

**Universidad
Autónoma
Metropolitana**



Casa abierta al tiempo **Azcapotzalco**

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN SOCIOLOGÍA

TEORÍA Y PENSAMIENTO SOCIOLÓGICO

CUERPO:

POTENCIA SUBVERSIVA EN DISPUTA

Idónea Comunicación de Resultados para optar por el grado de
Maestra en Sociología

Daniela Magdalena Padilla González

Asesor: Dr. José Othon Quiroz Trejo

Dr. Jorge Cadena-Roa

Dr. Marco Antonio Fernández Nava

Dra. Olga Sabido Ramos

Dr. Sergio Tamayo

ÍNDICE

Introducción	
TENTATIVA DE ENCUENTRO	3
Capítulo 1	
EL INASIBLE OBJETO DE LA SOCIOLOGÍA: EL CUERPO	
1.1 El cuerpo como objeto de reflexión en las ciencias sociales	7
1.2 El redescubrimiento de lo corporal: el orden de la interacción y el orden de las disposiciones	20
1.3 Entre el recuerdo y el olvido: el cuerpo como archivo	28
1.4 Cuerpo: locus del orden y el conflicto	31
Constructor social del mundo y construcción social: los desafíos del cuerpo	39
Capítulo 2	
CUERPO A CUERPO: CONFLICTOS EN POTENCIA	52
2.1 Conflicto desde el pensamiento dualista simmeliano	56
2.2 Conflicto en el marco de los estudios sobre acción colectiva	61
2.3 Red global de conflictos	77
2.4 Estudios sociológicos sobre cuerpo y movimientos sociales	93
La encarnación de lo político: entre la dominación y la resistencia	104
Capítulo 3	
LA REVANCHA DEL CUERPO	
3.1 Revelar los cuerpos, rebelar las consciencias: estética de la creatividad en potencia del cuerpo	107
3.2 Protesta social en México: las estrategias del cuerpo	119
Pecho tierra	128
Cuerpos y vergüenzas, cuerpos sin vergüenza, cuerpos sinvergüenzas	129
<i>Machetearte</i>	132
Por un cuerpo en libertad	134

La autodefensa del cuerpo	138
Cuerpo consumido, cuerpo consumista, cuerpo mercancía	140
Cuerpo del delito	142
Ósculo	145
Puro músculo	147
Carnaval, toda la vida	154
3.3 El potencial estético para el reconocimiento	159
Medio y fin en sí mismo: la potencia subversiva del cuerpo en protesta	162
 Capítulo 4	
LA EXPERIENCIA DEL CUERPO EN LA PROTESTA SOCIAL: UNA PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN	167
4.1 Memorias subversivas: itinerario visual del cuerpo sentipensante	170
4.2 Identidades narrativas: el discurso político encarnado	171
4.3 Geopolítica y biopolítica:	175
escenarios de producción y reproducción de experiencia de los cuerpos en conflicto	
 Conclusiones	
POTENCIA SUBVERSIVA EN DISPUTA. ESTÉTICA DEL CONFLICTO	179
 Bibliografía	183
 Anexos	
CONTRA LA INDOLENCIA. ARCHIVO VISUAL DE LA POTENCIA SUBVERSIVA	197

TENTATIVA DE ENCUENTRO

“Paradójicamente, todo aquel que escribe siente que lo importante está sucediendo en otro lugar. La acción, la vida, lo efectivamente real, no es el texto, sino, con suerte, aquello de lo que el texto habla.”

David Sánchez Usanos

El compromiso que se asume al emprender un proyecto de investigación no se reduce al cumplimiento de una serie de requisitos institucionales. Abordar el estudio de la realidad social desde una perspectiva en particular representa un reto tanto profesional como a nivel personal. Afrontar este desafío es de innegable importancia para comprendernos a nosotros mismos ya que, como seres sociales, nuestro vínculo con el mundo nos determina. Negar esta relación sería tanto como negar nuestra posibilidad de incidir en el curso de la historia.

Es justamente a esta posibilidad a la que apela Wright Mills cuando propone el concepto de *imaginación sociológica*. Entendida como una cualidad mental, la imaginación sociológica implica un proceso de toma de consciencia de la interrelación entre la biografía personal y el mundo y es que, como el propio Mills señala: “Ni la vida de un individuo ni la historia de una sociedad pueden entenderse sin entender ambas cosas.” (Mills, 2012: 23)

No sólo se trata de comprender *las inquietudes personales del medio y los problemas públicos de la estructura social*, se trata también de que, al ser capaces de descubrir el entramado de vínculos existentes entre una inquietud y un problema, esto nos obliga a asumir una postura al respecto para hacerle frente al malestar y a la indiferencia; “(...) precisamente el intelectual, el catedrático, el estudiante, tienen la misión de confrontar las complicaciones (...)” (Mills, 1960: 12).

Bajo el entendido de que “(...) la investigación científica representa la continuación por otros medios de la determinación de combatir el carácter inhumano de una formación social.” (Marín, 2009: 8), esta *estrategia teórica* tiene por objetivo principal explorar varias posibilidades para caracterizar la experiencia del cuerpo en

la protesta social y así, establecer vínculos entre el análisis sociológico de la acción colectiva y el cuerpo como *categoría fuerza*¹ que, desde algunas primeras intuiciones, parece aportar importantes elementos para reflexionar acerca de las experiencias y motivaciones que enmarcan las luchas, la propia experiencia del cuerpo en protesta, las diferentes expresiones del poder que afectan los modos de hacer, ser y saber en relación con lo que implica nuestra condición de seres encarnados en contextos específicos y la capacidad que como individuos y sociedades tenemos para darle sentido a nuestras propias experiencias y a las de los otros.

Es en virtud de las ideas anteriores que presento esta investigación también como parte de una estrategia de vida. Me refiero a una reconstrucción teórica que pretende constituir una propuesta para observar la complejidad del mundo del que formamos parte y que continuamente nos insta a pensar en las condiciones actuales de la existencia humana y en nuestra responsabilidad en la conformación de dichas condiciones, pero sobre todo, en las posibilidades de participar activamente en la transformación del mundo que compartimos.

Como diría el entrañable Galeano: “*Somos lo que hacemos y sobre todo lo que hacemos para cambiar lo que somos*: nuestra identidad reside en la acción y en la lucha.” (Galeano, 2000: 226) De ahí que la presente investigación sea expresión de una voluntad de cambio social que recurre a la investigación sociológica como estrategia para contribuir y estimular la crítica radical al sistema capitalista. Y digo radical porque este trabajo tiene como centro de análisis el cuerpo humano; condición privilegiada de existencia y experiencia.

Frente a este desafío, el reto inicial ha sido el de posicionarse ante el cuestionamiento acerca de ¿qué se debe entender por “cuerpo”? Como se verá en el desarrollo del primer capítulo, más que partir de una definición acabada, elijo atender a la “(...) la necesidad de un verdadero “co-nocimiento” que sepa “nacer con” su objeto (...)”, en

¹ Este concepto es utilizado por Emma León para aludir a las posibilidades que ofrece la otredad para explorar los procesos de apropiación del mundo y de constitución de la experiencia con referencia a la producción de sentido de realidades ajenas. (León, 2005: 7)

otras palabras, asumo la perspectiva de que *cuerpo* es “Una palabra que se desarrolla a partir de la experiencia.” (Maffesoli, 2009: 29) Experiencia de investigación que forma parte de un proceso de maduración del pensamiento, sujeto sí, a la imposición de los tiempos institucionales, pero también por ello, consciente del compromiso que esto representa.

Desarrollar la capacidad para reflexionar e investigar la realidad social no es una tarea sencilla y requiere de práctica, como cualquier otra habilidad, para ser perfeccionada. Más allá de los límites de la disciplina, en particular, y de la ciencia, en general, las posibilidades no se agotan; “Sobre todo porque cualquier cosa que tenga que ver con la coexistencia humana, requiere intentar un tipo de abordaje y una discursividad que nos ponga a <<... pensar con la totalidad de nuestras respectivas cabezas, y no sólo, como de costumbre, con la parte de la cabeza que ha sido disciplinada y entrenada para el estudio...>> de alguna modalidad académica, científica o intelectual.” (León, 2005: 10)

Apelar al pensamiento crítico y creativo responde al hecho de que los retos a los que nos enfrentamos no son menores, aunque tampoco lo son nuestras posibilidades. Es por esto que, en un segundo momento, atendiendo a la necesidad de identificar cuáles son los problemas a los que nos enfrentamos actualmente, se desarrollan algunas consideraciones para entrelazar, desde una postura epistemológica particular, conflicto, acción colectiva, cuerpo y algunas de las expresiones cotidianas del poder.

Ahora bien, sin dejar de tener en cuenta la necesidad de identificar los posibles aspectos que se nos ofrecen para comprender la experiencia del cuerpo en relación con la protesta social, en el tercer capítulo se propone *visibilizar las estrategias* a las cuales recurren los cuerpos en algunos eventos de protesta que han tenido lugar en nuestro país.

Finalmente, en el último apartado se exponen probables líneas a través de las cuales podría encauzarse la presente investigación para continuar en el esfuerzo por hacer observable al cuerpo, desentrañar el cúmulo de relaciones de poder que lo atraviesan y analizar la protesta social como manifestación del conflicto político surgido entre la dominación y la resistencia.

Se trata de un ejercicio gradual que en el transcurso de su desarrollo formula las preguntas necesarias, encuentra los recursos pertinentes y, al mismo tiempo, intenta justificar esa pertinencia y esa necesidad. Una búsqueda progresiva que va definiendo su enfoque, sus conceptos y sus formas de abordarlo. Se trata de una investigación que se asume a sí misma como parte de un proceso de reflexión y argumentación continuos e inacabados y que, por lo tanto, pretende seguir siendo desarrollada.

Sin duda el potencial que se advierte en el estudio sociológico del cuerpo, en general, y de su relación con diferentes aspectos de la protesta social, en particular, es amplio. Sin embargo, en este trabajo se abordaran solo algunas de estas posibilidades. No pretendo escabullirme más allá de las limitaciones en las que es probable incurrir dado el *entusiasmo* y la *indignación*² que me provocan esta investigación. No obstante, he de decir que es, será y ha sido esta misma indignación y entusiasmo los que me motivan a seguir defendiendo mi derecho al delirio, a pensar y encaminarme en compañía del Otro hacia un mundo posible.

La *promesa* de Mills plantea que mediante la puesta en práctica de la imaginación sociológica es posible hacer una *recapitulación lúcida* de los acontecimientos que forman parte de la historia personal y de la historia que compartimos y así, comprender la conexión que existe entre ambas. Más que nunca “En el mundo de hoy, razonar con lucidez y obrar con justicia conduce a la indignación, al fervor y la ira, allí donde se nutren los espíritus de la revuelta. Pues el estado presente del mundo es intolerable, y si la historia algo nos dice es que, a su debido tiempo, no será más tolerado.” (Gilly, 2015: 37)

No es tan solo la “Indignación contra el mal que se hace a otros” (Bodei, 2013: 11), es que “(...) para indignarse, hay que sentirse concernido.” (Maillard, 2013: 35) *porque uno no vive solo y lo que a uno le pasa le está sucediendo al mundo; única razón, y causa.* Y es que, finalmente, “¿Para qué escribir si no es para tocar el cuerpo, para dejarse tocar por el cuerpo?” (Gorlier, 2011)

² En el prólogo del libro intitulado “Teoría del cuerpo enamorado” Brotons recupera estos dos motores de la escritura descritos, a su vez, por Chesterton para referirse al trabajo de Michel Onfray. (Brotons en Onfray, 2002: 15)

Capítulo 1

EL INASIBLE OBJETO DE LA SOCIOLOGÍA: EL CUERPO

*La Iglesia dice: El cuerpo es una culpa.
La ciencia dice: El cuerpo es una máquina.
La publicidad dice: El cuerpo es un negocio.
El cuerpo dice: Yo soy una fiesta.
Eduardo Galeano*

1.1 El cuerpo como objeto de reflexión en las ciencias sociales

El viraje hacia el cuerpo como objeto de estudio central en las humanidades, en las ciencias sociales y particularmente en la sociología, puede explicarse a partir de diferentes factores. De acuerdo con Olga Sabido (2014), estos aspectos pueden atribuirse tanto a cambios de tipo social como a cambios de tipo cognoscitivo.³ En relación con los primeros, movimientos sociales feministas, de descolonización y otros como la revolución sexual han colocado al cuerpo en el centro de la tarea sociológica porque han permitido, entre otras cosas, cuestionar los roles de género, proponer actitudes alternativas para la conformación de las identidades y así, reflexionar y ejercer cierta resistencia frente al racismo, la exclusión, los prejuicios sociales, la discriminación y las limitaciones para intervenir en asuntos políticos.

De manera coincidente, Rodrigo Parrini señala que “Desde los años sesenta hasta la fecha el cuerpo ha sido un ámbito fundamental para la reflexión feminista y para los movimientos de disidencia sexual.” (Parrini, 2012: 12) y añade que dos discusiones han posicionado al cuerpo en el centro de los debates actuales. La primera es aquella que versa sobre la posmodernidad en relación con el estatus de lo humano, lo subjetivo y el cuestionamiento hacia determinadas certezas y esperanzas colectivas como consecuencia de la incredulidad hacia los *metarrelatos*⁴. La segunda discusión

³ “El concepto del cuerpo” sesión impartida por la Dra. Olga Sabido en el marco del seminario *La sociología en México: perspectivas teóricas y desarrollo conceptual*, disponible en: <<<http://sociologiaenmexico.wordpress.com/2014/01/05/concepto-de-cuerpo/>>>, consultado el 26 de octubre de 2014.

⁴ En “La condición postmoderna” Lyotard define lo postmoderno como una condición del saber, efecto del progreso de la ciencia, que se caracteriza por la incredulidad respecto a los metarrelatos. Los metarrelatos son discursos que implican una filosofía de la historia que cuestiona las instituciones que rigen el lazo social, sin embargo, dada la crisis filosófica y de las instituciones universitarias en las sociedades informatizadas, estas ideas omnicomprensivas se abordan con

está vinculada al poder y los regímenes políticos en donde el cuerpo aparece como vector de diversas tensiones (orden social y vida cotidiana, tecnología y orden simbólico, representación política y espacio personal, ética y ciencia).

Por su parte, Bryan Turner denomina al conjunto de factores que permiten explicar el surgimiento de un campo de trabajo focalizado en el cuerpo como *contexto de emergencia del cuerpo*. Turner indica que en un ambiente reivindicativo y represivo han tenido lugar ciertos fenómenos sociales y culturales, como los usos del cuerpo en el capitalismo contemporáneo, que han hecho de este uno de los principales espacios de contradicción social. Asimismo, en la crisis del pensamiento occidental, de acuerdo con Berthelot, la investigación en torno al cuerpo ha contribuido “(...) a resolver una tensión entre las principales perspectivas teóricas que abordan los fenómenos sociales” (Berthelot citado en Esteban, 2013: 28).

Como lo apunta Fernando García Selgas; “Si nos reducimos a la teoría social podemos constatar que desde los años setenta se vienen produciendo diversas investigaciones dirigidas tanto a superar estos dualismos (especialmente el que se establece entre estructura y acción) como a impedir la reducción de uno de los polos al dualismo del otro.” (García Selgas, 1994: 42) En este sentido, retomando el planteamiento de Sabido en relación con el *giro corpóreo*⁵ de las ciencias sociales, los cambios de tipo cognoscitivo aparecen como parte de la crítica a las dicotomías clásicas del pensamiento moderno (acción/estructura, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, etc.) las cuales se han hecho evidentes en la relevancia que ha adquirido el papel del cuerpo en relación con el estudio de las interacciones, las prácticas y la construcción de la identidad.

desconfianza en tanto son asumidas como formas inestables de racionalidad. Para los postmodernos, la razón tecnocientífica deja de ser la única razón soberana, privilegiando así, el paradigma de la multiplicidad y lo inconmensurable. (Lyotard, 1998)

⁵ Sabido y Cedillo proponen hablar del giro corpóreo en las ciencias sociales a partir de la importancia que han adquirido, particularmente, los estudios que apuntan hacia la trascendencia del dualismo cartesiano mente/cuerpo. Las autoras recuperan el Informe sobre las Ciencias Sociales en el Mundo, publicado en 2010 por la UNESCO, en el que se señala que desde los años noventa el cuerpo ha sido un punto de encuentro interdisciplinario para las ciencias sociales y las ciencias naturales lo que ha llevado a investigar a profundidad sus supuestos epistémicos. (Cedillo y Sabido, 2014: 347-348)

Esto ha generado, a su vez, un renovado interés en autores clásicos de la sociología, como diría Sabido, releídos en clave corporal. Al respecto, Franco Damiano y Gustavo Antón señalan que “Los autores comúnmente llamados <<clásicos>> de la sociología no pusieron como eje de sus reflexiones a los cuerpos sino a los <<individuos>>, la <<sociedad>> y la compleja interrelación que se establece entre ambos” (Antón y Damiano, 2010: 20). Sin embargo, como advierte Parrini, dado que el cuerpo conforma un amplio campo de estudios, este puede ser abordado desde diferentes ángulos, incluso sin que se hable directamente de él. (Parrini, 2012: 15)

De acuerdo con los elementos descritos que caracterizan la construcción de este nuevo territorio de observación, tanto los movimientos sociales que pusieron en cuestionamiento el orden establecido a través de la inconformidad y la intención de transformar determinadas condiciones de desigualdad inscritas y reproducidas en los cuerpos individuales y en el cuerpo social, como las preocupaciones surgidas en el ámbito de las ideas aparejadas, motivadas y detonantes de dichas movilizaciones, forman parte del condicionamiento mutuo entre conocimiento y cambio social.

El cuerpo se presenta así, atravesado por diversas contradicciones sociales y tensiones teóricas que posibilitan dar cuenta de su complejidad en tanto organismo biológico, construcción social, estructura psíquica individual y objeto de estudio sociológico. En este mismo sentido Elsa Muñiz indica que

“Para concebir al cuerpo como una complejidad debemos comenzar por conjuntarlo en sus significados biológicos, culturales e históricos y dejar de advertirlo como ente dividido; al mismo tiempo que descolocamos la subordinación del cuerpo respecto de la mente, lo cual se logrará en la medida en la que desestabilicemos la noción del cuerpo como objeto del conocimiento y del sujeto como cognoscente.” (Muñiz, 2011: 27)

Sobre este último punto es importante señalar que la *observación de lo social desde el cuerpo* (Sabido, 2013: 21) está determinada por la mutua correspondencia entre el mundo y el cuerpo, entendido como condición básica de la experiencia y objeto de reflexión científica, es decir, como materialidad para *ser* en el mundo al mismo tiempo que posibilidad para conocer el mundo, al propio cuerpo y la íntima relación

que los define. Al cuerpo se le atribuyen diversos significados en la cotidianidad y en la investigación científica; conocimiento práctico y teórico confluyen en el cuerpo y esta interrelación está encarnada en el propio investigador que elige un objeto de observación, lo construye y lo modifica de acuerdo a determinadas características biográficas ubicadas en un contexto sociohistórico específico, ya que como afirma el filósofo español Manuel Cruz: “el hombre lleva en sí la historia que explora” (Cruz, 2007: 45).

Percepción inmediata y construcción del objeto de estudio son expresiones de atribuciones de significado diferentes, pero mutuamente condicionadas las cuales, a su vez, configuran, parafraseando a Sabido, tipos diferenciados de visibilidad del cuerpo. (Sabido, 2013: 23)

Por otra parte, resulta fundamental retomar el trabajo de esta misma investigadora realizado en colaboración con Adriana García en relación con el cuerpo y la afectividad en la sociedad contemporánea. Ambas autoras se proponen dar cuenta de algunas de las circunstancias que permiten entender cómo es que estos temas se plantean en México como objetos centrales de investigación dentro de las ciencias sociales ya que, a decir de ellas mismas, “(...) no existen estudios que particularicen acerca de las condiciones específicas en las que estos temas surgen en México.” (Andrade y Sabido, 2014: 12)

En un trabajo anterior⁶ Sabido menciona que “La aplicación sociológica del concepto de cuerpo, tanto en el nivel del debate teórico como de los estudios empíricos no es del todo visible puesto que éste ha estado relacionado con otros conceptos o temáticas.” (Sabido, 2007: 232). Sabido explica que el tema del cuerpo en México ha sido abordado de manera implícita, particularmente, en los estudios de género y en investigaciones vinculadas con la identidad, la discriminación y la sexualidad. Por citar algunos ejemplos, la investigadora destaca el trabajo de Alfredo Nateras quien señala que considerar el tema del cuerpo es importante para comprender la

⁶ Sabido señala que al buscar la palabra clave “cuerpo” o “corporeidad” no se encontraron referencias en el índice temático “Investigación Sociológica en México. Índice de revistas especializadas de la Ciudad de México” (2001), mismo que fue realizado a partir de la revisión de revistas publicadas por la UNAM y por la UAM entre enero de 1980 y mayo de 2001.

conformación de ciertos estilos de vida si se atiende a su definición como artefacto de distinción y diferenciación y como vehículo para la comunicación intragrupal (Nateras, 2002: 218 en Sabido, 2007: 234). Otro caso es el de Alejandro Payá y sus investigaciones sobre las prácticas carcelarias y los usos del cuerpo en prisión (consumo de drogas, tatuajes, cicatrices, etc.). Por su parte, Patricia Gaytán también aborda el tema del cuerpo al analizar el acoso sexual. (Sabido, 2007)

Sin ahondar en los diversos temas investigados en México relacionados con el cuerpo⁷, lo que es importante destacar es que en la mayoría de los casos, el cuerpo se ha abordado de manera tangencial y no como una problemática central, es decir, no es que las referencias hacia el cuerpo no estén presentes en el desarrollo de las ciencias sociales, sino que el interés cognoscitivo centrado en el cuerpo como objeto de estudio transdisciplinario, el desarrollo de propuestas teórico-metodológicas y su institucionalización en México sí forman parte de un fenómeno reciente que se refleja en el creciente número de publicaciones, tesis de grado, grupos de investigación, congresos, etc. (García y Sabido, 2014:12; Muñiz, 2014: 281).

En otro trabajo publicado en 2014, siguiendo la estrategia de rastrear las alusiones al cuerpo en diferentes revistas científicas, Sabido y Cedillo han mostrado que en el caso de México, la aparición sistemática de artículos relacionados con el cuerpo comienza en 1998, con un repunte significativo a partir de 2004. (Sabido y Cedillo, 2014: 352-353). De manera esquemática, las autoras agruparon en cinco campos semánticos los artículos hallados: cuerpo y género, cuerpo y salud, cuerpo e identidad, cuerpo y sexualidad, cuerpo y sentido.

Es de gran relevancia destacar las relaciones entre ciertas temáticas con las problemáticas actuales y con la historia tanto del país como de la región latinoamericana. Por ejemplo, dentro del campo cuerpo y género se encuentran estudios sobre el periodo colonial y la conformación del cuerpo femenino, así como

⁷ Elsa Muñiz (2014) y Olga Sabido (2007, 2014) citan en sus respectivos trabajos algunas investigaciones que han abordado el tema del cuerpo desde diferentes disciplinas sociales. Asimismo, resultan interesantes las publicaciones del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM en donde se recopilan diferentes investigaciones en relación al cuerpo y se proponen alternativas metodológicas y epistemológicas para su definición (Ibargüen y Briones, 2010; Parrini, 2012).

un creciente interés sobre el tema de las masculinidades y sobre los feminicidios. Por otra parte, las preocupaciones por ciertas enfermedades recurrentes dentro de la población mexicana como la obesidad, los trastornos alimenticios, el stress o el suicidio son ejemplos de investigaciones que se han propuesto comprender desde una perspectiva transdisciplinaria el tema del cuerpo. Con respecto al campo cuerpo e identidad, sobresalen los trabajos de Alfredo López Austin por aportar elementos que permiten criticar la visión de una cultura nacional homogénea. Asimismo, estos y otros estudios antropológicos permiten dar cuenta de que, en contraste con la concepción cartesiana del pensamiento moderno, desde la cosmovisión indígena, el cuerpo no se reduce a la materialidad individual, sino que forma parte de un entramado de relaciones que permiten explicar el comportamiento del universo.

Problemáticas tales como la reivindicación de identidades sexuales diversas, los derechos sexuales y reproductivos y las enfermedades de transmisión sexual como el VIH-SIDA, forman parte del campo cuerpo y sexualidad. En el campo cuerpo y sentido destaca el impacto de la fenomenología en las ciencias sociales y la relevancia que adquiere el estudio del cuerpo como sede de la experiencia. Temas como la depresión se analizan desde posturas filosóficas para advertir cómo el sufrimiento espiritual se manifiesta corporalmente, dando cuenta de lo paradójico de la existencia humana siempre expuesta a la muerte. (Sabido y Cedillo, 2014: 357-372).

A partir de la ubicación de ciertos problemas sociales abordados en estos artículos es posible continuar indagando sobre las condiciones específicas en las que determinados aspectos relacionados con el cuerpo cobran relevancia en México. Esto permite, a su vez, entender el proceso a través del cual se va construyendo un determinado objeto de estudio a partir de un momento particular de apertura cognoscitiva en el que un conjunto de problemáticas provoca el interés por abordar ciertos temas.

En este sentido, no es casualidad la aparición de investigaciones que abordan temas relacionados con el problema de la violencia en México. A pesar de que estas investigaciones no fueron clasificadas en ningún grupo en particular, Sabido y Cedillo sí hacen alusión a actos represivos como los casos de Acteal o de San

Salvador Atenco. Asimismo, los casos de tortura, de desaparición forzada, así como los cuerpos sin vida que aparecen a diario como consecuencia de la crisis de seguridad ligada al problema del narcotráfico son parte de la realidad del México actual que hace ineludible la necesidad de volcar la mirada hacia determinadas experiencias de vida y muerte.

Desde otro ángulo de estudio, Adriana García investiga el surgimiento del cuerpo en las ciencias sociales a partir de la comparación de tres regiones científicas, entendidas no sólo en tanto espacios físicos de adscripción de comportamientos diferenciados, sino como “(...) un espacio creado por una semántica particular que distingue, confirma y condensa datos, además de hacer plausibles temas y formas de abordarlos.” (García, 2013: 55).

En México, alrededor de los años noventa comenzaron a ubicarse los primeros escritos que colocaban al cuerpo en el centro de los análisis. (García, 2013: 56 y Muñiz, 2014: 281) En contraste con los temas abordados en la región francesa basados en el registro de sociedades diferenciadas a partir de la sistematización de las representaciones, símbolos y significados que adquiere el cuerpo o aquellos surgidos, por lo menos desde hace treinta años en Reino Unido, centrados en la relación entre la imagen corporal exigida socialmente y la imagen auto-percibida tanto de mujeres como de hombres, en la región hispana las dos grandes tendencias temáticas son los dualismos y la enfermedad. (García, 2013: 73-75).

Con respecto a los dualismos, los trabajos son de tipo teórico y están enfocados en presentar al cuerpo como el lugar o el ente en donde se disuelven las aparentes oposiciones entre naturaleza/cultura, biología/sociedad y yo/el otro. Por otra parte, “Las enfermedades abordadas están relacionadas con la sexualidad (VIH, sífilis), con la imagen corporal (trastornos alimenticios) y con la necesidad de trasplante de órganos.” (García, 2013: 76).

Sin abundar en estos temas, es pertinente señalar que la investigación de García es importante ya que permite pensar en las formas en las que se construye el conocimiento y cómo este se difunde y legitima a través de publicaciones y traducciones seleccionadas en un ámbito de lucha por la adquisición de capital

cultural y económico al interior del campo de la investigación científica. La preponderancia de ciertos idiomas y las consultas bibliográficas de determinados autores son también indicadores que permiten ahondar en la *geopolítica del conocimiento*⁸ y en la división del trabajo intelectual en relación con una ideología del desarrollo y el progreso que conlleva tanto la adopción de determinados principios éticos, como la importación de modelos económicos, científicos y tecnológicos establecidos como predominantes que modelan los cuerpos y predisponen ciertas actitudes y comportamientos.

Así, en lo general, se puede observar que la diferenciación entre regiones científicas expresa, a su vez, tanto la propia diferenciación entre criterios de selección como algunas similitudes. Dentro de los criterios de distinción se encuentra la relevancia de los estudios de género en la sociología anglosajona, de la filosofía en la región hispana y de la historia y la antropología en la región francesa. Asimismo, como lo advierte la propia autora, “(...) a través del análisis de artículos científicos en un momento histórico delimitado y referidos a un tema específico fue posible delimitar tres regiones científicas que comparten rasgos en su interior.” (García, 2013: 82). Estas coincidencias radican en la recurrencia en la inclusión de obras de Michel Foucault y la centralidad de la sociología como disciplina especializada en el tema del cuerpo.

De tal manera se observan acontecimientos ubicados en sociedades diferenciadas y, por tanto, significados de los vínculos afectivos y del cuerpo también diferentes que varían según la época, la cultura, la clase social, el género o la edad incluso al interior de una misma sociedad (García y Sabido, 2014: 12-13).

García concluye que la definición de “cuerpo” es un problema de investigación en sí mismo que depende de la cultura, el ámbito social, del sujeto a investigar y del momento histórico en el que se represente al cuerpo como objeto de estudio, se

⁸ En el trabajo intitulado “Capitalismo y geopolítica del conocimiento” compilado por Walter Mignolo, autores como Enrique Dussel, Wallerstein y Zizek, entre otros, contribuyen a reflexionar acerca de los cambios en las formas de pensamiento emergentes en la globalización desde las experiencias coloniales marcadas históricamente por su subordinación con respecto al eurocentrismo. (Mignolo, 2001)

delimite y se relacione con otros cuerpos (García, 2013: 80), incluido el del propio investigador.

Siguiendo con la definición de las condiciones en las que el cuerpo surge como objeto de estudio sociológico, a partir del desdibujamiento de las duplas y del proceso de individualización, García y Sabido explican el reciente interés por el tema del cuerpo y la afectividad que ha tenido lugar, a decir de las propias investigadoras, en una época de incertidumbre y contingencia que permite observar cómo los condicionamientos socio-estructurales se vuelven cuerpo en la vida cotidiana (García y Sabido, 2014: 11 y 14).

Respecto al *desdibujamiento de las duplas*, las autoras indican que el dualismo que subyace al pensamiento moderno se remonta a los postulados de René Descartes sintetizados en la sentencia: “pienso, luego existo” que separa al cuerpo de la mente y de la conciencia.⁹ El cuerpo en tanto organismo reducido y denostado por la caducidad de su materialidad y por su vulnerabilidad instintiva ha de ser controlado por medio de la razón. Esta relación de poder “no sólo ha determinado la división de las disciplinas y sus métodos” como lo señalan García y Sabido (García y Sabido, 2014: 13), sino que también ha configurado el *ethos* de la modernidad que entroniza al individuo racional estableciendo un modelo civilizatorio que en la actualidad está siendo cuestionado de manera enfática dadas sus consecuencias.

Sobre este asunto, desde la perspectiva de género y de los estudios culturales, Elsa Muñiz ha desarrollado una propuesta metodológica con el objetivo de “descolocar” la dicotomía cuerpo-mente. Muñiz propone desplazar el análisis hacia el estudio de las “prácticas corporales”, es decir, de los usos intencionales, individuales y colectivos del cuerpo. Desde la aceptación de la complejidad y del carácter

⁹ Sobre esta afirmación es importante recuperar lo que Paula Sibilia y Silvia Citro plantean en los textos intitulados: “El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales” y “Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos” respectivamente. En relación con el dualismo cartesiano, las autoras señalan que si bien es cierto que le es atribuible la distinción entre mente y cuerpo y el consecuente predominio de la primera sobre el segundo, también es cierto que en reflexiones posteriores, Descartes va a reconocer “(...) que el genuino ser humano involucraba ambos elementos. (...) Descartes terminó admitiendo que el hombre no se puede reducir a una mente inmaterial acoplada a un cuerpo mecánico, un ser dual y claramente escindido, sino que se trata de una criatura incorporada.” (Sibilia, 2009).

multidimensional del cuerpo, las prácticas corporales, como unidad de análisis, asumen el reconocimiento de lo irreductible y del azar que caracteriza las prácticas del cuerpo. El “descolocamiento” de las duplas no conlleva su rechazo, sino que mantiene la dualidad a manera de solución de los antagonismos. Para Muñiz, descomponer la dualidad, permite ver al sujeto en su completud desde una mirada transdisciplinaria. (Muñiz, 2011: 26-28) Descolocar la jerarquización de los principios ordenadores del pensamiento occidental implica dejar de lado la discusión filosófica del problema mente/cuerpo para no adentrarse en el debate sobre la naturaleza de sus sustancias constitutivas, sino de lo que se hace con él. Asimismo, Muñiz propone pensar el cuerpo desde el principio de recursividad. Dicho principio consiste en el rompimiento con el pensamiento lineal causa-efecto y su superación a través de una lógica circular que pretende conocer el todo por sus partes y las partes por el todo. (Muñiz, 2011: 28)

Siguiendo con los factores que permiten caracterizar el contexto de emergencia del cuerpo, es notable de que a pesar de que “(...) en sus inicios la teoría social no consideraba al cuerpo como elemento central de sus análisis.” con el desarrollo del pensamiento, la ciencia ha reconocido que “(...) la experiencia corporal es decisiva en los procesos cognitivos.” (García y Sabido, 2014: 14)

Es por esto que, a partir de lo señalado por las autoras con respecto a las aportaciones de Pierre Bourdieu, se deja entrever que la relevancia que ha adquirido el cuerpo reside en el reconocimiento de que “(...) “el cuerpo también sabe” y lejos de ser un obstáculo en la producción de conocimiento, en el cuerpo se condensa un tipo de conocimiento práctico”. (Bourdieu, 1991, 1999 en García y Sabido, 2014: 14 y 15).

Pareciera que los estudios sobre cuerpos y emociones han sido incluidos e institucionalizados en el ámbito de la investigación científica sólo a partir del descubrimiento de su potencial en la construcción de conocimiento objetivo. Pensados ya no como limitaciones, sino como elementos a considerar para comprender los *procesos de razonamiento* (como lo ha demostrado el neurólogo Antonio Damasio) (Damasio, 2005: 2 citado en García y Sabido, 2014: 16), el cuerpo y las emociones han sido reconocidos como necesarios e indispensables para

entender diversas acciones humanas. La diferencia notable es que este ámbito de estudio ya no queda subordinado con respecto a la racionalidad, sino que se constituye y se asume a partir de la compleja imbricación entre razón, emoción y cuerpo.

El otro aspecto a considerar para dar cuenta del interés reciente, tanto público como científico por el tema del cuerpo y la afectividad es el proceso de individualización en Occidente. Este proceso es descrito por García y Sabido retomando el pensamiento de Anthony Giddens en relación con la construcción del *yo* en la modernidad tardía.

Giddens analiza el vínculo existente entre *recursos reflexivos* (manuales de autoayuda, libros, terapias, programas de televisión y artículos de revistas de superación personal) que promueven pensar al *yo* personal como un proyecto en constante reelaboración, y la asimilación de la vida personal como una creación que conlleva la responsabilidad del individuo de cuestionar e incluso modificar continuamente su interpretación del pasado para diseñar su presente y su futuro. (Giddens, 1994).

Bajo esta lógica, para el autor

“El cuerpo es un objeto en el que todos tenemos el privilegio, o la fatalidad, de habitar, la fuente de sensaciones de bienestar y placer, pero también de enfermedad y tensiones. Sin embargo, el cuerpo no es sólo una entidad física que “poseemos”: es un sistema de acción, un modo de práctica, y su especial implicación en las interacciones de la vida cotidiana es parte esencial del mantenimiento de un sentido coherente de la identidad del *yo*.” (Giddens, 1995: 128 en Sabido, 2007: 211).

Para Giddens, la existencia del individuo no es un rasgo distintivo de la modernidad dado que la individualidad, así como el cultivo de sus posibilidades, ha sido valorada históricamente en todas las culturas. No obstante, también reconoce ciertas diferencias, por ejemplo, cuando señala que los griegos estaban preocupados por fomentar el cuidado de la identidad personal, aunque en una forma que era “diametralmente opuesta” al desarrollo del *ego* en el orden social moderno, que en su forma extrema se concreta en “el culto californiano del *sí mismo*”. (Giddens, 1994)

Giddens indica que la característica de la modernidad tardía reside en que el *yo* es visto ahora, como un proyecto de vida en constante reconstrucción en el cual el individuo tiene la obligación y la responsabilidad de construir más que una identidad social, una de tipo personal. Justamente, la *reflexividad* consiste en el ejercicio constante de reflexión sistemática que el individuo experimenta sobre el curso del desarrollo de su vida y la cual le posibilita aspirar a un cierto tipo de éxito en sus esfuerzos por construir y reconstruir una identidad coherente y provechosa.

“En este sentido, el cuerpo se incluye como parte de los procesos reflexivos propios del self desde la preocupación continua por ajustarnos a ciertos referentes estéticos, de género o inclusive estilos de vida hegemónicos; el cuestionamiento de estos mismos referentes visibles en los usos del tatuaje, piercing, los cambios de sexo, el vegetarianismo, hasta el uso del cuerpo como medio en la protesta social o los reclamos por los cuerpos desaparecidos de regímenes autoritarios”.

(Aguilar y Soto, 2013 en García y Sabido, 2014: 17)

Dado el conjunto de consideraciones hasta aquí planteadas lo que resulta pertinente para el estudio sociológico del cuerpo, en un primer momento, es atender al carácter histórico del conocimiento científico determinado por la época en la que se desarrolla y la predominancia de ciertos *paradigmas*¹⁰.

Pensar el conocimiento como producción social lleva implícito un conjunto de supuestos epistemológicos que estructuran la realidad y establecen los recursos para la observación de un determinado fenómeno social construido como problema sociológico. Asumir la complejidad que encierra el cuerpo conlleva la comprensión de que su constitución como objeto privilegiado de reflexión forma parte de un proceso en donde diversas relaciones sociales se entrecruzan y son viables a través de la coexistencia de los propios cuerpos en contextos sociohistóricos concretos.

¹⁰ Aquí se emplea el término “paradigma” para hacer referencia a un tipo de consenso fundamentado en los clásicos del pensamiento sociológico que, partiendo del reconocimiento de la inconmensurabilidad y la complejidad que caracterizan al mundo social, asume la importancia de la transdisciplinariedad y ha encontrado, particularmente, en el cuerpo un objeto de estudio relevante para el diagnóstico de una época específica.

Sobre este asunto, es importante señalar que si bien se ha hablado del “surgimiento” y “aparición” del cuerpo como tema central de investigación, parece de mayor pertinencia explicarlo en los términos a los que recurre Bryan Turner. Lo anterior por dos razones. En primer lugar, porque lo planteado en este apartado ha tenido la finalidad de introducir el tema de la construcción sociológica del cuerpo en tanto categoría analítica, en relación con un viraje epistémico y cognoscitivo que produce nuevas ideas y construye su propio objeto de estudio como parte de la actividad científica históricamente situada.

En segundo lugar, hablar del contexto de emergencia del cuerpo resulta también productivo ya que alude a la relación entre problemáticas políticas, sociales e históricas concretas que permiten que el cuerpo se manifieste improvisamente como un asunto relevante, digno de ser observado para tratar de comprender lo que sucede en la realidad. En este sentido, es el entramado de relaciones sociales el que interpela a la teoría sociológica a través de una serie de transformaciones producto de la actividad humana. Lo anterior sin dejar de reconocer que el desarrollo de la ciencia implica su refutación a través de la generación de nuevas interrogantes que al tiempo que ofrecen ideas novedosas, dan cuenta de sus limitaciones, tal y como lo demuestra la crítica a las dicotomías del pensamiento moderno que atraviesan el cuerpo y ha acompañado el renovado interés en él.

Asumir la capacidad del sociólogo de construir sistemas de observación diferenciados hace ineludible recuperar algunas propuestas de interpretación de autores clásicos y contemporáneos de la sociología que viabilizan pensar, desde perspectivas diversas, el conjunto de relaciones que se manifiestan en y a través de los cuerpos y que estos mismos reproducen y transforman mediante la acción social.

1.2 El redescubrimiento de lo corporal: el orden de la interacción y el orden de las disposiciones

Olga Sabido señala que en la sociología clásica, el “desinterés” en torno al cuerpo se debe en gran medida a la herencia cartesiana de la historia disciplinar, así como al rechazo del determinismo biológico del que la sociología tuvo que distanciarse para legitimarse como ciencia. “No obstante, se ha dicho que podemos hablar de una “sociología implícita” (Le Breton, 2002) en torno al cuerpo o de una historia “furtiva y secreta” del cuerpo en la sociología (Turner, 1989) (...)” (Sabido, 2007: 216).

En razón de lo anterior, Sabido propone un ordenamiento teórico-metodológico que recupera categorías de algunos autores clásicos y contemporáneos de la sociología bajo el entendido de que no existe un concepto disciplinar unívoco en torno al cuerpo, sino la recuperación de diversas aproximaciones teóricas (Sabido, 2013: 24). Estos ordenamientos que plantean la posibilidad de pensarlo sociológicamente son el orden de la interacción y el orden de las disposiciones (Sabido, 2013: 19).

En el primer nivel se ubican teóricos como Erving Goffman y Georg Simmel. Para este último autor, los sentidos le permiten al observador percibir y atribuir, al otro, valoraciones positivas o negativas que constituyen una expresión de lo social en un espacio determinado. Simmel atribuye a los ojos¹¹ “(...) una función sociológica particular: el enlace y acción recíproca de los individuos que se miran mutuamente” (Simmel, 1986: 261).

Simmel también señala la importancia del rostro en la significación sociológica como órgano de expresión ya que éste “(...) es el objeto esencial de la mirada, entre los individuos” (Simmel, 1986: 262-263). A diferencia del sentido de la vista que percibe lo permanente de los hombres en un acto de mutua revelación, el oído no hace más que recibir expresiones transitorias. Además, el egoísmo formal del oído se

¹¹ Al respecto, haciendo una distinción entre ver y contemplar N.R. Hanson señala que “La visión es una experiencia. Una reacción de la retina es solamente un estado físico, una excitación fotoquímica. (...) Son las personas las que ven, no sus ojos. Las cámaras fotográficas y los globos del ojo son ciegos (...) para ver es necesario algo más que la mera recepción en los globos oculares” (Russell Hanson, 2010: 221) Esto significa que dos o más personas podrían estar contemplando el mismo objeto y, aun así, no estar viendo la misma cosa.

caracteriza porque lo puramente audible desaparece casi en el momento en el que surge y es, por tanto, a diferencia de lo visible, no susceptible de posesión (Simmel, 1986: 268).

Uno de los sentidos que Simmel define como inferiores es el del olfato. Sin embargo, su importancia no es menor ya que se trata de un sentido disociador; “La cuestión social no es sólo una cuestión moral, sino también una cuestión nasal” (Simmel, 1986: 271). En este mismo orden de ideas, Synott explica que a los olores se les atribuyen cualidades positivas o negativas; el simbolismo olfatorio sirve para juzgar la comida, el medio ambiente, a las personas e incluso para el diagnóstico médico (Synott, 2003: 441). Lo que se percibe como un olor desagradable puede variar de acuerdo al contexto social e histórico en el que se lleva a cabo la acción, incluso puede ser diferente dependiendo de la historia de vida de cada individuo en una misma sociedad. No obstante, advierte Synott, el hombre moderno, en general, ha desarrollado una sensibilidad olfativa más diferenciada la cual conlleva a fortalecer una repulsión aisladora.

El refinamiento del sentido del olfato incide en el juicio moral hacia el otro y, por lo tanto, puede ser un factor para el aislamiento y la diferenciación social; el individuo se distancia del otro a partir de los aromas que percibe tal y como lo hace con la naturaleza y consigo mismo al tratar de evitar o disimular los olores propios de sus procesos vitales. El olfato representa, entre otras cosas, un símbolo de estatus, algo que mantiene distancias, una técnica para dejar una buena impresión o una señal de peligro; los olores provocan sentimientos tanto seductores como desagradables (Synott, 2003: 433).

Para Erving Goffman el orden de la interacción “(...) es aquél: “que se da exclusivamente en las situaciones sociales, es decir, en las que dos o más individuos se hallan en presencia de sus respuestas físicas respectivas”.” (Goffman, 1991: 173 citado en Sabido, 2013: 27). Goffman explica que el cuerpo lleva consigo un conjunto de señales que proyectan la imagen que tienen los individuos de sí mismos definiendo así sus expectativas respecto a los demás y lo que los otros pueden esperar de ellos. Estas señales son respuestas físicas (gestos, risas, etc.) que son, a su vez,

manifestaciones de la cultura encarnada (Goffman, 1991) y expresiones de la vulnerabilidad de los individuos expuestos frente al otro. De tal suerte que la interacción no sólo se establece en la conversación sino ante la simple presencia de dos cuerpos que se comunican a través de la *glosa corporal* definida como el “(...) proceso mediante el cual una persona utiliza claramente los gestos corporales generales para que se puedan deducir otros aspectos, no apreciables de otro modo de su situación (...)” (Sabido, 2013: 31).

En la interacción “(...) existe cierto margen de probabilidad interpretativa relacionado con cierta estandarización que nos orienta socialmente (...)” (Sabido, 2013: 34). Existen, pues, expectativas definidas desde lo social del comportamiento y sus interpretaciones. Las reglas ritualizadas se manifiestan tanto en el ámbito público como en el privado ya que determinan las formas en las que el cuerpo puede y debe expresarse en circunstancias específicas frente a otros cuerpos y aún en la soledad configurando así, una estandarización de la conducta corporal.

Desde este punto de vista, en la interacción, a pesar de la existencia de un idioma ritual generalizado, persiste un margen de contingencia en la interpretación del lenguaje del cuerpo que hace que se presenten una serie de expresiones con diversas y contradictorias formas de interpretación (Goffman, 1991: 138). Así, la interpretación de las acciones de los otros depende tanto de códigos generalizados como diferenciados. Estos últimos varían de acuerdo a lo que se espera de determinada persona según su género, su clase social, etc. Es por esto que para los individuos su sola presencia se vuelve un trabajo que implica un esfuerzo necesario para mostrarse ante los demás de forma adecuada y conveniente.

Este argumento se ve reforzado en la distinción que hace Goffman de tres diferentes tipos de estigma. Uno de estos corresponde a los defectos del carácter del individuo, mientras que los otros dos aluden directamente a aspectos propios de la apariencia cuerpo: las distintas deformidades físicas y los estigmas tribales como la raza. En los tres casos se observa cómo a partir de un rasgo de la persona que destaca a simple vista, éste es rechazado provocando el distanciamiento y la indiferencia hacia sus demás atributos (Goffman, 2006: 14-15). “En este caso, la interacción resulta un

referente in vivo para destacar el tipo de conflictos que surgen en la cohabitación de personas que no sólo poseen lenguajes distintos sino códigos corporales disonantes y jerarquizados (Sabido, 2013: 30).

Analizando las diferentes formas de intrusión que se dan en la sociedad, ya sea por medio del contacto físico o por una simple mirada, Goffman, al igual que Simmel¹², reconoce la dimensión espacial del cuerpo y lo entiende también como territorio.

Por su parte, George Herbert Mead reconoce la importancia del gesto en la comunicación y en la expresión de emociones, al cual se le atribuyen significados que pueden ser descifrados por la situación social en la que se inscribe la acción; “Ello es porque es la situación particular del contexto de interacción la que define el significado del gesto y no el gesto mismo”. (Sabido, 2013: 28). El intercambio gestual es una forma de comunicación diferente del diálogo articulado cuya importancia radica en su función como provocador de reacciones en los otros.

Otra de las aportaciones fundamentales para este nivel de análisis, es el trabajo de Randall Collins quien de manera concisa señala “(...) que la sociedad es, ante todo y por encima de todo, una experiencia corporal” (Collins, 2009: 56). Por medio de su propuesta teórica sobre los rituales de interacción, Collins analiza cómo en el encuentro de los cuerpos, es decir, en la copresencia corporal se generan efectos emocionales y corrientes de sentimiento que permean en los cuerpos y que se dejan sentir en la atmósfera estableciendo vínculos a través de una cadena de rituales que pueden ser íntimos o privados. Los planteamientos de Collins son también interesantes en la medida en que se ocupan de presentar un modelo que permite explicar a través de la identificación de los ingredientes del ritual, su proceso y sus efectos, cómo en éste se da la convergencia entre repetición y cambio y entre

¹² Las ideas que permiten hablar de una interpretación simmeliana del cuerpo como territorio tienen como fundamento lo explicado por el autor en su “Digresión sobre sociología de los sentidos”. Simmel señala que en la copresencia, las impresiones sensoriales penetran en el sujeto que se presenta frente al otro y es que en el mismo acto en el que el sujeto trata de conocer al objeto, se entrega a su vez a éste. Lo íntimo de esta acción recíproca se expresa al momento en el que, al tratar de descubrir el alma del otro, la mirada propia revela al otro su propia alma. Por esta razón, el sentimiento de vergüenza se expresa corporalmente en el acto de ocultar la mirada o el rostro (Simmel, 1986: 263-264).

intencionalidad e inconsciencia como efectos de las cadenas de encuentros vividos anteriormente.

Norbert Elias y Pierre Bourdieu pertenecen al otro nivel analítico; el de las disposiciones. Como lo describe Elias, el proceso de civilización consiste en el control y autocontrol de los impulsos, es decir, en la internalización, a través de mecanismos coercitivos, de formas de comportamiento que “automatizan” las sensaciones de los seres humanos. Para este autor las actitudes del cuerpo y su relación con otros cuerpos reflejan emociones condicionadas históricamente que definen lo que se entiende por lo público y lo privado en una sociedad determinada; este autocontrol se automatiza en la asimilación de prácticas, hábitos y reacciones *incorporadas* en la vida cotidiana.

Las emociones y sensaciones pueden definirse como resultado de procesos sociales y psicológicos que se configuran a través de interrelaciones sociales en el transcurso del tiempo de manera que resultan en coacciones del individuo sobre su propio comportamiento. La coacción real, en términos de Elias, forma parte de los mecanismos de control que se internalizan y se expresan en el cuerpo a través del cálculo de las emociones, la regulación y el autodomínio que no se experimentan como tales porque responden a valores establecidos y estimados socialmente.

La historia hecha cuerpo que analiza Elias está vinculada con lo que explica Bourdieu a través de su concepto de *habitus*, entendido como un conjunto de disposiciones o de esquemas de percepción, apreciación y acción que son incorporados por los actores a través de la sociedad y su familiarización con el mundo. Este sistema de disposiciones implica formas de comprensión y de actuar específicas que son aprehendidas e incluso naturalizadas en el sentido de que, a veces, ni quiera se reflexionan y sólo se dan por hecho. Bourdieu enfatiza en que, tratándose de un cuerpo que conoce, el cuerpo también actúa y, por lo tanto, posee la capacidad para producir sentido.

En este mismo nivel de análisis se puede ubicar a Marcel Mauss quien desarrolló el concepto de *técnicas corporales*¹³ para explicar que no existe un comportamiento natural en relación con el cuerpo y que convertirse en un individuo social implica un determinado aprendizaje corporal (Mauss citado en Esteban, 2013: 23) “Cada sociedad dota de significados al cuerpo, se sirve de ellos, les otorga o quita valor, los incluye o los excluye, (...) exige de ellos gestos, ropajes, marcas, sentidos, formas de vivir, de amar, de tratar a sus desechos corporales” (Reyes Toxqui, 2013: 269).

La distinción entre el orden de la interacción y el de las disposiciones resulta útil porque corresponde a dos abordajes que problematizan el cuerpo haciendo hincapié en elementos diferentes, pero complementarios. “La diferencia “analítica” de ambos niveles consiste en que este nivel (el de las disposiciones) visibiliza al cuerpo no por el significado que se atribuye a su “superficie” –para decirlo metafóricamente–, sino por las lógicas sociales inscritas en su constitución y sentir específico” (Sabido, 2013: 38).

De tal suerte que, mientras que el orden de la interacción se enfoca en el significado de acciones que cobran determinado sentido en situación, el orden de las disposiciones analiza la manera en que la historia se hace cuerpo en un proceso de incorporación de conocimiento práctico a partir de su desenvolvimiento en determinado contexto social.

Es importante enfatizar que para ambos niveles de análisis es innegable la importancia de entender los procesos sociales e históricos que se inscriben en los cuerpos, que los caracterizan, los condicionan y los definen de tal o cual forma. A partir de estos argumentos, puede entenderse que para comprender el cuerpo es necesario comprender el medio en el que coexiste con otros cuerpos porque, a partir de la convivencia con los otros, se crea sentido.

Ambos niveles están estrechamente vinculados ya que tratan de cuerpos en contextos sociales específicos y de lo que esto implica, tanto para el medio como para el propio

¹³ “Si técnica es “todo acto eficaz tradicional”, podemos hablar de “técnicas corporales” porque el “objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo”, el “primero y el más natural.” (Mauss citado en Citro, 2011: 37)

cuerpo. A partir de esta propuesta teórica y metodológica es posible pensar al cuerpo como un objeto de estudio que concentra tanto determinaciones biológicas, como en el caso de los sentidos, como psicológicas, históricas y sociales.

A manera de conclusión, Sabido apunta que el cuerpo y su definición están estrechamente vinculados con determinadas transformaciones históricas que constituyen, a su vez, un sentido asignado socialmente en el que está implícito la propia capacidad del cuerpo de producirlo. Es por esto que lo que parece pertinente es asumir que no existe una definición única del cuerpo, sino un conjunto de definiciones operativas que corresponden a determinadas categorías, niveles de observación y conceptos construidos por el sociólogo.

De esta manera, el cuerpo se presenta como un recurso de sentido que hace posible la elaboración de la experiencia del mundo tanto para el observador como para el observado en tanto existen atribuciones de significado diferenciadas que pueden ser investigadas desde diferentes dimensiones analíticas.

A partir de este ordenamiento, otra de las propuestas de Sabido es trabajar en investigaciones empíricas que articulen el nivel de la interacción y el de las disposiciones para dar cuenta de la interrelación entre la constitución social del cuerpo y sus expresiones en situaciones concretas.

El recorrido que hace Sabido de algunos de los más importantes clásicos de la sociología releídos en clave corporal permite observar que el cuerpo siempre ha formado parte de las explicaciones de lo social. Es por esto que hablar de la centralidad del cuerpo como objeto de estudio en la sociología no significa que este tema sea nuevo, sino que el contexto en el que ha emergido expresa un renovado interés por él que implica tanto la construcción de un objeto de estudio particular como un redescubrimiento de lo corporal que lo revaloriza a partir del reconocimiento de que no se puede seguir pensando, como señala Peter Sloterdijk, con la cabeza dividida y que “(...) entendimiento y sensibilidad son inseparables.” (Sloterdijk, 2007: 21)

1.3 Entre el recuerdo y el olvido: el cuerpo como archivo

“Porque el pasado está vivo aunque haya sido enterrado por error o infamia, y porque el divorcio del pasado y del presente es tan jodido como el divorcio del alma y el cuerpo, la conciencia y el acto, la razón y el corazón.”

Eduardo Galeano

Rodrigo Parrini plantea una propuesta para pensar el cuerpo como archivo, es decir, como “(...) un registro específico de las formas en las que se produce y se regula el cuerpo en una sociedad o una cultura determinadas en cierto momento histórico.” (Parrini, 2012:15) A manera de registro, el cuerpo remite al pasado desde el presente mostrando las relaciones sociales que se inscribieron en la conformación de dicho cuerpo a lo largo del tiempo. Complementando los postulados de Norbert Elias y Bourdieu, pensar el cuerpo como archivo no solo abre la posibilidad de rastrear los procesos sociales incorporados, sino también la forma en la que las experiencias a nivel personal configuran subjetividades. Así, en palabras de Julia Pomiés, el cuerpo puede ser entendido como el “escenario preferido de los recuerdos” (Pomiés 2014-2015: 4).

Retomando a Jean Luc Nancy, Parrini explica que pensar el cuerpo como archivo implica el reconocimiento de que, por el cuerpo atraviesan todos los procesos de significación, sin que ninguno pueda dar cuenta cabalmente de él. Es justamente la tensión que encierra el cuerpo la que lo hace un objeto de estudio sumamente interesante y productivo. Dado que en el cuerpo conviven lo no dicho y lo enunciado; el olvido y el recuerdo; lo individual y lo colectivo; lo íntimo y lo público, el mismo Parrini indica que no se trata de solucionar esta tensión, sino, en palabras de Julia Pomiés, de advertir que “(...) es en el cuerpo donde se libra la batalla entre la memoria y el olvido.” (Pomiés, 2014-2015: 4). Al respecto Celeste Choclín señala que “Lo que da a la memoria real su riqueza y su carácter, por no hablar de su misterio y su fragilidad, es su contingencia. Existe en el tiempo a medida que el cuerpo cambia.” (Choclín, 2014-2015: 5)

“De esta manera un archivo del cuerpo será siempre ambivalente, porque no intentará someterlo al lenguaje ni trasponerlo sólo como un objeto positivo. Un

archivo del cuerpo admite que no puede registrarlo todo, ni decirlo, ni recordarlo.

Por lo tanto, es siempre un archivo parcial.” (Parrini, 2012: 13).

Parrini explica que existen formas y estrategias diversas de inscripción y lectura del cuerpo que tienen en común el interés de ubicar ciertas regularidades que lo constituyen y lo delimitan, pero que no logran calcular ni disciplinar al propio cuerpo porque siempre hay algo que permanece inobservable. Un archivo del cuerpo es “(...) un recorte sobre los procesos sociales, subjetivos, simbólicos y políticos que permitirá seleccionar determinadas partes y evitar otras, estudiar ciertas representaciones y soslayar las demás, registrar algunas prácticas mientras eludimos el resto.” (Parrini, 2012: 15) Esta aproximación al cuerpo como campo de estudio apela a una determinada forma de pensar que asume la existencia y el devenir del propio cuerpo como condiciones que expresan la complejidad que implica su abordaje.

Por su parte Manuel Cruz, recuperando a Marcuse, señala la paradoja que encierra el *contenido subversivo de la memoria* ya que, tratándose de una disociación de los hechos dados, el recuerdo es también condición de rompimiento del poder omnipresente de lo ya acontecido (Cruz, 2007: 23). En otras palabras, hablar del cuerpo como archivo alude a su potencial como condición de posibilidad para la existencia del pasado, pero la limitación que se podría encontrar dado que solo se trata de un recuerdo y no del pasado en sí (inalterable e irreversible) es, al mismo tiempo, una cualidad que expresa el poder activo del ser humano dando cuenta de lo que es capaz de hacer cuando reconstruye el pasado haciendo eco de la memoria. El cuerpo revela así y se rebela, como producto de la memoria y productor del recuerdo.

Esta capacidad de reinterpretar el pasado permite entender el devenir del cuerpo como posibilidad para crear nuevos sentidos. Sentidos e interpretaciones diversos que, a su vez, producen subjetividades e identidades con los que los cuerpos se representan a sí mismos e interpretan sus decisiones. Es en este cúmulo de posibilidades que el cuerpo no sólo registra las formas históricas de su producción y regulación, sino que muestra su capacidad de transformación de un pasado que se erige en dominante y que condiciona su acción en el presente. Existe, pues, un

conflicto de interpretaciones en donde no se puede hablar de un sentido unívoco del cuerpo sino que, en tanto productor de sentido, el cuerpo es capaz de transgredir ciertas interpretaciones que parecen verdaderas y construir una nueva verdad dando cuenta del carácter ideológico de lo discursivo.

Es por esto que el teórico argentino Eduardo Grüner se refiere a la interpretación como un campo de batalla que construye regímenes de verdad que se contraponen y luchan entre sí por la legitimación de un determinado relato dado el potencial que poseen para transformar subjetividades y producir determinados efectos materiales.

Este asunto no es menor ya que históricamente, la humanidad se ha caracterizado por la instauración de explicaciones de los acontecimientos tendientes a justificar ciertas relaciones de subordinación. Baste pensar en cómo el relato de los vencedores ha constituido *cuerpos periféricos* a través de la división internacional del trabajo. El fomento al culto de determinados hechos históricos o de una versión de la historia en particular es una intervención del pasado que legitima la autoridad, infunde confianza y promueve cierta estabilidad.

Es aquí donde resulta fundamental pensar el cuerpo como archivo y vincularlo con el recuerdo entendido desde el plano ideológico. Una historia impuesta no es una condición que determine de una vez y para siempre la existencia de un cuerpo o de una sociedad en su conjunto, el recuerdo también se construye y de su interpretación depende cómo se asuman a sí mismos los individuos. El recuerdo no sólo es expresión de un pasado hecho a modo, sino que es condición para evocar aspectos que identifican a determinados cuerpos como pertenecientes a un grupo social en específico. Memoria compartida que sirve como fuerza emotiva: “La emancipación necesaria lo es ante todo de un pasado que nos imponen como propio, pero que rechazamos por ajeno.” (Cruz, 2007: 47)



Antes de continuar es conveniente desarrollar algunas reflexiones a manera de conclusión que permitan articular lo planteado hasta este momento. Como se mencionó al principio del presente capítulo, si “(...) las luchas de las mujeres y los feminismos, la dignificación del color y la diferencia étnica, la vindicación de la sexualidad diversa, el derecho al cuerpo y a las transiciones hacia el cuerpo

transgénero, la defensa de los placeres como dimensión productiva de la vida social, etc. (...)” (Aguiluz, 2010: 164) son fenómenos que permiten entender el renovado interés hacia el cuerpo y su emergencia como eje principal de las reflexiones, particularmente en la sociología, entonces no se puede soslayar la importancia del conflicto en relación con el cuerpo desde una perspectiva sociológica, histórica y política ya que como afirman los autores hasta el momento revisados, el cuerpo emerge en un ambiente de represión e insubordinación.

Insubordinación que, a su vez, se manifiesta en las formas en las que el cuerpo se rebela dando cuenta de la incapacidad de abarcarlo en su totalidad dadas sus inagotables posibilidades de existencia, de interpretación y de ser interpretado. Cuerpo que protagoniza el conflicto entre quienes desean contenerlo en una definición y que se resiste generando, a su vez, nuevos bríos para ser pensado y para pensarse a sí mismo.

1.4 Cuerpo: locus del orden y el conflicto

Hasta el momento se han planteado diferentes aproximaciones al tema del cuerpo que coinciden, en lo general, en el carácter sociohistórico de su conformación, en las tensiones que lo atraviesan y en su capacidad tanto de construir significados diversos, como de registrar las relaciones sociales hechas cuerpo. La relectura de los clásicos en “clave corporal” permite observar que, en efecto, a pesar de que los autores mencionados no ubicaron al cuerpo como eje principal de sus reflexiones, sí existe una sociología del cuerpo implícita en sus teorías. En este mismo sentido, este apartado tiene como propósito recuperar algunas ideas acerca del cuerpo que pueden ser rastreadas en el pensamiento marxista. Estas servirán para establecer algunas consideraciones que permitan entretelar los conceptos de cuerpo y conflicto en relación con la protesta social ubicada en el capitalismo contemporáneo.

A partir de una interpretación de los Manuscritos del 44, Adrián Scribano (2013) establece los elementos conceptuales básicos que permiten fundamentar una reflexión sociológica que vincula cuerpo, emociones y estructuración de la sociedad en el pensamiento marxista.

El cuerpo humano, mismo que no puede ser entendido sino a partir de su coexistencia con otros cuerpos, requiere de elementos básicos para su reproducción. Esta y otras necesidades son satisfechas por medio del trabajo, es decir, a través de la relación *dialéctica*¹⁴ en la que el hombre se transforma a sí mismo al transformar la naturaleza.

¹⁴ El concepto de *dialéctica*, desde el pensamiento marxista, explica la existencia de una relación de interacción entre el hombre y el entorno que lo rodea. En su lucha contra el medio ambiente, el hombre transforma su relación con la naturaleza y en ese proceso de transformación, el hombre, a su vez, se transforma a sí mismo. Esta relación puede comprenderse atendiendo a la definición de actividad productiva. Desde la perspectiva de Marx, *producir* es la actividad por la que los hombres crean los bienes materiales; actividad condicionada por la propia naturaleza de los objetos que tiene que transformar (de la Garza, 1983).

Se parte entonces de la propuesta marxista de comprender la dialéctica basada en el supuesto epistemológico del movimiento, misma que implica la captación de un objeto de estudio en constante reestructuración. Esta estrategia metódica, como lo señala Enrique de la Garza, consiste en un conjunto de criterios metodológicos indisolublemente unidos a una concepción de la historia, del conocimiento y del objeto que piensa la realidad como un devenir permanente y la cual no busca la explicación verificativa, sino la constructora de teoría basada en una estrategia reconstructiva de lo concreto en el pensamiento, es decir, la reconstrucción del *concreto pensado*; “De acuerdo a la

Este vínculo no es más que la relación del hombre con el mundo a través de sus sentidos; percibir, desear, oler, etc. son parte de las relaciones que el humano establece con el mundo para la realización de sus fuerzas vitales.

Es en este proceso de transformación que los cuerpos reconstruyen la relación entre necesidad, sensaciones y existencia apropiándose, de maneras particulares, de los objetos reales sensibles a su alrededor. Los objetos de sus impulsos son objetos de goce independientes de él, pero el propio humano es también un objeto: materialidad con capacidades e impulsos condicionados y limitados que conforman, en su conjunto, las fuerzas vitales del hombre. (Scribano, 2013)

En tales circunstancias, el cuerpo constituye la primera conexión con el mundo y el medio a través del cual los seres humanos transforman el entorno para la consecución de sus fines produciendo así, su vida material.

A través de esta relación entre sensaciones, necesidades y existencia, Scribano explica que la sensibilidad humana es la que impulsa a los hombres a modificar la naturaleza para la satisfacción de sus necesidades y es el goce de los objetos que construyó para tales propósitos, lo que permite reproducir la energía corporal que construye sociedades y nuevas necesidades de orden más complejo. En palabras del propio Scribano: “La actividad como autoafirmación del hombre conecta pasión y apropiación de lo “natural” e intersubjetividad con la co-presencia corporal en lo social.”

Dado que las necesidades van cambiando, las formas económicas dentro de las cuales los hombres producen, consumen e intercambian, son también transitorias e históricamente condicionadas. La transformación del mundo para la subsistencia del hombre, es decir, el trabajo mediante el cual los seres humanos satisfacen sus necesidades es también un proceso de transformación de los hombres, es decir, de

concepción marxista del movimiento, éste puede implicar cambios no sólo en la forma sino también del contenido en el objeto; un cambio de contenido en el objeto puede significar la reformulación de sus leyes de funcionamiento y transformación. (...) Sin embargo, el movimiento permanente del objeto no implica la negación de la legalidad, de lo regular y en esta medida se abre la posibilidad de teorización, pero de una teorización capaz de entrever los desarrollos potenciales del objeto” (de la Garza, 1983: 178-179)

sus propios cuerpos. La historia de la humanidad, como ya se ha explicado, hace referencia a la historia hecha cuerpo y a la historia de cómo han sido hechos esos cuerpos.

La actividad humana que constituye la autoafirmación práctica del hombre a través de la apropiación del mundo conforma un proceso histórico en el que los sentidos y las sensibilidades también se transforman, no sólo debido a los procesos en los que se transforma aquello que ciertamente puede ser voluntariamente transformado, sino también por efecto de aquello que queda sujeto a la contingencia y a la incertidumbre dada la limitación de las capacidades humanas. (Scribano, 2013: 52)

Tal y como quedó expresado en párrafos anteriores en relación con las teorías de Bourdieu y Elias, los procesos de larga duración de transformación de lo social se encarnan en los sentidos a través de las prácticas históricamente situadas. Bajo esta lógica, la historia de los sentidos se modifica en correspondencia con la historia de las relaciones de producción.

Los procesos productivos sociales y materiales remiten a los diferentes usos sociales de los medios de producción que, en su sentido más amplio, abarcan no solo la actividad económica sino también el lenguaje y la diversidad de mecanismos de comunicación, así como las expresiones artísticas apegadas a determinadas formas y convenciones que son históricas y sociales. En efecto, la transformación de las técnicas de producción implica la formación de modos de hacer y de pensar insertos en un constante proceso de aprendizaje que, a su vez, hace posible el surgimiento de nuevas ideas y de nuevos medios de transmisión de las mismas. Como advierte Raymond Williams, tanto el lenguaje como la significación son elementos indisolubles del proceso material, involucrados permanentemente en los procesos de producción y de reproducción de la realidad. Los efectos totales de la experiencia vivida, las representaciones de lo real y lo ideal y los modos de asumir al mundo configuran lo que los individuos piensan y sienten, es decir, establecen la manera en la que este conjunto de elementos forman el modo de vida de una sociedad.

En este mismo sentido, Paolo Virno señala que “(...) una parte significativa de los así llamados “medios de producción” consiste, efectivamente, en técnicas y

procedimientos comunicativos”. (Virno, 2008: 59) Tanto las facultades cognitivas como las comunicativas son recursos productivos; capacidades humanas, aptitudes intelectuales que junto con las aptitudes físicas que residen en el cuerpo conforman la potencia para producir, que en el capitalismo asumirá su condición como fuerza de trabajo. (Virno, 2008: 84). Es justamente este conjunto de facultades que existen como potencia lo que está sujeto a la oferta y la demanda en el sistema capitalista. La potencia es aquello inseparable de la existencia del cuerpo que contiene aquella energía que existe como posibilidad, como potencia no realizada: “El cuerpo viviente se convierte en objeto a gobernar no tanto por su valor intrínseco, sino porque es el sustrato de la única cosa que verdaderamente importa: la fuerza de trabajo como suma de las más diversas facultades humanas (potencia de hablar, de pensar, de recordar, de actuar, etcétera.)” (Virno, 2008: 87). Fuerza de trabajo que en el capitalismo ha asumido la forma de mercancía.

Es por esta razón que el cuerpo es objeto de innumerables y diferenciadas estrategias de control. Mismas que se manifiestan en la conformación histórica del vínculo entre sensaciones, necesidades y existencia. En efecto, una de las características del carácter cognitivo-afectivo de la interrelación entre individuos en el sistema capitalista es que con la expropiación de la fuerza de trabajo se establecen formas específicas (elevadas a la categoría de imperativos) de experimentación del goce, el disfrute y la pasión; formas basadas en la reducción de los hombres a sus más estrictas necesidades vitales.

Marx analiza la existencia de determinados intereses contrapuestos -encarnados en la lucha de clases entre los que poseen los medios de producción y los que se ven obligados a vender su fuerza de trabajo- y las características de formas específicas de dominación como resultado de una división particular del trabajo que sustenta un modo de producción concreto, el del sistema económico capitalista.

Si como se ha dicho, el cuerpo es producción social -como lo son sus emociones-, las determinaciones sociales que en el capitalismo lo configuran han hecho que esta materialidad sea valorizada como mercancía, al tiempo que el placer cobra el estatus de norma moral convirtiéndose, a su vez, en motor para la mercantilización de la

vida. Una dialéctica moral -que pone en juego el ascetismo, la renuncia y la abstención por un lado, y el lujo, el derroche y el desenfreno por otro, regula las prácticas de ahorro y consumo que sustentan el capitalismo, es decir, que condicionan las sensaciones, sus satisfactores, el disfrute y la abstinencia. (Scribano, 2013: 52)

Esta regulación sistemática de las emociones responde a la necesidad de, en palabras de Scribano, configurar un conjunto de *mecanismos de soportabilidad social*¹⁵ y una *economía política de la moral*¹⁶ que posibilitan la “naturalización”, aceptación e incorporación de la apropiación del “(...) otro como sustrato de mi goce”. (Scribano, 2013: 52)

Scribano explica este proceso de apropiación del otro como la historia del condicionamiento de los cuerpos para asegurar la reproducción y extracción de las energías corporales con la finalidad de producir plusvalor. La expropiación de la vida involucra los recursos naturales y la fuerza de trabajo que no puede escindirse del cuerpo ni de las emociones de quienes encarnan la potencia para reproducir el capital.

La producción de lo social es producción social de los cuerpos. El cuerpo es el instrumento privilegiado para la producción y reproducción de las condiciones de vida. En tanto instrumento, el cuerpo es medio de producción cuya materialidad es, a su vez, constantemente modelada para hacer de la expropiación de sus energías vitales un proceso eficiente para la reproducción del capital; “La expropiación de las energías es la base de la regulación sistemática de las sensaciones: la vida es pura disciplina fabril hecha carne.” (Scribano, 2013: 51)

Al respecto, Damiano y Antón señalan que en el capitalismo “(...) el cuerpo adquiere un atributo adicional: aparece como el sustrato de una fuerza, una energía que puede ser transformada en *fuerza de trabajo* tan pronto estén dadas ciertas relaciones sociales de producción.” (Antón y Damiano, 2010: 26)

¹⁵ Estos mecanismos normalizan las sensaciones, regulan las emociones y uniforman los sentimientos con la intención de neutralizar toda forma de organización autónoma.

¹⁶ Scribano define este concepto como un tipo de moral paradójica que oscila entre el ahorro ascético y el despilfarro como estructura de una vida enajenada.

La fuerza de trabajo aparece como la mercancía que, como dirá el propio Marx, sólo toma cuerpo en la carne y la sangre del hombre. Esta constituye la circunstancia de posibilidad de la creación de riqueza material en el capitalismo caracterizado por la explotación de la energía corporal a condición del disciplinamiento y la autoacción.

El cuerpo es potencia en disputa; energía que ha de ser apropiada y regulada para asegurar el funcionamiento del sistema en su conjunto. En estas condiciones, aquella pasión que impulsa al hombre a apropiarse de los objetos de goce para su reproducción material se ve reducida a “(...) fuerza material transformada en recurso, recursos humanos para una clase.” (Antón y Damiano, 2010: 32). La explotación de la fuerza de trabajo es explotación de la energía corporal para la creación capitalista de riqueza material. Así, cuando se hace referencia al condicionamiento capitalista del cuerpo y de las emociones de lo que se habla es de la expropiación de las energías corporales e incluso de la expropiación misma de la capacidad de indignación (Antón y Damiano, 2010: 30) que conlleva la asimilación de diversos mecanismos represivos incorporados a través de los procesos de socialización históricamente institucionalizados.

“Todo ser social es un cuerpo que en ciertas condiciones de “operación” dadas las características actuales del capital y la extracción del “plus de operación” de dichos cuerpos, se constituye en el centro de la expropiación, que es en primer lugar de índole orgánica y luego, “locus” insubstancial de subjetividades posibles.” (Scribano, 2012-2013: 208)

De allí que las luchas comiencen en el cuerpo. Así como las condiciones sociales determinan ciertos mecanismos de control, establecen ciertas posibilidades de desarrollo de las subjetividades, disponen de la energía corporal y alteran la percepción de lo posible y lo deseable, la potencia del cuerpo también se manifiesta en su resistencia a continuar reproduciendo el conjunto de relaciones sociales de las cuales es objeto de dominación. Disciplinamiento e insubordinación se confrontan en el propio cuerpo convirtiéndolo en el territorio donde se libra una batalla interna determinada por las condiciones objetivas del orden social. Habitar el cuerpo desde la subjetividad y sentir en las entrañas el malestar originado por la tensión que existe

entre dominación y resistencia explica porqué el cuerpo puede ser entendido como expresión viva de procesos de enfrentamiento social. (Antón y Damiano, 2010)

De tal manera, en su interior, el cuerpo encierra un campo de batalla al mismo tiempo que es territorio en disputa. Para la reproducción del capital han de ser incorporados el conjunto de disposiciones que posibilitan controlar el instrumento más importante en la transformación del mundo: el cuerpo. La dimensión potencial de la existencia humana, es decir, la actividad genérica de producir es energía encarnada, potencial que es objeto de goce en disputa que, en tanto que trabajo aún no realizado, es posibilidad para la conformación de relaciones sociales desconocidas, mismas que pueden ser detonadas en el intento de los individuos por recuperar el control sobre la energía que sus cuerpos contienen y con ello, la posibilidad de realizar ciertas acciones y de establecer modos de relacionarse diferentes. (Antón y Damiano, 2010: 34-36) “El descontento es la fuerza viva en los cuerpos de otras relaciones sociales posibles, del pasado, del presente o el futuro, que han sido derrotadas o que son propuestas de otros ordenamientos sociales pensados como posibles y por ello deseados.” (Antón y Damiano, 2010: 33)

Inserto en un entramado de relaciones sociales, el cuerpo forma parte de una totalidad que trasciende la identidad subjetiva individual; son relaciones que no se controlan, pero en las cuales se actúa. La evolución de los modos de producción lleva implícitas formas de opresión y de lucha particulares, mismas que se van transformando con el paso del tiempo conformando así, una realidad histórica en la que se establecen determinadas alianzas y relaciones conflictuales.

El cuerpo es, por tanto, un instrumento que hace observable las relaciones de poder caracterizadas en el sistema capitalista no solo por el ejercicio de voluntades ajenas que someten la actividad de los cuerpos sino, como señala el filósofo Byung – Chul Han (2014), por la asimilación de la coerción externa como condición para la realización personal. En otras palabras: en el capitalismo contemporáneo, la explotación ajena da lugar al rendimiento de la autoexplotación voluntaria.

Pensado como energía encarnada y como el medio a través del cual se interactúa, se expresan emociones y se transforma la sociedad, el cuerpo es potencia: posibilidad

de acción y de cambio. Visto como archivo de la experiencia individual, el cuerpo es registro de subjetividades, de vivencias encarnadas que constituyen el locus del orden y el conflicto; el espacio aquel en el que ocurre la configuración de sensibilidades como parte del largo proceso de apropiación unilateral y diferencial de las capacidades de los cuerpos. Finalmente, entendido como recurso de sentido, el cuerpo puede nombrarse a sí mismo partiendo de su propia experiencia.

CONSTRUCTOR SOCIAL DEL MUNDO Y CONSTRUCCIÓN SOCIAL: LOS DESAFÍOS DEL CUERPO

¿De dónde viene la necesidad de trocar lo inseguro de la riqueza que se da en la ambivalencia por lo confiable de la limitación que viene con la univocidad?

Bolívar Echeverría

Distintos postulados teóricos han sido desarrollados con la finalidad de establecer qué es *cuerpo*. Con este objetivo se ha abordado el carácter histórico del conocimiento científico al definir el contexto en el que emerge el renovado interés al respecto. Una primera conclusión sobre este asunto es que la construcción del cuerpo como objeto de estudio sociológico está atravesada por dos características definitorias: la de ser encarnación de lo social y al mismo tiempo, la de ser posibilidad de transformación y realización del conjunto de capacidades humanas, es decir, la de ser constructor social del mundo.

Cuando se señala que el cuerpo es encarnación de lo social se alude al carácter histórico de su conformación, al proceso de incorporación de disposiciones y en general, a lo que el cuerpo aprende e internaliza en interacción con otros cuerpos. Por otra parte, al hacer referencia al cuerpo como posibilidad de transformación lo que se pretende es enfatizar en el potencial del cuerpo para generar cambios. Ambas dimensiones conforman cuerpos socializados que solo a partir del establecimiento de ciertas convenciones y regularidades pueden modificar las relaciones que los caracterizan.

Dicha interrelación no podría quedar expresada de mejor manera que cuando se atiende al surgimiento de los movimientos sociales que definieron el contexto de emergencia del cuerpo¹⁷. A reserva de ahondar más adelante sobre este asunto, estos

¹⁷ Como ha sido explicado, el renovado interés por el tema del cuerpo aparece en el marco de los movimientos sociales contraculturales, sin embargo, en el caso de México, en particular, los estudios realizados que pretenden comprender las causas de su reciente preponderancia en la academia, aunque incipientes, plantean que una probable explicación está relacionada con el contexto de incertidumbre actual y sus repercusiones en el ámbito personal. En este apartado se hará hincapié

movimientos sociales, en lo general, son muestra de las formas en las que los cuerpos en protesta se oponen a diversas expresiones de dominación, a reproducir el orden establecido o bien, a continuar con el papel que les ha sido asignado para el funcionamiento óptimo de dicho orden en un intento por ir más allá de las sujeciones y condiciones preestablecidas para el desarrollo de sus capacidades.

En razón de lo anterior, una segunda conclusión advierte que los movimientos sociales no solo permiten entender el interés del conocimiento científico por redescubrir al cuerpo, sino que estas expresiones de cambio social son, en sí mismas, herramientas que ofrecen la posibilidad de comprender al cuerpo en términos de las relaciones de dominación y resistencia que los atraviesan. En otras palabras, el estudio de la relación entre cuerpo y protesta social hace observable, por una parte, las múltiples determinaciones biológicas, sociales y psicológicas que determinan el actuar de los cuerpos y, por otra, el malestar social.

De tal manera, el cuerpo se presenta como resultante y expresión viva de procesos de enfrentamiento social *develando*¹⁸ el conjunto de relaciones de poder en las cuales está inmerso. Así, al tiempo que el cuerpo permite observar dichas relaciones, el cuerpo también se vuelve observable. En palabras de Antón y Damiano, “(...) un modo de comenzar a hacer observable los cuerpos es registrar en ellos los modos diversos en que se expresa la disconformidad con el orden social, la disconformidad con parte de las relaciones sociales que ese cuerpo viabiliza.” (Antón y Damiano, 2010: 33)

Ahora bien, en este intento por construir al cuerpo como categoría sociológica aparece una nueva consideración. Se ha dicho ya que las capacidades humanas, cuya

en el aspecto vinculado con el surgimiento de dichos movimientos sociales y posteriormente, se abordará con mayor profundidad en las condiciones actuales del proceso de individualización.

¹⁸ A partir de las reflexiones de Gisela Cantarazo, develar se entiende como un esfuerzo constante por atender a lo posible no para descubrir o describir los límites finitos de un objeto, sino como un proceso para comprender la potencialidad del cuerpo, lo cual implica la renovación del propio potencial del pensamiento y de las palabras. Es decir, develar no supone simplemente un recuento o “una suma de actos *sidos*, sino una *potencia de ser* o en otros términos, un ser como potencia”. (Cantarazo, 2012)

realización es solo posible a partir del cuerpo, comprenden tanto las aptitudes físicas como las técnicas de comunicación y las facultades cognitivas. Estas capacidades, en su conjunto, constituyen lo que se ha denominado *potencia*. Potencia de actuar, de sentir, de recordar y también de pensar. Esto es efectivamente lo que ha hecho el cuerpo: pensarse a sí mismo, construirse en correspondencia con ciertas ideas predominantes que solo pueden ser transformadas a través la interacción social.

Las relaciones de dominación y resistencia que se propone tornar visibles por medio del estudio del vínculo entre cuerpo y protesta social también permiten problematizar, en más de un sentido, la interrelación entre transformación social y desarrollo del conocimiento científico. Sobre este último aspecto, se ha dicho ya que uno de los temas recurrentes en el estudio sociológico del cuerpo es aquel relacionado con la intención de disolver el dualismo cartesiano que subordina el cuerpo a la mente, atribuyéndole al primero una carga negativa dada la vulnerabilidad de la materialidad corporal con respecto a la racionalidad que se piensa a sí misma, infalible. Este pensamiento dicotómico ha traído importantes consecuencias para la ciencia y para las formas de vivir la experiencia corporal reduciendo al cuerpo a objeto valorizado, principalmente, en función de su productividad y utilidad.

Siguiendo la estrategia de pensar las representaciones del cuerpo a la par de las transformaciones en los procesos de producción, se pueden identificar algunos efectos surgidos a partir de esta concepción dualista del cuerpo que permitirán plantear más adelante una tercera conclusión.

La separación teórica del cuerpo en dualismos es correlativa al desarrollo histórico de los procesos de producción. Un primer rompimiento que ha alterado las experiencias corporales se ubica en el momento en el que el trabajo manual se disocia del trabajo intelectual. La dominación intelectual del conjunto del proceso de trabajo que derivó en la mecanización de la producción, supuso el aislamiento de la fuerza del cuerpo biológico con respecto al ejercicio pleno de su voluntad, es decir, de su capacidad de decidir sobre sus condiciones de trabajo. Despojado de otros medios y

escindido de las fuerzas intelectuales de producción, el cuerpo dejó de ser productor para convertirse en *cuerpo productivo* en un proceso de apropiación, por parte del mercado, de los productos de su trabajo y del propio cuerpo, ahora completamente mercantilizado. (Guéry, 1975)

El virtuosismo de los movimientos, el saber-hacer o como el propio Descartes lo llamó, refiriéndose al trabajo del *luthier*; ese “tener la inteligencia en los dedos” dio paso a la producción en serie que demandaba cuerpos que se asemejasen en su funcionamiento a la precisión de la máquina para ser explotados con mayor provecho. (Guéry, 1975: 45) La habilidad manual se convirtió en obstáculo para el racionalismo aplicado; la mano se separó de la mente porque la ansiada productividad solo podía lograrse a condición del empobrecimiento de las facultades humanas racionalmente organizadas para la repetición compulsiva de una misma tarea. En este mismo sentido, a decir de Rodrigo Díaz Cruz, uno de los resultados del dualismo cartesiano corresponde a la administración científica de los movimientos del cuerpo coordinados al compás del reloj y a la velocidad de la línea de ensamblaje. (Díaz Cruz, 2012: 55) Así, el cuerpo quedó reducido a máquina productiva.

Mediante el aislamiento de la fuerza corporal, pensada en términos de la capacidad de ser efectivamente explotada a través de la racionalización de sus movimientos y del cálculo de su productividad, el desarrollo de la ciencia y de la técnica, por una parte, restringieron el potencial del cuerpo reduciéndolo a una valoración de sí mismo que es directamente proporcional a la optimización de su dimensión biológica para los fines del capital y por otra, lograron extender sus posibilidades en el espacio y en el tiempo. Paradójicamente, las limitaciones que le son impuestas al cuerpo operan al tiempo que se amplían sus alcances.

Un ejemplo importante a considerar en lo concerniente a las representaciones del cuerpo en las sociedades occidentales es el discurso biomédico el cual se limita al tratamiento de las enfermedades y no al cuidado y atención de los enfermos. Incluso esta representación del cuerpo como máquina queda evidenciada cuando se recurre a

la metáfora que propone entender el cuerpo de las mujeres como si fuese una fábrica para la reproducción de la especie. La obsolescencia por la que la materialidad del cuerpo ha sido y sigue siendo condenado y aborrecido¹⁹ trae como resultado la idea de que procesos biológicos, como la menopausia, son el umbral que anuncia la fecha de caducidad del cuerpo femenino valorado culturalmente por su capacidad reproductiva, lo cual equivale a asumir esta experiencia de las mujeres como la liquidación o el cierre de la fábrica materna. (Díaz Cruz, 2012: 55)

En conclusión, lo que se observa es que, como resultado del desarrollo de la historia moderna occidental dominada por el capitalismo, el dualismo como abstracción se ha materializado en la conformación de los cuerpos y en sus representaciones a través de una doble escisión que ha ocurrido progresivamente: la de “los cuerpos que *hacen*” con respecto a “los cuerpos que *piensan*” (reforzada por una valoración social predominante del trabajo intelectual), y otra que tiene lugar en el corazón mismo del propio cuerpo dividido en dos: la máquina biológica y la mente racional.

Como señala Adrián Cangi “Cierto es que la grieta no se elige, se lleva dentro.” (Cangi, 2011: 25) y será justamente la internalización del pensamiento dicotómico que define al cuerpo, la que en la imposición de la productividad como deber moral, incite al cuerpo a “entrar en razón”. De tal forma, “La máquina pura, una vez denunciadas y condenadas la ociosidad y la pereza como encarnación del mal social, trabaja libre de las escorias de la subjetividad.” (Deleule, 1975: 81)

Las ideas hasta aquí planteadas remiten al problema político de disciplinamiento del cuerpo productivo (Guéry, 1975), el cual como ya se ha dicho, implica la apropiación de las capacidades humanas, la manipulación de la voluntad de los cuerpos y el despojo del fruto de su trabajo en tanto elementos que conforman la energía que mantiene en funcionamiento al sistema económico capitalista en su conjunto.

¹⁹ Esta relación de amor/odio hacia el cuerpo será retomada más adelante cuando se establezcan las características de las problemáticas actuales del cuerpo en relación con el desarrollo tecnológico.

Tratándose de la *encarnación de la potencia para producir*, dadas las características del sistema capitalista, el cuerpo se erige como materialidad que ha de ser apropiada para extraer de él su *productividad en potencia*. Como locus del orden y el conflicto, el cuerpo es el espacio en el que la experiencia individual en sociedad genera sentimientos de descontento o de aceptación de los imperativos sociales. El cuerpo se presenta así, como un territorio en disputa que alberga en su interior un conflicto entre el orden establecido y la capacidad de transformación de sí mismo y de sus condiciones de vida.

Los movimientos sociales que enmarcan la emergencia del cuerpo como categoría central de análisis son expresión de esta lucha interna entre la capacidad de autodeterminación del cuerpo y las imposiciones del capital contextualizada en un ambiente de explotación y normalización. La relación dialéctica entre dominación y resistencia queda de manifiesto cuando se observa que la experiencia del cuerpo está determinada por un conflicto entre los intentos por apropiarse de él con la finalidad de explotar su potencia para producir y las intenciones del propio cuerpo de liberarse de los mecanismos coercitivos que pretenden moldearlo con este propósito.

Dicho lo anterior se puede plantear una conclusión más. El desarrollo histórico de la racionalidad científica y de las fuerzas productivas muestra que esta representación dualista del cuerpo no sólo expresa el intento por dominarlo y moldearlo para hacer de las energías que encarna simple recurso productivo, sino que existe otro proceso de dominación (sin el cual no podría explicarse el primero) al que el cuerpo también se resiste: el de su aprehensión teórica. En este sentido, los conflictos en defensa del derecho a actuar de maneras diferentes son también expresión del conflicto surgido de la necesidad de pensar al cuerpo desde otras perspectivas.

Categorías, conceptos y postulados teóricos conforman marcos de observación contruidos para aproximarse a la realidad. Sin embargo, el intento por someter el cuerpo al lenguaje mediante la abstracción cae rendido ante la potencia del propio cuerpo, es decir, ante su posibilidad de *ser*. En ese proceso constante de realización

de sus capacidades, la fragilidad de la abstracción queda al descubierto. La posibilidad que encarna el *ser* materializada en el accionar de los cuerpos oscila, pues, entre la aprehensión y lo impredecible.

Al respecto Cangi indica que

“ (...) en la historia de la filosofía se dice que el cuerpo escapa a cualquier reflexión, debido a que –como mixto de fuerzas, sensaciones y pasiones- no hay en éste ni totalidad ni unidad sintética a priori. De este modo el cuerpo escapa a cualquier representación estable y a cualquier identidad.” (Cangi, 2011: 12)

Es por esto que cuando se pretende comprenderlo, el primer desafío a enfrentar es aceptar que en el constante devenir de la existencia humana, tratar de establecer una concepción única y acabada del cuerpo equivale a delimitar su potencial. La racionalidad que pretende encauzar “(...) la potencia indefinida de las fuerzas irracionales (...)” (Deleule, 1975: 74) en acciones productivas, es la misma que busca precisar al cuerpo mediante la contraposición de aspectos cuya correlación ha de ser develada. Es su definición, a partir de la distinción de categorías dicotómicas aparentemente opuestas y las ideas de que estas no solo son autónomas sino también abismalmente antagónicas o que juntas conforman una *unidad*²⁰, la que no permite plantear la cuestión de la ambigüedad de la noción misma de cuerpo.

Las dicotomías del pensamiento y la pretensión de disolverlas es, en este sentido, una estrategia más del actuar del cuerpo para mostrar su capacidad de transformación mediante el pensamiento y la reflexión de sí mismo. La ciencia es también expresión

²⁰ En el siguiente capítulo se desarrolla el concepto de unidad desde la sociología del conflicto en Simmel. Sin embargo, es pertinente apuntar que en la crítica que desde este momento se plantea con respecto a la pretendida identificación plena de la realidad con el concepto subyace un cuestionamiento más profundo. Este cuestionamiento gira en torno a la cosificación y homogeneización del cuerpo y de las diferencias con propósitos de conmensurabilidad y equivalencia formal que traen como consecuencia no solo la anulación de las particularidades o la reducción y cuantificación de lo humano en términos de valor, sino también un rechazo desde el pensamiento racional a la diferencia, la ambigüedad y la contradicción.

de la potencia del cuerpo que en tanto construcción social, está siempre en constante transformación.

La frontera del cuerpo delimitada por la piel “(...) es una envolvente finita que contiene lo infinito (...)”. (Cangi, 2011: 13) y será en el desenvolvimiento interminable de sus pliegues que quedará evidenciado que solo un cuerpo experimentado puede ser real (Cangi, 2011: 17). Es mediante la acción que el cuerpo da cuenta de la capacidad del despliegue de sus fuerzas. “El cuerpo – nos dice Serresse conoce en la exposición al mundo, en la más intensa actividad.” (Cangi, 2011: 11) Así pues, las limitaciones de la teoría quedan al descubierto frente a la radicalidad de la experiencia (Parrini, 2012: 29). Dualismos teóricos que se difuminan hasta desvanecerse en el accionar de los cuerpos.

La mano que palpa, el ojo que escruta y la razón que indaga pretenden captar al cuerpo; capturarlo como lo haría una cámara fotográfica que retrata un momento y lo congela en el tiempo y en el espacio o bien, como quien pretende apresar aquello que se persigue y que opone resistencia. Pero el cuerpo no permanece estático, no se queda quieto. El cuerpo aunque parezca que está en reposo, es siempre energía en movimiento. Incluso un cuerpo inerte es posibilidad de algo más. Contrario a lo que afirma Juan Carlos Marín (Marín, 1996 citado en Antón y Damiano, 2010: 24), la muerte de un cuerpo no es la muerte de un conjunto de relaciones sociales. Y para sostener este dicho, baste pensar en los ídolos populares, los héroes nacionales, los desaparecidos, los presos políticos o en las consecuencias políticas, económicas y sociales de los así llamados “daños colaterales” de la guerra contra el narcotráfico en México. Se trata de cuerpos enaltecidos cuyo valor simbólico sigue engendrando la fuerza de los vivos. En este sentido, no parece casualidad que desde el sentido común, se sostenga la idea de que las personas mueren cuando ya nadie las recuerda.

Paradójicamente, será esta misma característica la que se oponga a lo que podría interpretarse como una simple apología del cuerpo y la cual constituye una de las principales motivaciones de los actos de resistencia y subordinación: su ineluctable

fragilidad.²¹ El aspecto trágico del cuerpo le impone ciertas condiciones a su aspecto dinámico. A la exaltación de su capacidad de goce, de ser instrumento polivalente de acción y de creación, catalizador o espejo de las relaciones sociales, medio de liberación individual y colectiva, etc. se le presenta de manera inevitable su temporalidad, su deterioro y su precariedad (Bernard, 1980: 13) y, sin embargo, serán las formas del dolor y los modos del padecer los que abran la experiencia corporal a la existencia y a los aprendizajes más inesperados; “Nacer: exponer lo endeble a lo áspero, lo tibio a lo helado, lo blando a lo duro y lo tierno a la violencia; eso es lo que significa conocer.” (Serres, 2011: 43)

En el intento por definirlo, el cuerpo se alcanza a observar entre luces y sombras. Mediante representaciones y abstracciones, la capacidad de pensamiento de los cuerpos clasifica y distingue lo incognoscible. En este sentido, la propuesta consiste en “Hacer de cierta escasez un desafío para la reflexión” atendiendo a “(...) una racionalidad consciente de sus límites, pero también de sus potencialidades para comprender, vincular y conocer.” (Parrini, 2012: 19-20)

Este problema teórico da cuenta de un problema político. La teoría sociológica, el conocimiento y la ciencia, en general, recurren a distinciones para comprender la realidad. La distinción no es en sí misma un inconveniente, pero pensar que la dualidad refleja componentes de la realidad separados y jerarquizados *a priori*, sí. El obstáculo se presenta cuando dichas distinciones convierten a las contrapartes en meros resultados, epifenómenos o productos. Es por esto que lo que resulta conveniente es especificar las relaciones de poder que caracterizan al cuerpo no para ceñirlo a una definición, sino para hacerlo observable y adentrarse en una exploración

²¹ Sobre este asunto es importante mencionar que Adrián Scribano (2001) explica que la exposición mantenida al dolor no sólo puede generar sentimientos de insatisfacción que se traduzcan en acciones organizadas de protesta, sino que también puede darse una combinación entre parálisis, reproducción y olvido. Como parte de la economía política de las emociones, una pérdida de sensibilidad ante el dolor puede devenir en lógica de la contención social. Al respecto, a partir de los estudios sobre acción colectiva, en el siguiente capítulo se retomarán estas y otras ideas para explicar las posibilidades y limitaciones del actuar de los cuerpos dada la red global de conflictos que los atraviesa, su relación con el repliegue sobre sí mismo y lo que Valerio Rocco define como estrategia de la retirada.

de lo posible recurriendo a la dualidad como recurso metodológico y no como realidad ontológica.

Retomando el eje fundamental de las reflexiones que conforman este apartado, se observa otra característica importante de la relación entre cuerpo y movimientos sociales. Si se atiende al hecho de que fue justamente con el “debilitamiento” del movimiento obrero cuando el tema del cuerpo cobra relevancia en el ámbito académico, se comprenderá la relación entre la emergencia de nuevas perspectivas de análisis y el surgimiento de los así llamados “nuevos movimientos sociales”, como el feminismo y la revolución sexual, en los que el cuerpo reivindica su posibilidad de no ser solo materia prima útil en términos de producción de plusvalor, sino también posibilidad de autoafirmación.

Es a través del cuerpo como se experimentan la dominación y la resistencia, por eso no es casualidad que el cuerpo como objeto de estudio haya aparecido en el contexto del movimiento contracultural que pugnaba por la construcción de identidades y formas de vida alternativas. Tampoco parece casual que en esos años, las reflexiones foucaultianas comenzaran a tener más influencia en la investigación y en los nuevos movimientos sociales que se daban principalmente fuera de la fábrica. Esta situación repercutió en el incremento de las luchas feministas y de los movimientos de género en el terreno de la reproducción, los cuales, a su vez, influyeron en el reposicionamiento del cuerpo, en la redefinición de la noción de poder y en la conjunción cuerpo-poder.

Será Foucault el que introduzca la categoría de *poder disciplinario* definido como “(...) una modalidad mediante la cual el poder político y los poderes en general logran, en última instancia, tocar los cuerpos, aferrarse a ellos, tomar en cuenta los gestos, los comportamientos, los hábitos, las palabras (...)” (Foucault, 2005: 51). Una captura del cuerpo y del comportamiento del individuo, desde la perspectiva foucaultiana, no se caracteriza solo por la sustracción del producto de su actividad o de una parte de sus tiempos, sino que implica una captura total y exhaustiva que despliega el poder dentro de los cuerpos como una ley interna y eficaz haciendo que la disciplina sea convertida en hábito (Foucault, 2005).

Es así como, ante la aparición de nuevas reivindicaciones sociales, emergerá la necesidad de replantear las estrategias políticas y los términos en los que se propone desarrollar la crítica al capitalismo. Como se ha señalado con anterioridad, no es que el cuerpo no estuviese presente como categoría y materialidad fundamental para comprender las demandas en contra de la explotación fabril, por el contrario, es en la experiencia de dominación en donde surge la rebelión del cuerpo, pero sí será en este momento histórico en el que se empiecen a proponer nuevas dimensiones analíticas para repensar al cuerpo como elemento de las fuerzas productivas y reproductivas del orden social.

Asimismo, los efectos de los medios masivos de comunicación y de la sociedad de consumo pondrán de manifiesto las transformaciones sociales aparejadas a estos fenómenos y la pertinencia de renovar el marxismo atendiendo a otra de las dimensiones del capitalismo, la de la cultura que lo potencia.

Será en la década de los sesenta cuando surja el *materialismo cultural* de Raymond Williams en un intento por reformular y ampliar el análisis marxista del capitalismo para abordar la cultura como un espacio relevante de lucha.

La acepción de *cultura* como todo un modo de vida le permitirá a Williams desarrollar una crítica a la totalidad del sistema social. El objetivo que el marxismo cultural se propone quedará expuesto de la siguiente manera:

“Creo que el sistema de significados y valores que genera la sociedad capitalista tiene que ser derrotado en lo general y en lo particular, a través de un complejo trabajo intelectual y educativo continuo. (...) tenemos que aprender y enseñarnos unos a otros las conexiones que existen entre una formación política y una económica y, tal vez lo más difícil, entre una formación educativa y una de sentimientos y de relaciones, que son nuestros recursos más inmediatos en cualquier forma de lucha.” (Williams, 1975: 75-76 citado en Cevalco, 2003: 145)

Así, la centralidad del lenguaje y la comunicación como fuerzas sociales transformadoras permitió comprender que “Las decisiones sociales sobre la cultura afectan todo un modo de vida y funcionan como una articulación de los valores que

serán privilegiados y de los grupos que tendrán acceso a la producción de esos valores en función de sus intereses.” (Cevasco, 2003: 137)

En relación con lo expuesto hasta el momento, resulta interesante y pertinente abordar el proyecto político de intervención cultural de Williams porque lo que en esos momentos estaba en juego no solo era la definición de las condiciones que sostenían al capitalismo, en términos de la apropiación del mercado de los productos de la cultura, sino un debate teórico sobre lo que el concepto mismo de cultura significaba. En este sentido, los planteamientos desarrollados en torno a la definición de cuerpo se adscriben a la propuesta de Williams:

“No es una disputa terminológica, la de encontrar la mot juste para abarcar definitivamente la práctica: el impulso de la obra de Williams es justamente demostrar que los términos con los que trabajamos implican una definición de personas en el mundo y configuran un registro de la formación de su significado, una historia de las reacciones de conflictos y las modificaciones históricas. Explicitar significados es explicar de qué lado de los conflictos nos colocamos.” (Cevasco, 2003: 150)

La importancia de este asunto no es menor ya que como señala Foucault, los modos de decir se encuentran en estrecha correspondencia con los modos de ver. La definición prefigura el futuro de los cuerpos. En todo caso, no se trata de que el poder de una voluntad ajena -la del observador- someta la acción de los cuerpos a los fines perseguidos en nombre de la ciencia. Sino que el observador mismo asuma su postura política y se posicione, desde el reconocimiento de sus limitaciones, como aquel que mediante la elaboración de estrategias teóricas intenta observar y visibilizar el clamor de ciertas existencias en conflicto.

Esta es otra estrategia de lucha. Una trincheras más desde la que el cuerpo se reafirma como una fuerza que nos obliga y nos posibilita pensar y construir conocimiento. Conocimiento nacido no solo de la lucha, sino en la lucha. La potencia del presente que encuentra en el pasado -tanto en la tradición teórica como en la memoria conformada por el recuerdo de las experiencias vividas- la fuerza para pensar en un futuro posible.

Si la propia razón advierte sobre la imposibilidad de comprender el cuerpo a cabalidad, ¿por qué aferrarse al desafío de tratar de descifrar al cuerpo? En respuesta Michel Serres dirá que “El corazón nos empuja allí donde nos negamos a ir con todo nuestro juicio.” (Serres, 2011: 62)

Capítulo 2

CUERPO A CUERPO: CONFLICTOS EN POTENCIA

Desde la perspectiva que en este trabajo se propone y con base en la recapitulación teórica desarrollada en el capítulo anterior, las dicotomías que caracterizan el pensamiento moderno se entienden como categorías analíticas que son útiles para la generación de conocimiento en tanto permiten hacer comparaciones y establecer relaciones. Asimismo, se reconoce que estos dualismos determinan, en cierto modo, la representación social que existe sobre el cuerpo y que por la misma razón, resulta fundamental entender que en este trabajo, las categorías duales no se asumen como expresiones extremistas o excluyentes que se identifiquen con lo real ni con elementos radicalmente opuestos, sino que se abordan como recursos para comprender la riqueza y lo paradójico del dinamismo de la realidad social.

Esta perspectiva resulta pertinente bajo el entendido de que el cuerpo está permanentemente en transformación; el cuerpo *es*, siente y actúa a partir de su relación con el mundo en un continuo proceso de *incorporación* del saber social que se manifiesta en sus decisiones, en las acciones que realiza y en su capacidad de incidir y crear al mundo:

“La vida no puede fijarse en una descripción que inmovilice su poder de cambio y devenir. O en otras palabras, la vida no se define por lo que es, sino por lo que puede ser, por el poder de un cuerpo de afectar y ser afectado, de multiplicar sus conexiones, de crear nuevas relaciones, de aumentar su capacidad de actuar.”

(Giorgi y Rodríguez, 2007: 22)

Se ha asumido, pues, el desafío de pensar al cuerpo recurriendo a la dualidad como recurso metodológico bajo el supuesto de que la distinción no implica una rivalidad ontológica. Asimismo, se rechaza la intención de intentar “disolver” las dicotomías ya que esto supondría que la finalidad es la de eliminar aquello que sostiene el vínculo entre los dualismos en lugar de explicar el conjunto de relaciones que subyacen a esta tensión.

Hacer observable la correlación entre abstracciones teóricas (Beldevere, 2012) es parte de esta investigación que busca establecer un vínculo analítico entre cuerpo y protesta social sobre la base del reconocimiento de la mutua determinación que existe entre aspectos que, como expresiones de relaciones de poder históricamente situadas, establecen prioridades y separan elementos.

La propuesta consiste en una crítica en términos de posibilidad de interpretación de lo mismo, de manera distinta. Si se atiende a las alternativas expuestas, se observa que frente al desafío de pensar al cuerpo existen diferentes miradas, aproximaciones y posicionamientos. En este sentido, esta estrategia teórica no busca constreñir el potencial del cuerpo en una definición única, sino aceptar la multiplicidad de puntos de vista desde los cuales se puede observar una incesante interrogación. Tal y como señalan Giorgi y Rodríguez a propósito de Deleuze: “Se trata de una diferencia sin conceptos, una diferencia en sí que se resiste a la especificación conceptual, porque lo diferente se relaciona con lo diferente antes de ser reconducido hacia lo Mismo por un acto de representación.” (Giorgi y Rodríguez, 2007: 19)

Si se reconoce que el cuerpo constituye en sí mismo un proceso dinámico que incide en el mundo circundante y que es, a la vez, condicionado por este último, no puede decirse que exista una definición ahistórica y única del cuerpo, por el contrario, se reconoce que existen diversas formas de abordarlo y de categorizarlo que convienen a determinados problemas de investigación y a sus objetivos.

Asumir la ambivalencia del cuerpo implica el reconocimiento de que, lo que pareciera ser el primer obstáculo para su comprensión: “(...) la absoluta familiaridad que con él se establece desde el inicio de nuestras vidas.” (Antón y Damiano, 2010: 23), así como el pensamiento dual que recurre a lo paradójico, no son impedimentos para la potencia del cuerpo, sino oportunidades para su comprensión. No se pretende distanciarse del cuerpo para hacer de este un *objeto*²² de estudio, sino que, en

²² “(...) en contraste con el cuerpo como “objeto de las ciencias” (...) desde el pensamiento fenomenológico se asume la perspectiva del así llamado “cuerpo vivido”. (...) El cuerpo de la

coincidencia con Peter Sloterdijk, lo que se advierte es que no se trata tanto de un asunto de distancia correcta como de proximidad correcta ya que, como dirá, Chantal Maillard, el *reconocimiento*²³ implica, justamente, proximidad y semejanza. (Maillard, 2013: 38)

Será el recurso interpretativo al que recurre Georg Simmel el que permitirá caracterizar la experiencia del cuerpo en algunos eventos de protesta ocurridos en México, valiéndose de la tensión que caracteriza la dualidad, la reciprocidad entre principios de ordenamiento y el juego de sombras en el que se mueve la abstracción como forma de ocultamiento y revelación, bajo el supuesto de que no queda más que explorar “(...) la contigüidad imposible entre las series de las palabras y los cuerpos, entre el lenguaje y la vida.” (Giorgi y Rodríguez, 2007: 29)

Desde el pensamiento relacional de Simmel los fenómenos sociales se definen como acciones recíprocas caracterizadas por la tensión y la relación que “(...) no se resuelve ni en un polo ni en otro, sino que se afectan y determinan mutuamente.” (Salvi, 2011: 177). Justamente el énfasis en el concepto de relación que explica José Antonio Pardo permite comprender que “(...) la determinación propia del cuerpo no sería ni la materia ni la forma, sino la relación entre una y otra.” (Pardo, 2012: 31)

Sobre la base de las ideas anteriores se propone observar el dinamismo y el continuo devenir de lo social a partir de tres figuras analíticas: dualidad, antagonismo y

experiencia vital humana ofrece la doble cara de la relación sujeto/objeto como una dualidad indiscernible entre lo sintiente y lo sentido. (...) El cuerpo vivido no es un objeto o al menos no es un objeto más dentro de los objetos del mundo, sino el punto de partida de toda objetivación.” (Bourdin, 2012: 76-77)

²³ El concepto de reconocimiento al que se hace referencia corresponde a la teoría de Axel Honneth. Es pertinente indicar que para este autor el reconocimiento es condición fundamental de la autorrealización humana ya que el ser humano sólo se constituye como tal en interacción con otros seres humanos (Honneth, 2010: 31). Honneth argumenta que la creciente orientación de la filosofía política de dejar de utilizar conceptos como distribución equitativa o igualdad de bienes y enfatizar en otros como la dignidad y el reconocimiento corresponde a un aumento de la sensibilidad moral que se ha hecho consciente del valor político de la experiencia del menosprecio social y cultural al entender que, el reconocimiento de la dignidad de personas y grupos constituye el elemento esencial del concepto de justicia (Honneth, 2010: 9-12).

ambivalencia. A partir de los supuestos teóricos simmelianos, Valentina Salvi propone y define estas figuras de la siguiente manera:

1. La *dualidad* o la forma simple de la reciprocidad hace referencia a la idea sencilla de convivencia y coexistencia; dos mundos paralelos que establecen un fenómeno de enlace, por ejemplo, la fidelidad/infidelidad; la soledad entendida como una acción recíproca en la cual el mundo social está presente y la confianza que representa una posición intermedia entre saber y no saber.
2. El *antagonismo* o común contrariedad de dos elementos remite a la común oposición de dos aspectos diferenciados, sin embargo, no significa rechazo o repulsión entre estos sino una mutua determinación de las partes. El antagonismo es una figura relacional en la que, al mismo tiempo, se atraen y repelen fuerzas disociadoras y asociativas. Ejemplos de antagonismo son la lucha, la libertad, la subordinación y la resistencia y el adorno que expresa tanto el deseo de agradar a otros como el anhelo de sobresalir dentro de un colectivo.
3. La *ambivalencia* o dos posibilidades opuestas representa otro modo de pensar la reciprocidad de los fenómenos de enlace. Esta refiere al hecho paradójico de algo que puede hacerse notar estando ausente; supone la coexistencia de dos elementos: uno presente y otro que está latente como germen o posibilidad. (Salvi, 2011: 179-185)

En conclusión, el pensamiento relacional simmeliano se presenta como una opción que no busca separar, fragmentar o priorizar ciertas dimensiones de la realidad social ni establecer relaciones de causa y efecto, sino dar cuenta del dinamismo y la contingencia que caracteriza el actuar de los cuerpos, es decir, su *potencial de devenir*²⁴ no únicamente como “(...) potencia, sino como la realización incalculable de esa potencia”. (Mier, 2009)

²⁴ Potencial de devenir refiere al hecho de que “Nunca sabemos a priori lo que un cuerpo es capaz de hacer.” Bajo el supuesto de que la vida es una totalidad abierta, inacabada e incompleta, Giorgi y Rodríguez señalan que el *potencial de devenir* subsiste bajo la forma de promesas y posibilidades de

2.1 CONFLICTO DESDE EL PENSAMIENTO DUALISTA SIMMELIANO

La categoría de *conflicto* propuesta en esta investigación parte de la caracterización general de la sociología del antagonismo en Georg Simmel construida sobre la base de su pensamiento de tipo dualista. Como se ha podido observar a lo largo del presente trabajo, y de acuerdo a los propósitos del mismo, la importancia de recuperar la obra de Simmel no se reduce a sus aportaciones al análisis del conflicto, sino que el dualismo que caracteriza la propuesta teórica simmeliana también resulta fundamental para el abordaje del estudio sociológico del cuerpo dado el debate que se ha suscitado, entre algunos estudiosos del tema, cuya finalidad ha sido la de “superar”, “descolocar” o bien, “disolver” las dicotomías que atraviesan el pensamiento moderno (acción/estructura, razón/emoción, naturaleza/sociedad, individual/social, cuerpo/mente, etc.). En este sentido, Simmel parece ofrecer una salida viable a esta encrucijada que pone en tensión la realidad frente a los conceptos que pretenden analizarla.

Georg Simmel define el conflicto como una de las *formas de socialización*²⁵ que constituyen el acontecer social. Independientemente de sus efectos sucesivos o inmediatos, la relevancia sociológica de esta acción recíproca reside en su capacidad de generar o modificar comunidades de intereses y organizaciones sociales.

En tanto que el conflicto no puede reducirse a un solo elemento, Simmel lo entiende como una determinación mutua entre los contrarios. Se trata de elementos diferenciados que pueden operar de manera negativa o destructiva entre sí, pero no sobre la globalidad de la relación; “(...) nada de lo que, entre los individuos, puede

vida traicionadas o no cumplidas por la historia esperando ser realizadas. (Giorgi y Rodríguez, 2007: 22-23)

²⁵ Simmel (1986) señala que una forma de socialización consiste en una acción recíproca entre individuos en la que se ejerce una influencia mutua. Los instintos, fines, motivos e intereses hacen que el hombre se ponga en convivencia conformando, en palabras de Simmel, un cuerpo orgánico en el que tiene lugar un cambio mutuo de energías. Mediados por una correlación de circunstancias, los individuos crean acciones conjuntas que constituyen una unidad, es decir, una sociedad entendida como la suma y sublimación de incontables contribuciones individuales.

ser negativo, dañino o disgregador tiene necesariamente que tener el mismo efecto en la sociedad en su conjunto.” (Simmel, 2013: 19).

El antagonismo es solo uno de los factores que permiten la socialización, se necesita también de determinado sentimiento de benevolencia que contrarreste la hostilidad para constituir una unidad, así lo explica Simmel al señalar que: “Cuando el conflicto busca la muerte del otro, el elemento creador de unidad queda completamente destruido, pero basta una limitación de la violencia, una mínima consideración del otro, para que se dé un momento de socialización, aunque sólo sea por contención.” (Simmel, 2013: 26)

La unidad no sólo depende de los factores unitarios sino también de los dualistas; es la síntesis de estos elementos contrarios la que la constituye como tal. El conflicto supone la existencia de una interacción entre opuestos que coexiste con otros elementos que, en su conjunto, son constitutivos de cualquier relación social; el conflicto es, pues, un medio para conservar dicha relación, es decir, una vía hacia la unidad.

Bajo esta perspectiva, “(...) el conflicto representa el elemento positivo por cuanto teje, desde la negatividad, una unidad que sólo conceptualmente, pero no en los hechos, es disyuntiva.” (Simmel, 2013: 18). Sobre este punto es importante aclarar y enfatizar en algunas cuestiones que conforman el pensamiento dualista que subyace a la teoría sociológica de Simmel.

El presupuesto epistemológico de la propuesta simmeliana tiene como fundamento la idea de que sin la existencia de movimientos tanto convergentes como divergentes, la sociedad no sería más que una “reunión” que “(...) no solo no existe en los hechos sino que no encarnaría ningún auténtico proceso vital (...)” permaneciendo ajena a todo cambio y a toda evolución (Simmel, 2013: 18). De manera tal que “La vida es, para Simmel, una “fluctuosa agitación” de contrarios siempre en precario equilibrio.” (Molina, 2013: 15).

Dicha unión en la lucha se puede constatar empíricamente si se atiende, por ejemplo, a la contienda jurídica. La coexistencia del principio de lucha con el de unión se

observa en el común sometimiento de la ley: las partes “(...) constituyen una unidad en la medida en que reconocen y acatan, aunque sus intereses sean opuestos, unas normas que los unen y obligan.” (Simmel, 2013: 35)

En los hechos, se da constantemente el encuentro entre energías repulsivas y cooperativas, sin embargo para Simmel, el entendimiento humano, al no poder comprender directamente la acción conjunta de distintas energías –tanto las que atraen como las que repelen-, tiende a separar los elementos en una variedad de formas de relación distinguibles. Al respecto Simmel señala que “Aunque el análisis científico se detiene en las unidades elementales para estudiar su capacidad de unión, dichas unidades no operan aisladas.” En seguida concluye:

“Seguramente, en lo que estamos abocados a representar como sentimientos mezclados, como yuxtaposiciones de varias pulsiones, como convergencia de impresiones opuestas, habrá unidad efectiva, pero nuestro entendimiento no alcanza a ver la estructura de esa unidad y acaba reconstruyéndola como el resultado de elementos múltiples.” (Simmel, 2013: 22-23)

Con base en lo anterior, se puede observar otro de los sustentos de la propuesta sociológica de Simmel y de su sociología del antagonismo: el reconocimiento de la inconmensurabilidad de la realidad.

Simmel apunta que el verdadero acontecer está constituido por una serie de procesos microscópicos: “Los pasos infinitamente pequeños crean la conexión de la unidad histórica; las acciones recíprocas de persona a persona, poco apreciables, establecen la conexión de la unidad social” (Simmel, 1986: 30). Así, la sociedad se define como producto de un número inmenso de formas de relación y de acción entre los hombres que se ofrecen en cantidad incalculable. La sociedad es el concepto general abstracto que abarca la suma de formas de socialización. Siguiendo esta lógica, Simmel define que, tanto las formas puras de socialización -indiferentes respecto a su realización en el tiempo y el espacio- como las múltiples maneras en que ellas se expresan empíricamente, conforman el objeto de estudio de la sociología.

Por lo tanto, como lo señala el propio Simmel, el hecho de que en el plano empírico ocurran un sinnúmero de relaciones momentáneas o duraderas, conscientes o

inconscientes, efímeras o fecundas entre las personas, no significa que todas estas situaciones prácticas no requieran y no puedan ser objeto de comprensión teórica. Será mediante la abstracción que Simmel construya el objeto de estudio propio de su teoría sociológica: las formas puras de socialización.

Haciendo referencia a Simmel, Gil Villegas señala que las formas puras de socialización son “(...) algo fijo y estático, mientras que la vida es una corriente en constante fluidez y dinamismo.” (Gil Villegas, 2007: 27). Dada la transformación constante de la vida real, las formas no pueden reproducir sus propiedades aunque estas sean creaciones de la energía incesante de la vida misma.

Para Simmel, la forma pura no se distingue del fenómeno real, sin embargo, su importancia radica en que permite designar, en el plano teórico, los elementos que se desea separar, pero que en los hechos, constituyen una realidad unitaria. En este sentido, Luis Guerrero, a propósito del pensamiento de Nietzsche, define el cuerpo como un lugar “(...) dotado de una multiplicidad compleja de fuerzas que a veces promueven la paz y otras la guerra.” (Guerrero, 2012: 40), es decir, el cuerpo es definido como un campo de fuerzas en las que se contraponen una compleja pluralidad de impulsos.

En la obra simmeliana, la tensión entre los elementos que se provocan mutua repulsión es al mismo tiempo un acto de reciprocidad porque permite establecer un enlace. Esta afirmación se sostiene cuando el propio Simmel, como ya quedó indicado, menciona que ni la forma pura se distingue del fenómeno real, ni los elementos que constituyen la realidad operan de manera separada. Hay una “aparente”, por decirlo de alguna manera, oposición entre la abstracción teórica y lo real y entre los diferentes elementos que conforman la realidad misma. Así Simmel, por una parte, advierte la inconmensurabilidad de lo real cuando señala que las formas puras son creaciones de la vida y, sin embargo, son incapaces de abarcarla dado su dinamismo y, por otra, revela la dualidad de su pensamiento al indicar que la teoría busca separar para analizar algo que en la realidad opera como unidad.

Como se puede apreciar, el conflicto para Simmel es constitutivo de la sociedad. La tensión o antagonismo entre contrarios es elemento central de su sociología en tanto

condición propia de la existencia humana y de la propia experiencia del ser. Toda interacción entre fuerzas de atracción y repulsión, armonía y disonancia, asociación y lucha, simpatía y antipatía conforma el contenido de lo social. Una unidad histórica, en términos de Simmel, no puede generarse o mantenerse si no es a condición de la coexistencia de las tendencias conflictivas y las energías creadoras de dicha unidad.

Teniendo como punto inicial las consideraciones simmelianas hasta aquí esbozadas, el objetivo de esta investigación se centrará en un tipo de conflicto determinado, mismo que será definido a partir de la revisión de algunas ideas importantes relacionadas con los estudios sociológicos sobre acción colectiva, movimientos y protesta social.

2.2. Conflicto en el marco de los estudios sobre acción colectiva

“Si es cierto que la incertidumbre caracteriza nuestra existencia en este mundo, si el hombre, pues, como ser social es siempre a la vez histórico, entonces el conflicto significa la gran esperanza de una superación digna y racional de la vida en sociedad.”

Ralf Dahrendorf

Simmel no aborda la historicidad del conflicto, sin embargo, una de sus aportaciones más importantes, en términos de esta investigación, es que tanto el conflicto como las energías positivas, son condición de existencia de lo social. Ahora bien, aun cuando esta pulsión hacia el conflicto se presenta como una característica común entre los individuos, las causas del mismo, sus circunstancias, su desarrollo y sus motivaciones conforman una serie de particularidades condicionadas sociohistóricamente.

En el marco de los estudios sobre acción colectiva, Alberto Melucci señala que la importancia del conflicto reside en que este es un elemento central que permite discutir las acciones colectivas y especialmente la conformación de los movimientos sociales (Scribano, 2003: 117).

Conflicto para Melucci se define como la oposición entre dos (o más) actores que compiten por los mismos recursos a los que se les atribuye un valor; “Es de la distribución de estos recursos (fundamentales en una sociedad) de lo que se ocupa el sistema político, y es respecto a los mismos que se forman conflictos de naturaleza antagónica y nacen ciertas formas de acción colectiva.” (Melucci, 1995: 4). Asimismo, como lo señala Adrián Scribano “Los recursos pueden ser de carácter material y/o simbólico y las valoraciones no tienen porqué ser evaluadas de la misma manera.” (Scribano, 2005: 8)

La importancia en Melucci de analizar, en términos históricos, el conflicto en relación con la acción colectiva se puede observar en su crítica hacia las aportaciones teóricas desarrolladas para el estudio de los movimientos sociales.

Frente al debate en relación a los nuevos y antiguos movimientos sociales, Melucci sostiene que más allá de distinguir si los movimientos surgidos a partir de la década de los setenta son nuevos o no, lo que el momento histórico de la época y sus manifestaciones expresan es la necesidad de repensar las categorías, conceptos y teorías de los movimientos sociales desarrollados hasta el momento para dar cuenta de su pertinencia o su caducidad (Melucci, 1998).

En Melucci, al igual que en Simmel, hay un reconocimiento de la incapacidad de abarcar la realidad en su totalidad. De tal suerte que Melucci advierte que las conductas empíricas no pueden ser reducidas a ninguna de las categorías analíticas que su teoría de la acción colectiva propone. De ahí la necesidad de enfatizar que la acción colectiva se sitúa siempre en el espacio y el tiempo de una sociedad concreta.

Para explicar la definición de acción colectiva propuesta por Melucci, es importante, en principio, desarrollar las críticas que plantea sobre las aportaciones teóricas al respecto. A reserva de ahondar más adelante sobre las reflexiones acerca de las diferencias entre “nuevos” y “antiguos” movimientos sociales, otra de las distinciones a partir de las cuales Melucci analiza las propuestas teóricas sobre acción colectiva es aquella relacionada con las alternativas de aislamiento/solidaridad y estructura/motivación.

Melucci identifica dos dualismos existentes en las teorías de los movimientos sociales que le anteceden. El primero de estos dualismos refiere, por un lado, a las teorías del comportamiento colectivo y de la sociedad de masas, y por el otro, a aquellas propuestas derivadas del marxismo. Este dualismo que distingue entre teorías del aislacionismo y modelos de solidaridad, respectivamente, impidieron, según Melucci, un entendimiento de la acción colectiva como sistema constituido tanto por relaciones y recursos internos como externos.

Mientras las teorías del aislacionismo centraron su atención en una definición del conflicto como patología o marginalidad, para los modelos de solidaridad la acción colectiva era resultado de la expresión de creencias e intereses compartidos dentro de una situación estructural común.

El segundo dualismo que observa Melucci se da en términos de estructura y motivación. A grandes rasgos, se puede señalar que el primero define la acción colectiva como un producto de la lógica del sistema, es decir, del contexto socioeconómico y el segundo, explica que la acción colectiva surge como resultado de creencias personales enfatizando en el papel de la ideología y los valores. Así, para Melucci, las teorías estructurales basadas en el análisis de sistemas se centran en el *porqué* de los movimientos sociales, mientras que las teorías que trabajan con un modelo de movilización de recursos se interesan en *cómo* un movimiento se establece y mantiene su estructura, es decir, por la acción colectiva concreta y los actores implicados. Ambas propuestas no son incompatibles entre sí.

Más allá de que los movimientos pueden ser considerados como consecuencias de las contradicciones estructurales del sistema o como una mera expresión de creencias, los movimientos, en tanto formas particulares de la acción colectiva, son construcciones sociales (Melucci, 1999). Frente al énfasis que se coloca ya sea en las intenciones y motivaciones de los actores o bien, en el determinismo estructural, Melucci plantea que la acción colectiva es una construcción social que pone en tensión la relación entre la intencionalidad de los actores y el *campo de oportunidades y restricciones* en el que se inscribe la acción.

En relación con el campo de oportunidades melucciano, cabe mencionar que Bárcena, Ibarra y Zubiaga explican que la estructura de oportunidad política (EOP) “(...) es más favorable allí donde las instituciones políticas proporcionen múltiples espacios para plantear reivindicaciones, las elites estén divididas, la represión es débil y existan canales sólidamente establecidos por donde encauzar eficazmente las reivindicaciones.” (Bárcena, Ibarra y Zubiaga, 1998: 38)

A partir de los planteamientos de Peter Eisinger, Doug Mc Adam apunta que la estructura de oportunidades políticas se define como “(...) <<el grado en el que es probable que los grupos sean capaces de acceder al poder y manipular el sistema político>>.” (Mc Adam, 1998: 89). Esta categoría resulta relevante ya que ayuda a explicar la variación en la conducta de disturbio, es decir, la incidencia de la protesta.

Sin embargo, es importante tener en cuenta la plasticidad del concepto dada la expansión y contracción de las oportunidades políticas mismas.

Es al interior de un campo de oportunidades y restricciones específico que las intenciones pensadas por actores individuales producen la acción colectiva. Es por esto que “Para Melucci, las creencias y motivaciones de los actores no son productos meramente subjetivos, sino que se forman al interior de un sistema de relaciones sociales.” (Chihu y López, 2007: 131)

La *acción colectiva*, en términos de Melucci, es “construida” gracias a una inversión organizativa que implica una interacción de objetivos, recursos y obstáculos, así como una orientación intencional que se establece dentro de un sistema de oportunidades y acciones. (Melucci, 1999: 10). Desde este ángulo, las aportaciones de Melucci resultan fundamentales porque permiten dar cuenta de cómo “La acción colectiva se manifiesta en toda su potencialidad estructuradora entretejiendo acción individual, red de conflictos preexistentes y evento identitario común.” (Scribano, 2005: 18)

De lo anterior se concluye que la acción colectiva está conformada por las metas de la acción construidas por los actores sociales en un determinado contexto, los instrumentos utilizados y el medio en donde ocurre la acción.

El elemento que la teoría de la acción colectiva melucciana propone para mostrar la interrelación entre estructura y motivación está relacionado con el modo en que los movimientos definen su acción; la organización de los actores resulta de gran importancia para entender las orientaciones de la acción, las oportunidades y al mismo tiempo, las constricciones sistémicas.

Siguiendo sus planteamientos acerca de la acción colectiva como construcción social, Melucci menciona, en relación con los *actores colectivos*, que

“Los individuos, actuando conjuntamente, construyen su acción mediante inversiones “organizadas”; esto es, definen en términos cognoscitivos, afectivos y relacionales para darle sentido al “estar juntos” y a los fines que persiguen. Cada vez que observamos a un número de individuos actuando colectivamente

nos confrontamos con lo que llamo un sistema de acción multipolar. Los eventos en los que actúan colectivamente los individuos combinan diferentes orientaciones, involucran múltiples actores e implican un sistema de oportunidades y restricciones que moldean sus relaciones.” (Melucci, 1999: 14)

Dentro del conjunto de fenómenos colectivos (como la delincuencia, las reivindicaciones organizadas y los comportamientos de masas), los *movimientos sociales* son una de las formas específicas de acción colectiva. Los movimientos sociales son sistemas de acción que cuentan con estructuras que, a su vez, son construidas por objetivos, creencias, decisiones e intercambios que operan simultáneamente en un campo sistémico.

Melucci define la especificidad de los movimientos sociales a partir de tres condiciones a saber: estar basados en la solidaridad, desarrollar un conflicto y romper con los límites del sistema en que ocurre la acción. La *solidaridad* es la capacidad de los actores de reconocerse a sí mismos y de ser reconocidos como miembros del mismo sistema de relaciones sociales. La *presencia del conflicto* alude, como ya se mencionó, a una situación en la cual dos adversarios se encuentran en oposición sobre un objeto común, en un campo disputado por ambos. Al respecto, es importante indicar que aunque “La acción colectiva es siempre el fruto de una tensión que disturba el equilibrio del sistema social” (Melucci, 1999: 2), sin embargo, Melucci también observa que no todos los fenómenos colectivos surgen del conflicto; existen otros que emergen mediante el consenso sobre las reglas para administrar los recursos que son valorados por los actores implicados.

Finalmente, la *ruptura de los límites del sistema* presupone la existencia de un comportamiento que tiende a traspasar las fronteras del sistema al que se orienta la acción, forzando a este último a ir más allá del rango de variaciones que su estructura -entendida como la suma de elementos y relaciones que la conforman- puede tolerar (Melucci, 1999: 17).

Para Melucci, el estudio de los movimientos sociales debe abocarse a comprender la amplia gama de procesos sociales, actores y formas de acción que permiten explicar el cómo y el porqué se logran conjuntar dichos procesos. Identificar sus

componentes, significados e indagar en los cambios que han sufrido sus diversas posiciones forma parte de la estrategia con la que este autor propone el abordaje teórico de los movimientos sociales.

Así, sobre la base de que el movimiento social es el punto de llegada y no el de partida, lo que en principio resulta necesario para la investigación de esta forma específica de acción colectiva, es descubrir la pluralidad de elementos analíticos (relaciones, orientaciones y significados) que permitan dar cuenta de la diversidad y complejidad inherente a la formación de actores y acciones colectivas (Melucci, 1999: 13-14). Al respecto, Casquete recuperando a Melucci explica que “Cualquiera que sea la unidad empírica observada (...) debe ser considerada como el resultado más que como el punto de partida del análisis; un proceso por explicar más que un dato asumido de forma aproblemática a priori.” (Casquete, 2001b)

Como ya quedaba indicado anteriormente, a partir del reconocimiento de las particularidades históricas que determinan los conflictos y las acciones colectivas, Melucci se cuestiona acerca de la pertinencia del uso de algunas categorías y teorías propuestas para el estudio de la acción colectiva dada la serie de transformaciones que caracterizan lo que él denomina como “sociedad compleja” (Melucci, 1999). En este sentido, Melucci pondrá a discusión la necesidad de entender e interpretar los movimientos sociales que tienen lugar a partir de la segunda mitad del siglo XX como fenómenos colectivos novedosos.

A partir de un diagnóstico diferenciado del contexto que enmarca las situaciones de conflicto, las propuestas de análisis que postulan alternativas para la investigación de la acción colectiva, en general y de los movimientos sociales y la protesta en particular, pueden dividirse, en términos esquemáticos y expositivos, en dos: las que defienden una perspectiva social de largo alcance y aquellas que sostienen que lo novedoso de las formas de acción colectiva reside en la serie de transformaciones estructurales del capitalismo avanzado aparejadas a una nueva orientación y significado de los movimientos sociales (Casquete, 2001a).

Identificado como uno de los principales teóricos de los así llamados “nuevos movimientos sociales”, Melucci señala que los múltiples conceptos con los cuales se

ha tratado de definir la sociedad contemporánea son un reflejo de la incertidumbre teórica surgida de la imposibilidad de seguir pensando en términos de sociedad capitalista o de sociedad industrial. Es por esta razón que, tomando en cuenta los conceptos acuñados de: sociedad postindustrial, postmaterial, compleja, de la información, etc., Melucci identifica algunas particularidades consensuadas sobre la base de investigaciones empíricas que permiten caracterizar -que no definir de manera general- el sistema social de la segunda mitad del siglo XX. Estas son:

- a) la importancia de la información como recurso que mediatiza las experiencias
- b) la planetarización del sistema en el cual la interdependencia global ha alcanzado todos los rincones del planeta redefiniendo cómo se viven y se perciben el espacio y el tiempo
- c) el hecho de que la información no pueda constituir por sí misma un recurso reflexivo
- d) el papel insustituible de la habilidad humana y su capacidad motivacional para percibir, ampliar y procesar la información. (Melucci, 1998: 361-365).

Al cambiar las características de la sociedad, los conflictos y las necesidades sociales de los individuos también suponen un cambio. Debido a la importancia de la información en el contexto de las sociedades complejas, “Los conflictos tienden a manifestarse en las áreas del sistema más directamente ligadas con la producción de recursos informativos y de comunicación” (Melucci, 1995: 5).

En sistemas con gran densidad de información, los conflictos manifiestan un desafío que altera los lenguajes y los códigos culturales porque la acción de los movimientos es en sí misma un mensaje. “Uno de los rasgos que caracteriza al «cambio de época» que atraviesa la sociedad contemporánea es el hecho de que el acceso al significado se convierte en el campo para nuevas formas de poder y de conflicto.” (Casquete, 2001b: 9)

La categoría analítica de “nuevos movimientos sociales” permite establecer que una de las diferencias con respecto a los “antiguos movimientos sociales” es que la estructura de dominación y desigualdad social que observa Melucci, está basada en la posibilidad no sólo de acceso sino también de desarrollo de las capacidades

necesarias para procesar la información; recurso estratégico que se ha vuelto definitorio no solo para la subsistencia de la sociedad, sino para el desarrollo de la identidad individual y, por tanto, para la diferenciación social.

Dicho recurso es accesible a los individuos en tanto condición para su funcionalización. Es a partir de las capacidades emotivas, cognitivas y corporales a nivel individual que se forma el sentido y también, donde se dan nuevas formas de dominación. La experiencia interior de los individuos, su identidad personal, el tiempo y el espacio de vida, la motivación y los códigos del actuar cotidiano caracterizan la distinción con respecto a los conflictos de la antigua sociedad industrial. (Berrío, 2006: 234)

La identidad individual y social ya no tiene como referente inmediato la distinción entre aquellos que poseen los medios de producción y los que no. La identidad es ahora un producto de la acción de los individuos que reivindican esta posibilidad de autorrealización;

“Para Melucci, la extensión del sistema de control social se manifiesta en la creciente regulación y manipulación de una serie de aspectos de la vida que eran tradicionalmente considerados privados (el cuerpo, la sexualidad, las relaciones afectivas), subjetivos (procesos cognitivos y emocionales, motivos, deseos) e incluso biológicos (la estructura del cerebro, el código genético, la capacidad reproductora). (...) Estos campos son progresivamente invadidos y regulados por el aparato tecnocientífico, las agencias de información y comunicación y los centros de decisión política. Ello motiva las demandas de autonomía que impulsan a los movimientos sociales: como reacción de resistencia a ese proceso de expansión de los sistemas de control social, los movimientos reivindican nuevos espacios sociales en los que sus seguidores se autorrealizan y construyen el significado de lo que son y lo que hacen” (Laraña, 1999: 156-159 citado en Berrío, 2006: 233-234)

En este contexto, las “(...) fuerzas resistentes que inventan contenidos y formas de acción no son otras que los movimientos sociales, entendidos como expresiones de un conflicto, como signos que anuncian mediante la palabra, cual «profetas del presente», una profunda mutación en la lógica y el funcionamiento de las sociedades

complejas”. (Casquete, 2001b: 9). Movimientos que, como ya se señaló, construyen nuevos espacios sociales dando cuenta de la capacidad reflexiva de los actores en la construcción de su identidad y de incidencia en la vida pública. En este mismo sentido, acerca de las posibilidades de los movimientos sociales de crear nuevas realidades y anticipar el porvenir Cadena-Roa señala que “(...) los movimientos sociales pueden ser vistos como “profetas del futuro” (Melucci, 1999), como signos o símbolos que revelan cuáles son las potencialidades de lo humano que se están activando y abriendo camino entre muchas otras potencialidades que se mantienen inertes.” (Cadena-Roa, 2016: 8)

La organización de los movimientos sociales se vuelve un fin en sí mismo por su importancia en la autorrealización de los actores que los conforman. Como lo señala Casquete, la *protesta* no es simplemente un medio de comunicación orientado a las autoridades o a la opinión pública, “(...) sino que son los propios participantes, y por extensión su comunidad de referencia, los destinatarios privilegiados de unos actos de protesta imprescindibles para mantener la cohesión de un grupo (...)” (Casquete, 2006: XVIII)

Melucci caracteriza este momento de transición, en el que los rasgos clásicos de la modernidad comienzan a perfilarse hacia una nueva fase social, como un contexto de incertidumbre que, a reserva de observar sus manifestaciones, lo que evidencia es la irreversibilidad de estos cambios y su capacidad de afectar simultáneamente a todo el planeta.

Desde el construccionismo melucciano, lo fundamental es comprender la interrelación entre las transformaciones estructurales y la subjetividad de los actores. En este sentido, el individuo deviene en proceso en constante construcción y redefinición. Es por esta razón que para Melucci lo que caracteriza y posibilita plantear una notable diferencia con respecto a los antiguos movimientos sociales es la primacía de la lucha relacionada con la identidad colectiva.

Justamente, la *identidad colectiva* es otro de los elementos que permite entender el cómo y el porqué de la acción. Esta refiere a una definición compartida por los actores sociales del campo de oportunidades y determinaciones sistémicas ofrecidas

a la acción colectiva. Al respecto Tejerina e Ibarra mencionan que “En un movimiento social la renegociación colectiva de identidad, intereses y normas individuales y colectivas de conducta no sólo es posible sino que constituye una práctica cotidiana.” (Tejerina e Ibarra, 1998: 16) La identidad colectiva es una construcción social porque está basada en una negociación continua que conforma un sistema complejo de intercambios y decisiones (Melucci, 1999: 10).

Identidad colectiva refiere al continuo proceso de construcción y redefinición de los miembros o grupos que forman un movimiento social, el cual está siempre en constante transformación y que, por tanto, no es ni unitario ni coherente (Tejerina, 1998). “Para Melucci una identidad colectiva <<es una definición interactiva y compartida, producida por varios individuos que interactúan y que hace referencia a las orientaciones de su acción, así como al ámbito de oportunidades y restricciones en el que tiene lugar su acción>>” (Melucci, 1989: 34 citado en Tejerina, 1998: 130-131).

La identidad colectiva ofrece a los actores los elementos necesarios para considerar costos y beneficios de la acción. No obstante, la identidad colectiva también implica un sentido de pertenencia a la comunidad que explica el compromiso emocional²⁶ que se requiere para la acción colectiva y que va más allá del simple cálculo racional de sus posibles consecuencias.

Como señala Scribano, la identidad colectiva es, a la vez, un proceso y un recurso. Además, el cálculo racional de los actores puede ser visto como un mecanismo que hace reflexiva la práctica, es decir, este proceso puede ser interpretado como un logro de la acción colectiva en tanto que implica un consenso sobre el diagnóstico de la situación y de las estrategias a seguir. (Scribano, 2003)

²⁶ Es importante recuperar la idea de *usos estratégicos de las emociones* y atender a la advertencia de Zárata quien menciona que “Un aspecto clave (en el estudio de movimientos sociales) es conectar los problemas personales a los asuntos públicos” (Zárata, 2012: 49). Por otra parte, también cabe recuperar el concepto de *esquemas emocionales* que refiere a los significados, recuerdos y recetas emocionales para la acción social; la memoria colectiva de las emociones que implica pasados emocionales compartidos.” (Zárata, 2012: 94) Justamente, las emociones compartidas permiten comprender un aspecto fundamental para la cohesión de un colectivo en lucha: la confianza.

La caracterización que hace Melucci de los “nuevos movimientos sociales” está fundamentada en el supuesto de que la identidad es una construcción social en la que los actores coordinan de manera consciente sus estrategias de ataque y defensa, al tiempo que crean y fortalecen los lazos que existen entre los miembros de la colectividad. Se trataría entonces de iniciativas colectivas autorreflexivas en las que “(...) la acción social es construida y activada por actores que recurren a bienes (limitados) ofrecidos por el medio ambiente dentro del cual interactúan.” (Chihu y López, 2007: 129).

Retomando los planteamientos de Simmel se pueden establecer coincidencias entre sus reflexiones y el pensamiento melucciano. El dualismo en Simmel se puede observar también en Melucci a través de sus definiciones tanto de conflicto, como de identidad colectiva. A partir de este último concepto es posible dar cuenta de cómo, al tiempo que el conflicto se define por el antagonismo, también posibilita el fortalecimiento del sentimiento de pertenencia a determinado grupo social. Es por esto que el conflicto en sí mismo engendra una dualidad: la de ataque y defensa.

Para Melucci, si en el contexto de las sociedades industriales los movimientos sociales eran fundamentalmente movimientos de clase que enarbolaban reivindicaciones relacionadas con la distribución de bienes materiales e incluso, pugnaban por la caída del sistema capitalista, los nuevos movimientos sociales enmarcados en el capitalismo avanzado se caracterizan, en lo primordial, por la lucha por la identidad.

Como lo señalan Chihu Amparán y López Gallegos: “Estos movimientos se encuentran asociados con un conjunto de creencias, símbolos, valores y significados relacionados con el sentimiento de pertenencia a un grupo social diferenciado, con la imagen que tienen los miembros de sí mismos y con nuevas atribuciones, socialmente construidas de significado de la vida cotidiana.” (Chihu y López, 2007: 141).

Justamente la importancia que ha cobrado la vida cotidiana, en especial, el ámbito privado, constituye otra de las diferencias entre los “antiguos” y los “nuevos movimientos sociales”. Ya no se trata sólo de un problema de distribución sino de problemáticas propias de la cotidianidad de los individuos.

Con respecto a este último punto, Melucci señala que el conflicto social frecuentemente puede afectar tanto el modo de producción como la vida cotidiana de las personas. Las motivaciones de los actores pueden responder tanto a orientaciones de tipo “económico”, calculando costos y beneficios, como también a la búsqueda de solidaridad e identidad que, a diferencia de otros bienes, no son mensurables y no pueden calcularse. Particularmente en el caso de los movimientos de los años ochenta, Melucci observa una concentración en las necesidades de autorrealización más que una confrontación con el sistema político y con el Estado (Melucci, 1999: 11-12).

Este giro hacia la intimidad, planteada como problema político, encuentra uno de sus orígenes en el movimiento **feminista** cuyo surgimiento también ha sido fundamental en la reflexión sobre el cuerpo desde las ciencias sociales.²⁷ Sin duda alguna, no sólo el feminismo, también la revolución sexual, la aparición de la píldora anticonceptiva, las manifestaciones en contra de la guerra, la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos, la proliferación en el uso de sustancias alucinógenas y las variadas manifestaciones culturales que se dieron durante la década de los sesenta, principalmente, son fenómenos que permiten entrelazar el análisis sobre conflicto, movimientos, protesta social y cuerpo.

Otra de las diferencias (que pueden ubicarse de manera general con la intención de caracterizar un tipo ideal de los “nuevos” y “antiguos” movimientos sociales), es su conformación social. La clase media europea del siglo XX, beneficiada del Estado de bienestar que se desempeña en el sector terciario de la producción es la

²⁷ A raíz de un ensayo publicado por Carol Hanisch a finales de la década de los sesenta del siglo pasado, la frase “lo personal es político” se popularizó teniendo gran impacto en el movimiento feminista de la época. En el texto se reivindica la capacidad de autoconciencia y de inserción política de las mujeres. Hanisch afirma que las soluciones a los conflictos que se viven a diario en la intimidad del hogar -lugar de discriminación de la mujer-, forzosamente deben ser solucionadas por medio de la acción colectiva ya que, contrario a lo que se pensaba, dichos conflictos no se deben a deficiencias personales, sino a la interiorización de estructuras patriarcales de dominación y desigualdad que permean la autopercepción de las mujeres y sus relaciones. Así, el hecho de exteriorizar y compartir los problemas que vivían al interior de sus hogares, les permitió identificar lo que tenían en común, politizándolas a través de una reflexión propia de sus condiciones de vida y de sus posibilidades de transformación, concluyendo así que su experiencia personal de exclusión respondía a un sistema político de opresión (Alda Facio, 2013).

protagonista de las nuevas movilizaciones, sin embargo, no por tratarse de miembros que puedan englobarse como pertenecientes a dicha clase, su lucha se da en defensa de intereses específicos; “Por el contrario, el medio ambiente, la igualdad entre géneros, la paz o la solidaridad con los desposeídos del planeta son todos ellos exponentes de bienes universales o públicos cuya consecución beneficiaría al género humano en su conjunto (...)” (Casquete, 2001 :195).

Tratándose de una nueva base social plural que se distingue por estar conformada por individuos sin ideologías claras, asociados sentimentalmente con grupos sociales diferenciados y que, además, se movilizan en respuesta a motivaciones de tipo cultural o simbólico, se puede apreciar, en este mismo sentido, una distinción en cuanto a los objetivos que se plantean los nuevos movimientos sociales.

El carácter “defensivo” de los nuevos movimientos se explica por la intención de los actores sociales de construir formas de vida más igualitarias no sólo en lo formal, sino en las prácticas concretas. El respeto por la diversidad y por la naturaleza, así como la apertura al diálogo son algunas de las reivindicaciones que caracterizan a los “nuevos movimientos sociales” que, desde la definición de Melucci, a diferencia de los “antiguos” ya no plantean alternativas antisistémicas.

Otro de los aspectos que también se considera para polemizar en torno a la continuidad o no de los movimientos sociales es aquel que refiere a las formas de acción. Teóricamente se proponen dos modos de participación política que se diferencian dependiendo de si se ajustan a las leyes que regulan la participación, como en el caso del voto, o no, como en las marchas, boicots, huelgas salvajes o actos de desobediencia civil (Casquete, 2001: 196-197).

Ante esta disyuntiva, Casquete propone la hipótesis de *la ampliación del repertorio de acción política* que explica que los actores sociales recurren tanto a formas no convencionales de participación como a las que sí lo son, de manera que ninguna se interpone con la otra, sino que por el contrario, ambas se complementan, cuestión que además, no es una característica propia de los nuevos movimientos sociales sino que esta ha sido una práctica reiterada en las estrategias de diversos movimientos sociales a lo largo del tiempo.

Por otra parte, Jeffrey Juris, Inés Pereira y Carles Feixa proponen llamar “novísimos movimientos sociales” a aquellos que, a diferencia de los “nuevos movimientos sociales”, se dan en la frontera entre el espacio físico y virtual al inicio del nuevo milenio. A través de este concepto, los autores subrayan las transformaciones y conflictos sociales asociados con la consolidación del capitalismo informacional.

“La base social de estos movimientos atraviesa generaciones, géneros, etnicidades y territorios. Su base espacial ya no es local o nacional, sino que se sitúa en un espacio globalmente entrelazado, como el sistema neoliberal al que se oponen estos movimientos. Sin embargo, su descentralización constituye un internacionalismo localizado (glocalidad). Los “novísimos movimientos sociales” enfatizan tanto las dimensiones económicas como culturales: sus reclamos básicos son económicos, pero ya no giran exclusivamente en torno al interés propio; también incluyen la solidaridad con quienes son marginados por la globalización. La lucha también se da en el terreno de las identidades culturales, subrayando el derecho a la diferencia. Al igual que los nuevos movimientos sociales, los repertorios de acción incluyen marchas y manifestaciones, pero los llamados a la acción se dan a través del internet, mientras que las marchas masivas y las acciones se articulan con múltiples formas de resistencia virtual. Aun así, los movimientos de la globalización alternativa implican varios rasgos clave que facilitan la participación de activistas más jóvenes. En primer lugar, se organizan en torno a redes informales que se ven facilitadas por las nuevas TICs. En segundo lugar, son globales en cuanto a su alcance geográfico y alcance temático, ya que los activistas vinculan cada vez más sus luchas arraigadas localmente con diversos movimientos en otros lugares. Finalmente, implican formas no tradicionales y altamente teatrales de protesta con la acción directa. Es característico que los activistas más jóvenes también se sientan atraídos por formas no convencionales de protesta de acción directa, incluyendo repertorios creativos, expresivos o violentos” (Juris, Pereira, Feixa, 2012: 27-28).

Para finalizar, resulta pertinente enfatizar que las caracterizaciones aquí planteadas acerca de las diferencias entre antiguos, nuevos y novísimos movimientos sociales de ninguna manera son resultado de una sucesión histórica de tipos diferenciados de

movimientos que presuponga la sustitución de un tipo de demandas, repertorios o características en general por otras. Como lo señala Honneth, “(...) en realidad, no se trata en gran parte sino de diferencias de matiz o de énfasis.” (Honneth, 2010: 40)

Una periodización de los objetivos de los movimientos sociales no significa que los movimientos sociales tradicionales sean ajenos a una finalidad como la de reconocimiento de una identidad personal o colectiva o que la distribución desigual de los recursos económicos sea un asunto superado, así como los movimientos tradicionales de fines del siglo XIX y principios del XX no se pueden reducir solamente a objetivos materiales o jurídicos. (Honneth, 2010)

No existe, pues, una contraposición histórica entre las reivindicaciones de los movimientos sociales. En este mismo sentido, la lucha por la distribución es al mismo tiempo una lucha por el reconocimiento. La valoración social de las aportaciones del individuo “(...) representa un conflicto alrededor de las jerarquías de valores socialmente institucionalizadas que regulan qué grupo social tiene derecho a exigir legítimamente –es decir, en función de su estatus y la apreciación de que disfruta- un cierto grado de bienes materiales.” (Honneth, 2010: 43)

“Necesidades materiales, necesidad simbólica de reconocimiento y necesidad ideológica o de compromiso.” (Zárate, 2012: 86) confluyen en la organización de las acciones colectivas en general.

Asimismo, es importante recalcar que desde las primeras movilizaciones obreras hasta la actualidad, ya sea por presencia o ausencia, en la acción colectiva el cuerpo ha sido siempre el soporte de la protesta social (Enguix, 2012). Sin embargo, “Aunque el cuerpo humano es un vehículo de toda protesta social, las preguntas analíticas suscitadas por el “cuerpo protestando” de las mujeres y los hombres han sido en gran medida descuidadas.” (Zárate, 2012: 75)

Los diferentes autores abordados en este apartado han aportado diferentes ideas que permiten entender las características que enmarcan las acciones colectivas. Melucci, particularmente, señala aspectos tales como la interconexión del mundo global, la información, la incertidumbre y la identidad como determinantes para la

comprensión de los movimientos sociales más recientes. También a partir de estas consideraciones, en el siguiente apartado se contextualizarán las problemáticas que enfrentan los cuerpos, así como los nuevos mecanismos del poder en el capitalismo contemporáneo.

2.3 Red global de conflictos

Con la finalidad de comprender la red de conflictos que condicionan el actuar de los cuerpos en la actualidad, se abordarán ciertos elementos determinantes en el ejercicio del poder vinculados con la serie de procesos que caracterizan la globalización.

Como advierte Anthony Giddens, este fenómeno no solo refiere a un solo proceso cuyos impactos sean principalmente de tipo económico; la globalización es política, tecnológica y cultural y está influida, sobre todo, por los cambios en los sistemas de comunicación. La globalización, dirá Giddens, “Es la manera en la que vivimos ahora.” (Giddens, 2007: 7-11)

Siguiendo el camino trazado en el apartado anterior, se advierte que los factores que posibilitan comprender la dinámica actual del capitalismo están directamente relacionados con el desarrollo de la ciencia y de las telecomunicaciones, así como con la información como nuevo recurso estratégico. Asimismo, la identidad, tanto personal como colectiva, será un elemento fundamental para comprender la relación entre las acciones colectivas y la red global de conflictos.

La globalización es un fenómeno que impacta el conjunto de la vida social. Los diferentes procesos del mundo global conllevan determinados riesgos y problemáticas aparejadas al avance tecnológico; la reinención de la tradición entremezclada con la ciencia tiene efectos en la reconfiguración de las identidades locales y de la identidad personal. (Giddens, 2007)

El desarrollo de la ciencia ha traído como consecuencia diversas transformaciones en la constitución de la materialidad de los cuerpos, sus experiencias de vida, sus relaciones, estrategias y los recursos de los que disponen para la realización de sus renovados ideales de vida. La libertad para elegir el estilo de vida propio es parte del proyecto de reconstrucción de la percepción del yo, de la identidad individual y del futuro personal que caracterizan el capitalismo contemporáneo.

En relación con la identidad personal, es importante recuperar los planteamientos de David Le Breton acerca de la representación del cuerpo en el pensamiento moderno como elemento de distinción y signo del individuo.

Para este autor uno de los elementos que permite comprender el origen de la concepción moderna del cuerpo refiere a lo que Durkheim en su momento nombró como *proceso de individualización*. Dicho proceso dio paso a una tendencia al repliegue sobre sí mismo, a la búsqueda de la autonomía, a la atomización de los sujetos y al distanciamiento respecto a los elementos culturales tradicionales. Asimismo y en concordancia con Simmel, Le Breton explica que este ascenso del individualismo como hecho estructurante implica, a su vez, un descubrimiento de sí mismo como individuo en el que el rostro es signo de singularidad (Le Breton, 1995: 20).

Le Breton señala que “(...) muchas sociedades no distinguen entre el hombre y el cuerpo como lo hace el modo dualista al que está tan acostumbrado la sociología occidental. En las sociedades tradicionales el cuerpo no se distingue de la persona.” (Le Breton, 1995: 8)

Otro de los factores que define la representación moderna del cuerpo puede ser comprendido a partir de tres rupturas a saber: la del sujeto con los otros, la del sujeto con el cosmos y la del individuo consigo mismo. Con base en diferentes investigaciones antropológicas, Le Breton afirma que la noción moderna de cuerpo es un efecto de la estructura individualista del campo social, una consecuencia de la ruptura de la solidaridad que mezcla la persona con la colectividad y con el cosmos a través de un tejido de correspondencias en el que el todo se sostiene (Le Breton, 1995: 15-16).

Por ejemplo, Pierre Beaucage recupera las aportaciones del etnólogo Tim Knab quien formuló la hipótesis de una *metáfora organizadora* de la cultura nahua. Esta metáfora única reduce el caos porque permite interrelacionar diversas experiencias de la vida cotidiana; “(...) en la tradición náhuat, el cuerpo es un microcosmos cuyos múltiples niveles de realidad, material e inmaterial, se relacionan al macrocosmos con los que mantiene una interacción constante.” (Beaucage, 2012: 212 y 214)

En relación con lo anterior, Muñiz señala que “Las variaciones culturales acerca de la construcción del cuerpo, así como la diversidad de las prácticas corporales, muestran la fragilidad de una noción del “cuerpo natural” e idealizado. El reconocimiento de dicha diversidad es el punto de partida para una crítica a las pretensiones de universalidad, la objetividad o el absolutismo moral.” (Muñiz, 2007: 4).

Le Breton concluye que “Las representaciones (...) y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y, dentro de esta última, de una definición de la persona. El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí misma. El cuerpo parece algo evidente, pero nada es, finalmente, más inaprensible que él. Nunca es dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural.” (Le Breton, 1995: 13-14)

Bryan Turner, siguiendo con el análisis de las distinciones entre las sociedades modernas y las que él denomina como premodernas, explica que en estas últimas el cuerpo es una superficie importante para el simbolismo público ya que en él se dejan ver marcas de condición social, posición familiar, afiliación tribal, edad, sexo y condición religiosa (Turner, 1994: 15).

Cabe señalar que no es que estas características no estén presentes de alguna manera en las sociedades modernas; sin embargo, actualmente el cuerpo no sólo muestra ciertas adscripciones del individuo sino que es, también y por sobre todo, crucial en la intención de mostrar bienestar y exhibir un determinado estilo de vida. Es decir, en las sociedades premodernas había una transformación ritual del cuerpo que indicaba el tránsito entre diferentes rangos sociales diferente a las modificaciones que se hacen en razón de intereses de tipo individualista en las sociedades modernas en las que “El comportamiento “externo”, visible, se convirtió en una expresión de la interioridad o totalidad del ser humano” (Elias, 1989: 101 citado en Díaz, 2012: 55).

En concordancia con lo descrito por Le Breton, Turner recupera a Nietzsche y la relación dialéctica que este último observó entre cultura y naturaleza. “Cada época en la historia de la evolución humana, por la que el Hombre transforma la naturaleza

en tecnología, es también un período en el que la naturaleza del Hombre se transforma. Entonces cada período da lugar a un ideal (físico) del Hombre, con un carácter especial que es también y simultáneamente un nuevo cuerpo.” (Turner, 1994: 21)

En este afán por controlar la vida, “La ciencia y la técnica, fieles a su proyecto de dominio del mundo, intentan con el mismo movimiento paradójico, al mismo tiempo, eliminar el cuerpo e imitarlo.” (Le Breton, 1995: 11). La idea del cuerpo como posesión llevada al extremo ha hecho que éste se vuelva “objeto puro de creación tecnocientífica” (Le Breton, 2007: 20). Por el hecho de ser entendido como lugar de diferenciación con respecto a los otros y al entorno, el cuerpo se asume como un objeto de posesión dissociado del sujeto, en el cual se ejerce una voluntad de dominio y la demanda de una constante reelaboración de sí mismo. (Le Breton, 1995: 14-15)

De tal suerte que la vulnerabilidad del cuerpo representa en sí mismo un riesgo y su temporalidad, un límite a superar mediante el progreso de la ciencia. Es en este sentido que, como señala Turner, “(...) la relación amor-odio con el cuerpo domina la cultura moderna.” (Turner, 1994: 23)

Así, se puede observar “(...) que el dominio sobre la naturaleza sigue una lógica implacable que termina volviéndose contra el sujeto dominante, reduciendo su propia naturaleza interior, y finalmente su mismo yo, a mero sustrato de dominio.” (Sánchez, 2005: 30)

A propósito de las formas de dominio y violencia contra el cuerpo, Darío Blanco aborda la encarnación de las cualidades a partir de las cuales las personas son valoradas en un contexto de miedo provocado por el narcotráfico. Blanco analiza la cirugía estética a la que se someten las mujeres colombianas con la finalidad de alcanzar una identidad idealizada. Las presiones sociales, a decir de Blanco, conllevan ciertas consecuencias emocionales y corporales que, a su vez, motivan a las mujeres a practicarse cirugías estéticas, entendidas como tecnologías que permiten cambios en el cuerpo y en la identidad. Esta incorporación de los criterios socioculturales hegemónicos emite un tipo de mensaje no verbal, pero determinante.

La belleza, constreñida a ciertos parámetros, se vuelve un indicador de la capacidad de ajuste a ciertas expectativas sociales. (Blanco, 2014)

La constante atención y presión social sobre la apariencia del cuerpo hace que este sea valorizado como herramienta de ascenso. Blanco también explica que la estética del narcotráfico no solo expresa las exigencias sociales de la feminidad, sino también de la masculinidad. Los símbolos de poder diferenciados sexualmente cumplen una función de control y regulación que modifica las manifestaciones de afectividad, el uso del tiempo, las representaciones corporales de status social, los artefactos protectores (ropa y accesorios válidos y valorados socialmente), la intimidad y las formas en las que se satisfacen los placeres del cuerpo. (Blanco, 2014).

Estas modificaciones son ejemplos que ponen de manifiesto la capacidad de los cuerpos de producirse a sí mismos por medio de prácticas cosméticas, alimenticias, artísticas, sexuales, deportivas, médicas, etc. Sobre este punto, de acuerdo con María Teresa de la Garza, Donna Haraway apela al uso de la alta tecnología para la reinención de un cuerpo libre de dualismos y de las barreras de género, clase y raza. Es decir, Haraway reivindica la tecnología como arma de acción política materializada en el cyborg; organismo cibernético, híbrido humano-máquina que encarna la afirmación positiva de una identidad abierta y en permanente cambio. (De la Garza, 2012: 88)

“La idea de un cuerpo que escapa a todos los estereotipos y estigmas, muestra una posible subversión del mismo, una subversión a través de la resistencia y de la resignificación, del juego y de la fantasía, tal y como se muestra en la amplia proliferación de las expresiones artísticas que han surgido en torno al cuerpo.”

(De la Garza, 2012: 94)

En relación con esta postura, los transhumanistas, como su nombre lo indica, ubican en la tecnología una oportunidad para los seres humanos de trascenderse a sí mismos y conseguir así, un mayor control sobre el mundo natural. El transhumanismo defiende “(...) el derecho moral de utilizar todos los medios tecnológicos a fin de ampliar las capacidades humanas más allá de las limitaciones biológicas.” (De la Garza, 2012: 94-95) En contraste, Jean-Marie Schaeffer menciona que la genética es

la culminación del actual movimiento de interiorización de un modelo dominante del cuerpo.

La capacidad de desarrollo de la autonomía que el transhumanismo ubica en el avance tecnológico es un asunto polémico. La manipulación genética, la reproducción asistida, la neuroquímica, y en general, las biotecnologías implican un replanteamiento moral y filosófico del ser humano.

A decir de quienes ven con recelo y cierta precaución el potencial de las tecnociencias para el perfeccionamiento de la vida, cabe la posibilidad de que aquellos que posean una mayor capacidad adquisitiva se alejen aún más de aquellos que no puedan acceder a las nuevas tecnologías; las distancias serían perceptibles a simple vista por la manipulación de las apariencias y de las cualidades físicas de los seres humanos y nuevos estigmas servirían de parámetros para clasificar a los cuerpos, sus funciones, aptitudes a desarrollar y sus posibilidades de vida.²⁸

Si el desarrollo de la ciencia es bueno o no para la humanidad, no es el asunto central de la discusión ya que no hay manera de saber acerca de sus efectos si no es a través de la ciencia misma, además no se trata de imponer límites al potencial del conocimiento ya que como afirma Hilda Patiño (1996): “el hombre es hambre de infinito”. En cambio, parece más importante pensar en la posibilidad real de disfrutar, de manera equitativa, de sus beneficios, es decir, en la justa distribución de las bondades de los avances de la ciencia y no solo en el padecimiento común de sus consecuencias no deseadas. Si la propiedad sigue siendo privada, el riesgo es ahora social. Así que, mientras persista lo que Jaime Osorio define como la *mediación entre necesidades y satisfacción* (Osorio, 2012), el acceso a estos recursos tecnológicos, en todo caso, seguirá siendo, para bien o para mal, exclusividad en manos de unos cuantos.

Como se puede atestiguar, las consecuencias de la innovación tecnológica le deparan grandes sorpresas a la humanidad. Es esta la incertidumbre que permea la red global

²⁸ Por su parte, Slavoj Žižek define este proceso de configuración del ser, mediado por la genética, como una *objetivación especialmente radical* que afectaría la evaluación de lo que <<soy objetivamente>>. (Žižek, 2007: 85)

de conflictos a la que se alude en este apartado como tributaria de un discurso individualista en el que la libertad está sometida a las necesidades del capital.

En un intento por controlar el alto grado de incertidumbre que caracteriza a las sociedades contemporáneas, el cuerpo se repliega sobre sí mismo, su apariencia y sus afectos más inmediatos. El cuerpo permanece fragmentado dada la intervención cada vez más precisa de la ciencia, su conocimiento más específico sobre el cuerpo y el consecuente desarrollo de variadas técnicas de intervención corporal. (Parrini, 2012: 17)

El cuerpo, según Le Breton, se ha vuelto un magnífico objeto de dedicación. La cosificación del cuerpo implica que este sea asumido como objeto de consumo. En la sociedad contemporánea, el cuerpo como mercancía se produce a sí mismo constantemente a través de la invención de la singularidad personal y del deseo de multiplicar las experiencias y sensaciones. (Le Breton, 2012: 37-38)

Por otra parte, Susana Neuhaus recupera los planteamientos de Foucault quien identificó el panóptico y el confesionario como dos de los lugares específicos donde operan los rituales del poder. (Neuhaus, 2001: 44) Se podría decir que estos espacios han trascendido las dimensiones donde operaban y ahora, también funcionan a través del espacio virtual. En su afán por ser admirados y envidiados, los cuerpos se exponen públicamente a través de múltiples pantallas renunciando así, a su privacidad. Como explica Bauman, los individuos se ofertan a sí mismos mostrando ciertos aspectos de su personalidad y ocultando otros. Facebook se ha convertido en un catálogo de cuerpos. Asimismo, innumerables son los programas de televisión en los que se lucra con la intimidad, se trivializan las emociones o se adormecen las consciencias por saturación.

El panóptico contemporáneo que todo lo observa y todo lo registra funciona a través de las modernas tecnologías y de las redes sociales de internet a través de las cuales, los propios cuerpos proporcionan información privada que es útil tanto para los gobiernos, como para las grandes empresas.

La tecnología brinda la oportunidad y alimenta la fantasía del dominio sobre el cuerpo. Como señala Bourdin, “(...) la relación entre el cuerpo y el yo establece una dialéctica de la intimidad en la que se suceden y se complementan la posesión (tengo mi cuerpo) y la identidad (soy mi cuerpo).” (Bourdin, 2012: 76) Pero no será solamente la apariencia lo que se trate de modelar según el entorno y el momento, sino también los sentimientos. Poder “confeccionar” la identidad, intentar controlar lo que el otro piensa y sostener una imagen congruente y una definición de sí en función de lo que el cuerpo deja ver, forma parte del proceso continuo de reconfiguración de un cuerpo siempre inacabado. Las decisiones sobre el cuerpo, en este sentido, aparecen siempre como revocables.

La interpretación de la propia existencia implica un uso apropiado de los signos; una voluntad de experimentación constante es expresión también del intento por “(...) desmarcarse de los criterios de apariencia regidos por las normas sociales, voluntad de disidencia a través de la arbitrariedad personal de la forma corporal y de las maneras de ponerla en escena.” (Le Breton, 2012: 43)

El valor social de la apariencia conlleva la condena moral no solo hacia el cuerpo improductivo o que no trabaja, sino también al cuerpo sin trabajar, es decir, al cuerpo descuidado, abandonado. Un sentimiento de insatisfacción al mostrarse incapaz de alcanzar el ideal prevaleciente, define la experiencia de la materialidad expuesta a una producción deliberada y constreñida a ciertos parámetros y a ciertas posibilidades. El cuerpo se instaura como el lugar privilegiado de la afirmación de cierta forma de libertad, paradójicamente, impuesta socialmente.

Como afirma Flabián Nievas, “(...) no somos capaces de hacer cualquier cosa, sino solo aquello que se considera que debemos hacer, dentro de un abanico más o menos estrecho.” (Nievas, 1999: 22) La libertad, como práctica concreta, solo puede ejercerse en un contexto de normalidad. Un cuerpo normalizado es aquel cuya conducta ha sido delimitada, justificada en la práctica e interiorizada en la consciencia como parte de un proceso de reproducción del orden social.

Como puede observarse, el orden social se establece y reproduce mediante el accionar de los cuerpos constituidos socialmente y capacitados para funcionar bajo

ciertas condiciones. Cuerpos aptos y regulados cuya capacidad de trabajar ha sido mercantilizada y, por lo tanto, sujeta al intercambio a partir de su homogenización y normalización. Para tales efectos, “(...) la fabricación de estos cuerpos requirió el desarrollo de un arsenal de tecnologías políticas, para doblegarlo en sus aptitudes políticas y potenciarlo en sus actividades productivas mercantiles.” (Nievas, 1999: 55)

El cuerpo es materia prima para la autoafirmación de los individuos y fuerza de trabajo comercializable según su capacidad productiva. Actualmente, la potencia del cuerpo, reducida a mercancía, no solo hace referencia a su condición de objeto valorizado en términos de su apariencia y de su apego a determinados estereotipos de belleza dominantes. Sino que el cuerpo que resulta funcional para la reproducción del sistema capitalista, también ha sufrido transformaciones en relación con las circunstancias históricas que le han sido impuestas para garantizar su productividad. Justamente estas nuevas condiciones en las que el cuerpo es efectivamente explotado, permiten dar cuenta de otro de los aspectos que caracteriza el contexto de incertidumbre que enmarca el actuar de los cuerpos en las sociedades contemporáneas.

En sus orígenes, una de las principales condiciones que fundaron el capitalismo, permitiendo controlar la fuga de la productividad en potencia del cuerpo, fue la ocupación. La obligación legal y moral del obrero de vender su fuerza de trabajo estabilizó la disponibilidad de mano de obra permitiendo la regulación de los salarios mediante el manejo del ejército de reserva como parte de la dinámica interna de la *lógica del capital*²⁹. En el capitalismo industrial, dados los esfuerzos técnicos para optimizar el empleo de la fuerza de trabajo, los trabajadores tenían en el paro de labores un mecanismo de resistencia que amenazaba la producción capitalista. (Velasco, 2013)

²⁹ Jaime Osorio define la *lógica del capital* como el conjunto de procesos y movimientos que, en su afán de valorización, lleva a cabo el dinero para incrementarse mediante la explotación y el dominio. (Osorio, 2012: 19)

Con la implantación del *Estado de bienestar*³⁰, la lucha y la resistencia del obrero contra las sujeciones del sistema productivo se contuvieron mediante la aplicación de políticas públicas que generaron confianza en el trabajador. La seguridad social sujetó el potencial subversivo de la fuerza de trabajo garantizando su eficiencia mediante un sistema de derechos sociales, prestaciones y el aseguramiento de cierta capacidad de consumo. La libertad del mercado laboral y el sistema de solidaridad nacional hicieron innecesario “(...) subvertir la sociedad mediante la revolución para promover la dignidad del trabajo, ya que el Estado social lo reconoce contra la inseguridad y el infortunio.” (Velasco, 2013: 183)

La fuerza de trabajo es objeto de una nueva expresión de la explotación que sustenta el sistema productivo desigualitario capitalista erigido sobre la base de los renovados valores de la virtud laboral: la flexibilidad, la adaptabilidad y la capacidad de renovarse. Velasco se refiere a estas nuevas condiciones laborales como la manifestación de “(...) formas inéditas de vidas empleadas, sí, pero no asalariadas (...)”. (Velasco, 2013: 187) La *nueva vida no asalariada* abarca, pues, la flexibilidad laboral, la disolución de las formas tradicionales de contratación, el fomento del tiempo parcial, el incentivo de los microcréditos para el autoempleo y la integración del trabajo informal -sin que esto implique su incorporación en el sistema de seguridad social-.

Por su parte, el ejército de reserva también ha sufrido modificaciones, estando ahora “(...) compuesto ya no solo por desempleados, sino por la cohorte de becarios en prácticas, de trabajadores subcontratados, de <<falsos autónomos>> y de empleados externalizados.” (Velasco, 2013: 186)

³⁰ Giddens señala que el Estado de bienestar es esencialmente un sistema de gestión del riesgo, es decir, un mecanismo diseñado para proteger a los ciudadanos, en general, de peligros como la enfermedad, la incapacidad, la pérdida del empleo y la vejez. (Giddens, 2007: 14) En palabras de Gonzalo Velasco, bajo estas nuevas condiciones, la certidumbre de una justicia compensatoria posibilitó una seguridad vinculada a la condición laboral y no al precio del tiempo dedicado a la realización del servicio.

La precariedad laboral impacta de manera dramática en las biografías de los cuerpos porque constriñe sus posibilidades, menosprecia su esfuerzo y su potencial, los reduce a simples recursos humanos que, en virtud de su posibilidad para ser efectivamente explotados bajo estas nuevas condiciones, valen o no la pena. Las condiciones laborales actuales fomentan la competitividad, generan un sentimiento de incertidumbre y de vulnerabilidad que, a su vez, limita la libertad para pensar en un futuro posible. Una inseguridad hacia sí mismo y hacia las cualidades que definen la personalidad y las aptitudes de los cuerpos son efecto de la falta de reconocimiento social amparada en la legalidad.

Suponer que el desempleo es simplemente un problema individual impide el reparto social de la responsabilidad de un fenómeno que es colectivo y que, por lo tanto, no debiera simplemente pensarse con un “(...) atisbo de sospecha de una culpa en la forma de la ineficacia, la imprevisión, o quizás, la falta de ambición.” (Velasco, 2013: 167)

Asimismo, el riesgo que se presenta al asumir esta condición creciente de desempleo como un fenómeno coyuntural y, por lo tanto, pasajero implica la reducción del “(...) potencial normativo de acción de la emergente consciencia colectiva a un inoperante *impasse* de espera.” (Velasco, 2013: 169)

El vuelco del individuo sobre sí mismo puede ser consecuencia de la apatía e indiferencia ante la incapacidad de participar activamente en la toma de decisiones políticas. Coincidiendo con Scribano, Valerio Rocco señala que el desinterés y la falta de confianza en la política misma pueden provocar, en el mejor de los casos, indignación y descontento organizados, sin embargo, también pueden propiciar una retirada en lo privado en una búsqueda forzada de alternativas para poder desarrollarse. La elección de una senda interior o la así llamada *estrategia de la retirada* conlleva otro riesgo: una actitud ensimismada y pasiva que, en efecto, lleva implícita la capacidad de experimentar sentimientos de indignación, pero sin lograr canalizar estas energías en la organización colectiva con miras a la transformación

de la realidad social. Esta condición constituye un obstáculo frente a la necesidad de construir una comunidad cohesionada en la resistencia, es decir,

“(…) una autonomía frente a las injerencias de los intereses económicos de unos individuos que, ocultos bajo el anonimato de las transacciones financieras, especulan con la deuda pública y, con esta arma en la mano, condicionan la actividad legislativa de los Gobiernos, o directamente los ocupan, generando la sensación de que ninguna otra alternativa es posible.” (Rocco, 2013: 282-283)

Será justamente el capital financiero global el que sea identificado por Adolfo Gilly como la forma de existencia y reproducción del capital actualmente dominante. Aunque históricamente el trabajo vivo, la naturaleza, la ciencia y la tecnología han sido constitutivos de las relaciones capitalistas, lo novedoso, según Gilly, es la forma en la que operan en la mercantilización de los vínculos sociales disolviendo las solidaridades preexistentes. (Gilly, 2015: 7, 31-32)

Las nuevas tecnologías comunican, pero eso no implica *estar comunicados*; “Cada uno puede desde su propio cuarto contemplar el mundo, pero el mundo desconoce su existencia.” (Nievas, 1999: 130) A medida que los circuitos anulan las distancias, aparecen nuevos espacios para la experiencia; la comunidad mundial virtual expresa esta reconfiguración de los vínculos sociales.

A partir de los presupuestos de la teoría foucaultiana, Nievas enfatiza en las dimensiones espacial y temporal para comprender las formas en las que se articulan y ejecutan las técnicas políticas que operan sobre los cuerpos en un contexto determinado. En el capitalismo, dichas técnicas tienen el propósito de reducir “(…) las posibilidades “políticas” del cuerpo, de rebelión, de cuestionamiento, y, simultáneamente, el mayor aprovechamiento de su aspecto económicamente útil, el trabajo en la producción de mercancías, el trabajo alienado.” (Nievas, 1999: 65)

La articulación entre el cuerpo y los objetos es parte de lo que Paul Virilio explica como la expansión de las dimensiones corporales a través del gadget. El teléfono celular se vuelve una extensión del cuerpo; una prótesis como lo serían los audífonos, el mouse o las mismas computadoras. Baste mirar alrededor para dar cuenta de la

creciente dependencia de los seres humanos hacia la tecnología, en especial, hacia los teléfonos celulares. Incluso esta ansiedad provocada por la separación del cuerpo del celular se ha llegado a denominar como nomofobia por la expresión en inglés “no mobile”.

Si como dicen por ahí, “el tiempo vive en la memoria”, los cuerpos renuncian progresivamente a su capacidad de resguardar el tiempo delegando la facultad de recordar a las máquinas. “Almacenamos toda clase de datos, confiando ciegamente en los sistemas digitales, pero sabemos de sobra que lo que estamos haciendo es colaborar para que nada sea recordado.” (Castro, 2013: 45)

Otro de los fenómenos actuales que interrelaciona cuerpo, nuevas tecnologías y productividad puede observarse en la extensión simultánea del tiempo productivo y del cuerpo. La facilidad que brindan las tecnologías para seguir trabajando en horas no laborales extiende la jornada de trabajo e irrumpe en todos los espacios. Momentos que eran antes de esparcimiento, traslado, convivencia o descanso ahora son invadidos por el trabajo. De tal manera, estos sofisticados dispositivos ofrecen la oportunidad de extender la productividad en potencia del cuerpo sin alterar el horario contemplado en el contrato de trabajo y, en consecuencia, sin que este trabajo extra sea retribuido. El trabajador de ahora no solo debe ser “multitask”, también es necesario que sea “multitime”.

Al respecto, Félix Duque apunta que “Antes, productor y usuario estaban por así decir forzados a sujetar cuerpo y actividad a un espacio fijo, mientras que ahora es el medio de producción y de comunicación el que se incorpora a la movilidad del individuo.” (Duque, 2013: 103)

La encarnación del dominio se hace patente en esta nueva condición del trabajador, ya que, como señala Byung-Chul Han: “El esclavo de hoy es el que ha optado por el sometimiento. Uno se ve libre y se explota a sí mismo hasta el colapso. En el neoliberalismo, trabajo significa realización personal u optimización personal. Uno se ve en libertad. ” (Han, 2014) El miedo al fracaso hace que el cuerpo se obligue a sí mismo a funcionar como la más eficiente de las máquinas.

Otro de los aspectos que es importante considerar es la reconfiguración de la división espacial del trabajo, es decir, la recomposición de la fragmentación de los procesos productivos que, a su vez, está relacionado con la migración masiva de fuerza de trabajo que propicia condiciones de precariedad laboral y discriminación. Se trata de cuerpos excluidos, desplazados de sus territorios por una necesidad de supervivencia que es aprovechada por las grandes empresas para aumentar su capital.

A propósito de la percepción actual del transcurrir del tiempo y de la velocidad con la que circula la información, resulta interesante retomar las ideas planteadas por Emma León Vega quien advierte sobre los inconvenientes de recurrir a *procesos sociales expansivos* para enmarcar el análisis de lo social, ya que como ella misma advierte, la fuerza de estos fenómenos no tiene la capacidad de abarcar el conjunto de la vida social;

“(…) la economización, la ultra-tecnificación de muchas necesidades y satisfactores sociales, y la masiva transmisión radial de un caudal de información exponencialmente creciente, se sobreponen a los diagnósticos contemporáneos como los únicos marcos de referencia que son necesarios a tomar en cuenta, porque fatídicamente son reales y objetivos y porque, se asume, son los que están demostrando la mayor fuerza para aglutinar la atomizada gama de experiencias que se encuentra diseminada por todos lados.” (León, 2005: 17)

La velocidad que caracteriza la circulación de los flujos financieros y que, por lo tanto, tiene el poder de influir en la vida social es un fenómeno del que nadie escapa, pero es también un fenómeno cuyos efectos están socialmente distribuidos. Este poder creador está jerárquicamente organizado, extendido y vivenciado de forma tal, que reproduce las lógicas de la exclusión de dos maneras a saber; una de tipo material y otra que representa la no pertenencia al mundo y, en consecuencia, una exclusión con respecto al régimen de sentido que valora de manera diferenciada la diversidad de experiencias de vida. (León, 2005: 21)

También Zizek analiza el doble discurso que mantiene en tensión el dualismo entre lo universal y lo particular. Zizek explica que la universalidad de la actual globalización se acompaña de su ficción hegemónica: el ideal de la tolerancia

multicultural, es decir, un orden mundial con características universales que, al mismo tiempo, sostiene la creencia de que es posible que cada estilo de vida se recree libremente en sus particularidades. (Zizek, 2007: 58-59)

La paradoja del singular universal queda oculta bajo el manto del discurso a favor de la tolerancia, el respeto a las diferencias y a las identidades múltiples. La fragmentación de las demandas implica, de acuerdo con Zizek, un rechazo al antagonismo, una falsedad encarnada que niega la verdadera universalidad conformada por todos aquellos que protagonizan una lucha paralela por hacer escuchar la propia voz y ser reconocidos como interlocutores legítimos. Los excluidos son todos aquellos a quienes se les niega la oportunidad de hacer uso efectivo de lo que hace iguales a todos los hombres en general: estar dotados de palabra. (Zizek, 2007: 23-28). Es así como las aspiraciones legítimas son instrumentalizadas para encubrir lo que tienen en común las diversas formas de experimentar la explotación capitalista.

El respeto a los diferentes estilos de vida y las identidades alternativas se vuelve un despropósito porque reproduce la noción de reivindicaciones fragmentadas, diferentes entre sí y la idea de que son incompatibles unas con otras. En cambio, reconocer a los excluidos como los verdaderos portavoces de la sociedad en su conjunto significa reconocer, a su vez, “(...) que la única comunicación auténtica es la de <<la solidaridad en la lucha común>>, cuando descubro que el atolladero en el que estoy es también el atolladero en el que está el Otro.” (Zizek, 2007: 71)

Conjuntando los planteamientos de Emma León y de Zizek se puede concluir que, si bien existen procesos globales que influyen en las diversas formas de vida de manera particular, el verdadero universal es la condición de exclusión y la falta de reconocimiento del derecho fundamental a ser escuchados y atendidos. Cuerpos excluidos que, como dirá Flabián Nieves, constituyen una denuncia en su sola existencia. (Nieves, 1999: 139)

Lo universal debe entenderse a partir de la condición de ser reconocido en la discusión de los asuntos que les conciernen a todos y así, ejercer el derecho a

constituir, desde la subjetividad, la encarnación de la insatisfacción y el descontento respecto al orden existente.

En este sentido, la globalización no nada más es un fenómeno expansivo que, a manera de discurso hegemónico incluyente, pretende imponer, parafraseando a Bolívar Echeverría, la lógica abstracta del valor a las formas de vida concretas, sino que, en efecto, constituye una nueva modalidad de dominación del sistema capitalista que ha hecho del “(...) desempleo, la vulnerabilidad, la precariedad, la carencia de vivienda, de servicios públicos, hospitales, las migraciones, la inseguridad, la violencia y el hambre.”, el común denominador de “(...) las modernas víctimas de la explotación, el despojo, el racismo y la represión.” (Gilly, 2015 15-18)

No se niegan estas condiciones generales del funcionamiento del capitalismo contemporáneo ni sus impactos en la cotidianidad, pero sí esto es así, entonces “(...) los múltiples aspectos de la vida: desde el trabajo hasta la vivienda y la comida, desde los servicios públicos hasta la regulación de la convivencia (...)” (Gutiérrez, 2013: 81) son afectados de manera particular dadas las condiciones específicas en las que se dan estas formas de socialización conformando espacios de confluencia y tensión entre lo universal y lo particular.

Esta reflexión resulta pertinente ya que permite atender a las reivindicaciones que los cuerpos mismos enarbolan a partir de una definición colectiva y contextualizada de sus condiciones de vida cuya posibilidad podría ser, parafraseando a Raquel Gutiérrez, vislumbrar un horizonte de acción central que rompa el aislamiento.

2.4 Estudios sociológicos sobre cuerpo y movimientos sociales

En el contexto de la *crisis estructural del sistema capitalista a nivel global*³¹, los habitantes alrededor del planeta manifiestan sus demandas sociales de diversas maneras valiéndose de los diferentes medios que tienen a su alcance. Uno de estos recursos, el más próximo a ellos, es el cuerpo que ante la indiferencia de las miradas, reclama el reconocimiento de su lugar en el mundo como expresión de la experiencia emocional y cognitiva individual en sociedad.

En el cuerpo está implícita una relación recíproca entre la historia del individuo que lo habita y el sistema social del que forma parte. Lo que define al cuerpo es la interacción que establece con otros cuerpos y es en su *coexistencia*³² en donde se constituyen formas de organización social particulares. Así, al tiempo que una sociedad determinada construye cuerpos a través de discursos y prácticas, los cuerpos también despliegan su potencial al crear alternativas o resistirse a las restricciones y condicionamientos que el orden social impone.

“Los cuerpos no solo median la protesta, son protesta.” (Enguix, 2012) La producción individual del cuerpo, en sí misma, es una forma de resistir al poder. Tratándose de un nodo de construcción de subjetividades, el cuerpo despliega su capacidad de transformación y recreación de la identidad individual no solo en razón de actitudes narcisistas, también para reivindicar el derecho de decidir sobre su vida.

En el caso de los movimientos a favor del reconocimiento de identidades sexuales diversas, un grupo de cuerpos puede conformar una colectividad para reivindicar una activa intervención sobre el cuerpo individual como resistencia a ordenamientos fijados (Escobar, 2011). Sin embargo, el trabajo político del cuerpo no solo está

³¹ Humberto Márquez Covarrubias advierte que la crisis general del capitalismo neoliberal, que se observa desde hace aproximadamente treinta años, posee un carácter multidimensional de largo plazo caracterizado por una crisis civilizatoria que evidencia los límites de la acumulación mundial centralizada, basada en la desvalorización laboral, el abaratamiento de recursos naturales, la devastación ambiental, la transferencia de excedentes desde la periferia hacia el centro y la especulación del capital financiero (Márquez, 2010: 3).

³² Como afirma Gabriel Bourdin retomando a Merleau-Ponty, “(...) el propio cuerpo es, en realidad, un cuerpo social e “intercorporalmente” configurado.” (Bourdin, 2012: 83)

presente en las acciones de resistencia frente a la imposición del orden social para sus posibilidades corporales como en el caso de la despenalización del aborto, la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo o el fenómeno transgénero. La resistencia va más allá del propio individuo conformándose en una acción en donde diferentes cuerpos, además de coincidir en torno a una causa común, forman parte de un proceso sociopolítico que trasciende la singularidad biográfica, por ejemplo, al manifestarse en defensa de un bien colectivo, de los recursos naturales, frente al despojo, en un conflicto laboral o en contra de la violación de los derechos humanos, etc. Ambos tipos de protesta (las centradas en la conformación del cuerpo individual como aquellas que reivindican otro tipo de demandas) no pueden negar la importancia de la interrelación entre subjetividades y el sistema particular de relaciones que caracteriza la acción.

El cuerpo es la herramienta por excelencia de la protesta no sólo por su facilidad de devenir en símbolo o texto con significado político (Sutton, 2007: 143 en Enguix, 2012: 886), sino también porque es la condición que nos permite estar y ser en el mundo. De manera tal que el cuerpo, así como constituye en sí mismo un espacio de lucha, es también el medio que posibilita la confrontación y el cambio social. La inconformidad con el orden social tiene lugar en el cuerpo y se expresa a través de él. El cuerpo es locus del orden y del conflicto porque el cuerpo es el espacio en donde confluyen la dominación y la resistencia.

La imposición del orden supone la falta del mismo, así como la insubordinación se rebela frente a la coacción. Es el cuerpo el que se ve atravesado por estos elementos que parecen contradictorios y que, sin embargo, son dependientes el uno del otro como dependiente es el cuerpo de su entorno.

Es por esto que para tratar de comprender al cuerpo habrá que adentrarse en él y conocer, también, el medio que lo circunda. La piel es la frontera, pero esta es permeable y sensible a los estímulos. El cuerpo provoca cambios tanto en los otros como en el medio porque es capaz de transformar el mundo material de acuerdo a sus necesidades mediante el trabajo físico e intelectual y también, de modificar y

establecer relaciones a través de muy diversas formas de expresión que transmiten y comunican ideas, emociones y sentimientos.

Frente a esta nueva posibilidad, García Selgas propone que “No basta con admitir que el cuerpo es una realidad sociobiológica sin dualismo alguno y/o que al incorporarse la interacción con el medio se producen creencias y experiencias diferentes (...)” sino que “(...) hay que ver esa incorporación como un proceso sociohistórico que produce disposiciones” (García, 1994: 46). En efecto, “(...) toda experiencia del cuerpo está mediada por un conjunto de prácticas, discursos, símbolos y técnicas” (Díaz, 2012: 53). Todos estos elementos se configuran como hábitos y se inscriben en el cuerpo como patrones de pensamiento aprehendidos durante el proceso de socialización.

Foucault (2013) señala que el poder se ejerce en la *anatomía política* del cuerpo humano y en la *biopolítica* de la población a través de una serie de prácticas reguladoras que modelan, controlan y disciplinan los cuerpos. A esta forma del ejercicio de poder, propia de las sociedades modernas, que busca la administración del cuerpo individual y social, la define como *biopoder*. Así, el poder se *incorpora* en los individuos y en el cuerpo social, sometiéndolos a cierta normatividad para hacerlos productivos y útiles con fines económicos, políticos o militares. Ante la complejidad que reconoce en las relaciones de poder, Foucault plantea una distinción entre las diferentes esferas en donde este opera: el que ejercen algunos sujetos sobre otros, el que ejercen ciertas instituciones y, finalmente, el que circula en forma de discursos dominantes. Estas relaciones pueden ser definidas como sistemas de saberes que navegan transversalmente, se transmiten en el curso de la vida cotidiana y los cuales implican la interiorización de órdenes colectivos (Reyes Toxqui, 2013: 270).

En su estudio acerca de los sistemas punitivos y las tecnologías de vigilancia, Foucault define la *economía política del cuerpo* como resultado de una serie de mecanismos que, a través de diversas estrategias, tácticas y métodos, corrigen y modelan al cuerpo a partir de un cálculo de su utilidad para la administración de la producción y reproducción de la vida.

Por su parte, Elsa Muñiz explica que los estudios de Foucault comprenden al cuerpo como objeto de los procesos de disciplina y de normalización y agrega que “El cuerpo se presenta como el lugar primario para la operación de las modernas formas de poder, poder que no ha sido frontal y represivo, sino más bien sutil, evasivo y productivo. El poder es apreciado, desde el pensamiento foucaultiano, como parte de las microprácticas de la vida diaria.” (Muñiz, 2007: 3).

Si bien, Foucault “(...) ha proporcionado una brillante explicación de cómo lo corporal ha sido procesado social y políticamente en diferentes contextos (...) también aportó reflexiones (...) sobre cómo esto ha permitido a los sujetos resistir desde sus propios cuerpos” (Esteban, 2013: 24). Foucault mismo señala que la propia complejidad de las relaciones de poder permite que, dentro de su inestabilidad, se abran posibilidades de resistencia social, de cambio o de rebelión (Reyes Toxqui, 2013: 273).

Es evidente que también para Foucault, las prácticas y discursos de disciplinamiento se insertan en una sociedad que posee características determinadas y que, por tanto, existen diferentes formas del ejercicio del poder que corresponden, a su vez, a diferentes propósitos de acuerdo con contextos políticos específicos que determinan y legitiman ciertos usos y manejos del cuerpo establecidos como tales, a partir de acciones de la vida cotidiana. Asimismo, los discursos producen representaciones sociales que condicionan y modelan los cuerpos.

Con la finalidad de plantear algunas de las reflexiones surgidas como resultado de investigaciones realizadas entre entrelazan movimientos sociales y cuerpo, es importante retomar lo señalado por Foucault acerca del cuerpo como objeto de dominación pero, al mismo tiempo, como posibilidad de transformación y liberación. Esto permitirá pensar en el cuerpo no como algo pasivo desde una visión victimista sino, reconocer su capacidad de resistencia; una resistencia anclada a la historia (Esteban, 2013).

Bajo esta misma lógica resultan interesantes las conclusiones arrojadas por la antropóloga Mari Luz Esteban a propósito de su investigación acerca de lo que ella misma denomina *reforma corporal de género*:

“(…) el cuerpo que somos está efectivamente regulado, controlado, normativizado, condicionado por un sistema diferenciador y discriminador, por unas instituciones concretas a gran escala (publicidad, moda, medios de comunicación, deporte, medicina...). Pero esta materialidad corporal es lo que somos, el cuerpo que tenemos, y puede ser (y de hecho lo está siendo) un agente perfecto en la confrontación, en la contestación, en la resistencia, y en la reformulación de nuevas relaciones (...)” (Esteban, 2013: 46)

Existe, pues, una relación dialéctica entre el cuerpo y la cultura; el cuerpo sólo es en relación con el mundo porque desde el cuerpo se actúa, se experimenta, se piensa, se siente, se goza y se padece.

Por otra parte y siguiendo el argumento que propone entender al cuerpo como territorio, Maya Aguiluz (2004) señala que el cuerpo es el espacio persistente por el cual atraviesan las macro regulaciones sociales. Este lugar –el cuerpo- es objeto de experimentación y medio de contacto con el mundo, es el espacio de goce, de vivencia y de emociones que encarna la historia y la cultura. De ahí que el cuerpo se asuma como el lugar en donde conviven el recuerdo individual y la memoria social y colectiva y que define, de cierta manera, los límites entre el mundo interior y el exterior.

Barbara Sutton indica que “Los cuerpos heridos, cuerpos torturados, cuerpos desafiantes, cuerpos que confrontan la represión, cuerpos que protestan de maneras sorprendidas y los cuerpos “fuera de lugar” muestran tanto el escenario político como la conciencia encarnada de los participantes.”³³

Diferentes han sido los acercamientos al cuerpo como objeto de estudio en relación con los movimientos sociales. Tova Benski, por ejemplo, analiza la protesta social corporeizada a partir de las prácticas corporales de las vigiliadas de las “Mujeres de Negro” de Israel (Benski, 2013).

³³ “Wounded bodies, tortured bodies, defiant bodies, bodies that confront repression, bodies that protest in surprising ways, and out-of-place bodies show both the political landscape and the embodied consciousness of participants” (Sutton, 2007: 130)

Benski, además de la centralidad del cuerpo en la protesta social que se da con y a través del cuerpo individual, analiza los sentimientos que se generan en el cuerpo colectivo manifestante en el espacio público. La investigadora explica que las manifestaciones “reales” involucran, necesariamente, la presencia corpórea participante ya que “(...) son nuestros cuerpos los que nos permiten actuar, expresar nuestras opiniones y sentimientos, pensar y ser activos en la conformación de nuestra sociedad” (Benski, 2013: 13). De tal forma, Benski define el cuerpo individual como *unidad básica de acción* sin dejar de señalar la relevancia de las *acciones públicas corporizadas colectivamente* (marchas, vigiliadas, manifestaciones, etc.). Ambas tienen en común el objetivo de ejercer una influencia política, social y/o cultural.

Benski divide su análisis acerca del desafío a las estructuras de poder que encarna el movimiento de las “Mujeres de Negro” (WIB por sus siglas en inglés Women in Black) en dos niveles que forman parte de un mismo proceso: las dramatizaciones del cuerpo-manifestante individual con fines políticos y la consecuente materialización simbólica de una presencia colectiva encarnada en el espacio público. La autora define este proceso como un uso de prácticas corporeizadas altamente visibles que busca, por un lado, llevar el cuerpo privado a la esfera pública y, por otro, darle a su mensaje visibilidad en un esfuerzo por representar visualmente los sentimientos de indignación y descontento (Benski, 2013).

Por otra parte, las aportaciones de Barbara Sutton resultan de gran relevancia ya que recupera la expresión argentina de *poner el cuerpo* para hablar de los movimientos encabezados por mujeres en respuesta a la crisis económica que atravesó Argentina a finales del 2001. Sutton enfoca su investigación en la dimensión corporal de la resistencia política para lo cual define la expresión *poner el cuerpo* como un acto colectivo que implica no sólo el hecho de hablar, pensar o desear sino, sobre todo, el hecho de estar realmente presente e involucrado; poner el *ser* en acción como parte del compromiso con una causa política con todo lo que esto implica: los riesgos corporales, el trabajo de organización, las reuniones, el hacer pancartas o folletos, conseguir recursos y, en general, las demandas que cualquier compromiso militante reclama aún en los pequeños actos de la vida cotidiana. “Tanto la protesta política

como el trabajo diario del activista demandan un compromiso corporal intenso, algo que los activistas reconocen cuando se refieren a su activismo como *poner el cuerpo*”.³⁴

Sutton enfatiza en la importancia del cuerpo material en la transformación de las relaciones sociales y de la historia y, por consiguiente, en la relevancia del estudio de la dimensión corporal de la resistencia política. Sutton reconoce que al igual que el discurso puede intervenir y ser inscrito en los cuerpos, nuestro cuerpo también puede intervenir en el discurso: “(...) la resistencia política involucra, antes que nada y sobre todo, poner el cuerpo material en acción para incidir en el curso de la sociedad.”³⁵

Recuperando el concepto de *cuerpos militantes* propuesto por A. Peterson, Sutton señala que “(...) el cuerpo es más que una interfaz (superficie de contacto) del poder de resistencia, el cuerpo militante es un poder de resistencia (...) las emociones, sentimientos, experiencias de opresión y resistencia que han sido vividas y que se viven, aún las secreciones corporales como la adrenalina y el sudor son retomados para hacer relevante una lucha política.”³⁶

Sutton expone cuatro aspectos que permiten explicar porqué el cuerpo es significativo para la protesta social:

- 1) La protesta política sucede a través del cuerpo. Los activistas usan y despliegan sus cuerpos de formas diferentes para alcanzar sus metas políticas. Aprovechándose de su vulnerabilidad, las capacidades y resistencia del cuerpo se ponen a prueba en acciones peligrosas como táctica de comunicación política. Estas prácticas corporeizadas incluyen sostener banderas u otros objetos simbólicos por largos periodos de tiempo, hacer de manera apresurada

³⁴ “Both political protest and daily activist work demand intense bodily commitment, something activists recognize when they talk of activism as *poner el cuerpo*” (Sutton, 2007: 143)

³⁵ “(...) political resistance involves, first and foremost, putting the material body in action to affect the course of society.” (Sutton, 2007: 130).

³⁶ “(...) the body is more than an interface of the power of resistance, the militant body is a power of resistance (...) Feelings, emotions, lived and living experiences of oppression and resistance, even bodily secretions such as adrenaline and sweat, are brought directly to bear upon a political struggle” (Peterson, 2001: 69 citado en Sutton, 2007: 139)

pintas o graffitis, tocar música, bailar, hacer cadenas humanas, confrontarse físicamente con la policía, hacer huelgas de hambre y/o golpear objetos para protestar a través del ruido provocado.

- 2) Los activistas usan sus cuerpos como argumentos políticos o símbolos que expresan diferentes significados políticos. Llamando la atención sobre sus propios cuerpos, los activistas recurren a su propio ser como recurso argumentativo construyendo imágenes que atraen a los medios de comunicación y demás espectadores. Por ejemplo, los desnudos o disfraces, el uso de camisetas para expresar un mensaje en conjunto y de otras prendas como paliacates, capuchas, atuendos regionales o el uso de colores distintivos que muestran que el cuerpo no sólo está inscrito culturalmente, sino que también es un recurso de resistencia política.
- 3) Las necesidades, vulnerabilidades y resiliencia de los cuerpos de los activistas no pueden ser separadas de sus propias prácticas. Durante las protestas, los cuerpos de los activistas necesitan agua y comida, se exponen a las inclemencias del clima, necesitan ir al baño y pueden experimentar daños físicos por actos de represión. En su caso, las mujeres activistas pueden estar embarazadas, menstruando o amamantando. Incluso, en ocasiones, las necesidades corporales son incorporadas a la protesta política o se convierten en parte de la protesta misma como en el caso de las comidas comunales preparadas durante la protesta para satisfacer las necesidades alimenticias de los protestantes y/o exponer el hambre de personas pobres.
- 4) El número de cuerpos también es un factor de importancia para la protesta política ya que los cuerpos masivos constituyen fuentes tangibles de poder durante las protestas, así lo demuestra el despliegue de fuerzas policíacas para contener, vigilar o, en su caso, reprimir al cuerpo colectivo manifestante. (Sutton, 2007: 140-141)

Por otra parte, Alexis Sossa Rojas en su artículo intitulado “Una aproximación desde la sociología del cuerpo a los movimientos sociales” aporta elementos teóricos y metodológicos que permiten articular la relación entre sociología del cuerpo y sociología de los movimientos sociales con la finalidad de analizar movimientos cuyas demandas están relacionadas directamente con el cuerpo (Sossa, 2013: 9).

Sossa inscribe estos actos de protesta como parte de los así llamados *nuevos movimientos sociales*³⁷ que, como ya se ha referido, a diferencia de los movimientos obreros o sindicales con una clara definición de clase o en defensa de una ideología en particular, se centran en una identidad y valores compartidos.

La defensa de derechos sexuales y reproductivos, que analiza Sossa, por parte de aquellos cuerpos excluidos, ausentes, discriminados y constreñidos remite a una significación del propio cuerpo como *territorio de derechos*. Así, el cuerpo se define como un espacio político relevante, un terreno práctico y colectivo, público y privado; refleja tanto la práctica de la libertad y la autodeterminación humana, como también prácticas de dominación, imposición de poder, control y violencia.

Y agrega que, pese a que el cuerpo posee un carácter instrumental (“sirve” para el desplazamiento, la aprehensión, etc.), este tiene una doble pertenencia: en tanto realidad objetiva, pertenece al mundo de las cosas, de los objetos, pero también pertenece a sí mismo y por lo tanto, el cuerpo no sólo es producto, sino también productor de los aspectos sociales (Sossa, 2013).

Las ideas planteadas hasta este momento nos remiten al debate que atraviesa la definición de cuerpo como objeto de estudio sociológico. Se ha enfatizado en el doble carácter del cuerpo como objeto de dominación y como posibilidad de cambio, esta característica dual se relaciona con una de las dicotomías que caracterizan el pensamiento moderno; la de acción/estructura. El enfoque que parece de la mayor pertinencia para esta investigación es aquella que, efectivamente, reconoce tanto los

³⁷ A propósito y en concordancia con Melucci, Charles Tilly explica que cada estructura social produce sus movimientos y que, por lo tanto, es fundamental analizar la especificidad histórica de las formas de acción colectiva.

condicionantes de una estructura determinada, como la capacidad de los cuerpos para generar prácticas que, al mismo tiempo que reproducen la estructura, la crean y la modifican (Marco, 2: 2008).

Como señala Zárate Vidal “La resistencia actúa, tiene materialidad, son cuerpos que ejercen la libertad de sustraerse a la relación de poder y voluntades plenas de obstinación. La resistencia se encarna en los cuerpos, base física y material de los sujetos.” (Zárate, 2012: 150)

Bajo este razonamiento cobra sentido recuperar los dos niveles analíticos propuestos por Sabido a los que se ha hecho referencia. El orden de las disposiciones pone el acento en aquellas prácticas y discursos que se inscriben en el cuerpo condicionándolo en el proceso de socialización, mientras que el orden de la interacción hace hincapié en la capacidad de producir sentido en la copresencia de los cuerpos, así como en el grado de contingencia que esta situación puede generar.

Por su parte, Adrian Scribano hace referencia a la actividad del sistema capitalista como aquella que absorbe sistemáticamente las fuerzas “naturales” de energía; esa actividad depredadora que cobra forma en la explotación de los recursos y en la expropiación corporal (Figari y Scribano, 2009: 11).

Conjuntando ambos ordenamientos y a la luz de lo que señala Scribano es posible comprender la relación dialéctica entre la estructura del sistema capitalista y el actuar de los individuos; el vínculo existente entre el sistema de valores de la sociedad del plusvalor y una situación histórica concreta en la que los cuerpos se desenvuelven de maneras particulares, es decir “(...) la estructuración de las relaciones sociales del capitalismo hechas cuerpo.” (Boito y D’Amico, 2009: 17)

Con base en las ideas hasta el momento desarrolladas, se puede advertir que es posible abordar el tema de la experiencia del cuerpo en la protesta social como la interrelación existente entre el contexto sociopolítico y económico que enmarca el surgimiento de emociones que motivan, dificultan o favorecen el éxito de las acciones de protesta (así como aquellas que surgen en la protesta social misma), así como abordar el desgaste físico y emocional de los protagonistas que definen las estrategias

a seguir para la consecución de sus fines. Es por esto que “(...) debemos preguntarnos cómo se relaciona el texto del mensaje en movimiento con el contexto de los intereses y conflictos que están en juego y con las emociones de la gente a las que se apela.” (Zárate, 2012: 43)

La experiencia del cuerpo es una experiencia de vida; el cuerpo vivido que, por razones diversas, busca el reconocimiento de su inconformidad, expresar y visibilizar su descontento para reclamar o proponer un cambio.

En razón de lo que se ha expuesto hasta este momento, el análisis que se propone es importante porque los cuerpos en protesta son expresión de sentimientos de insatisfacción inscritos en determinadas situaciones de conflicto político, social e histórico ya que como menciona Maya Aguiluz, “Los cuerpos son el último reducto donde se perciben y padece en diversos grados la explotación, la humillación y la miseria...” (Aguiluz, 2004: 2)

Estas experiencias, a su vez, pueden ser analizadas a través del abordaje del cuerpo asumido como representación visual de un discurso político encarnado que se manifiesta en el espacio público.

LA ENCARNACIÓN DE LO POLÍTICO: ENTRE LA DOMINACIÓN Y LA RESISTENCIA

A partir de la sociología dualista de Simmel se estableció que el conflicto es constitutivo de la vida social. Dentro de sus diferentes expresiones, esta investigación se aboca a un tipo particular de conflicto; un conflicto político definido por las relaciones de poder que atraviesan los cuerpos en protesta y que se debaten entre la dominación y la resistencia en el capitalismo contemporáneo.

Asimismo, en este capítulo se ha expuesto la reflexión teórica de Melucci acerca de los movimientos sociales. Esto resulta importante para distinguir las diferencias entre estas formas de acción colectiva y la protesta social. La principal diferencia es que la protesta puede ser ocasional o constituir un evento aislado e irrepetible, mientras que los movimientos sociales “(...) sostienen interacciones reiteradas con oponentes durante periodos más o menos prolongados que mantienen su orientación a promover o resistir cambios sociales.” (Oliver, 1993; Turner y Killian, 1987 en Cadena-Roa, 2016: 3)

Ni la acción colectiva, ni las protestas o movimientos sociales son efecto directo de los conflictos o tensiones estructurales del sistema capitalista y de sus correspondientes mecanismos de disciplinamiento, control y exclusión social. Si bien se había mencionado a manera de hipótesis, que la misma condición de vulnerabilidad y caducidad del cuerpo es la que motiva la protesta social, también en este capítulo ha quedado especificado que la variación en la oportunidad política, las amenazas y constricciones a los intereses, así como la capacidad de acción y decisión de los cuerpos a partir de la definición y construcción de su identidad son también elementos a tomar en consideración.

Otro aspecto relevante, es que la estructura de oportunidad política está directamente relacionada con el uso de la violencia para contener la acción colectiva o reprimirla. El control de los cuerpos implica diferentes recursos, mecanismos, prácticas y

discursos que han de ser identificados y criticados para lograr la organización y la acción. Llegado el momento otras expresiones de violencia serán enfrentadas: la represión estatal, la condena social, las críticas de los medios de comunicación, el oportunismo político de las protestas, el desgaste, los conflictos internos, la falta de recursos, la apatía e indiferencia, etc.

La violencia sistémica y cotidiana permiten comprender el proceso a través del cual se puede generar un *potencial de movilización*³⁸. Este potencial remite al malestar que, no necesariamente, repercute en la organización de los inconformes o en la decisión de protestar públicamente. Las acciones colectivas, en general, deben ser entendidas como procesos de *construcción social del agravio*, es decir, no pueden ser reducidos a simples consecuencias de determinados conflictos sociales o de determinaciones sistémicas, ya que una condición indispensable para que exista movilización es sentirse y reconocerse como agraviado a partir de una evaluación de la situación que enmarca la acción y del surgimiento del deseo e intención de luchar por un cambio.

La protesta social como síntoma de una falta de reconocimiento o una expresión de menosprecio no solo remite a una negación de la dignidad humana, también la falta de recursos con las que dispone un determinado cuerpo para identificarse como un sujeto de derechos con capacidad de incidir en su realidad, repercute en las posibilidades del potencial del cuerpo para ubicar los cauces necesarios para la defensa de una vida digna.

Asimismo, se determinó que existe un antagonismo fundamental: la encarnación del poder se manifiesta a través de la relación entre dominación y resistencia en el marco del capitalismo contemporáneo. Se trata de una dominación global que al mismo tiempo se expresa y afecta de manera específica cada vida en particular. La misma

³⁸ Jorge Cadena-Roa define potencial de movilización como aquellos motivos suficientes para la organización de protestas que no solo sean esporádicas y discontinuas, sino que logren consolidarse en movimientos sociales. (Cadena-Roa, 2016: 3)

resistencia, se observa, como dirá la investigadora Raquel Gutiérrez, como un *caleidoscopio del antagonismo*. (Gutiérrez, 2013: 75)

Justamente otra de las consecuencias de la globalización, como bien advierte Melucci, ha sido la redefinición de los presupuestos teóricos y las categorías a las que se recurre para comprender los movimientos sociales. La relación entre lo local y lo global o la paradoja universal-singular, en términos de Žizek, plantea un nuevo reto para comprender las acciones colectivas.

Atendiendo al hecho de que “La sociología permite abordar el conflicto de manera empírica y ubicarlo en el marco de ciertas condiciones histórico-sociales concretas y no únicamente en función de condiciones sociales abstractas, ideales o imaginadas.” (Azuela y Mussetta, 2009: 4), en el siguiente capítulo se abordan determinados conflictos visibilizados a través de eventos de protesta en contextos específicos de la realidad mexicana.

A partir de las aportaciones de las investigaciones recuperadas que vinculan cuerpo y protesta social, la finalidad del siguiente capítulo será entonces, “(...) centrar la atención en el conflicto mismo, en el despliegue concreto y contradictorio del antagonismo social situado (...)” (Gutiérrez, 2013: 77) y así, volver inteligibles las experiencias del cuerpo en protesta.

Se trata de un intento por articular lo inmediato con lo estratégico; de combinar las estrategias locales de resistencia con los mecanismos globales de dominio y así potenciar la unificación del collage de identidades y acciones con el objetivo de expandir el objetivo en común. (Gutiérrez, 2013: 83, 85 y 87) Finalmente, “Una tarea fundamental de los movimientos sociales es la tarea de “identificar” agravios, vincularlos a otros agravios y construir marcos de significado más amplios (...)” (Zárate, 2012: 74)

Capítulo 3

LA REVANCHA DEL CUERPO

“Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo.”

Baruch Spinoza

3.1 Revelar los cuerpos, rebelar las consciencias: estética de la creatividad en potencia del cuerpo

“Estas fotografías, estas figuras de trágica grandeza, ¿han sido talladas en piedra o en madera por un escultor desesperado? ¿Ese escultor es el fotógrafo? ¿O Dios, o el diablo, o la terrestre realidad? Lo cierto es que resulta difícil mirar estas figuras impunemente. No me imagino que nadie puede encogerse de hombros, volver la cabeza y alejarse silbando, ciego y ajeno, como si nada.”

Eduardo Galeano

La interconexión del mundo ha desembocado en un exceso de información en el que la forma se impone al contenido, sin embargo el predominio de lo visual y de las imágenes permite abordar la problemática que aquí se plantea de una manera particular.

Hoy en día los sistemas de telecomunicaciones cumplen un papel fundamental en la interacción social modificando la forma en la que se relacionan los individuos. Las pantallas de los más novedosos y sofisticados dispositivos de comunicación concentran la atención de los sentidos humanos; a través de estas se transmiten imágenes y textos que enlazan acontecimientos, emociones, pensamientos y sentimientos provenientes de diferentes lugares en el mundo sin la necesidad de que existe contacto cara a cara.

Ante la diversidad de experiencias, modos de pensar y de informaciones, la atención de la mirada se concentra en ciertos estímulos dejando de atender otros. Este proceso

selectivo expresa y define un determinado modo de ver el mundo porque da cuenta de lo que los cuerpos consideran importante, emocionante o entretenido.

La decisión que se toma, acerca de lo que es digno de verse y lo que no³⁹, refleja una percepción social determinada y establece parámetros en la distinción y conformación de la identidad. Pero en este proceso, no sólo los individuos deciden hacia dónde dirigir su mirada, sino que se convierten ellos mismos en el medio de difusión de ciertas representaciones y valores sociales.

De tal manera que la exhibición de las apariencias se muestra como tal no sólo en las pantallas de televisión o de diferentes medios electrónicos de comunicación sino que se expresa en los gestos, en las posiciones que adoptan los cuerpos, en lo que se decide hacer con ellos y, en general, en la combinación de elementos con la que los individuos se presentan ante el mundo y que definen cómo quieren ser apreciados por los otros.

En esta construcción de la imagen del “yo”, los aspectos que se vuelven relevantes y que se pretende hacer notar corresponden a ideales y formas de pensamiento determinadas por un contexto social e histórico particular. En este contexto, caracterizado por el auge de las tecnologías de la información y su organización en redes, se transmiten ciertos símbolos y valores que sostienen una estructuración social basada, entre otras cosas, en un estilo de vida consumista en el que predomina la inmediatez de lo sensible. Sobre este punto, Amanda de la Garza sostiene que “Los objetos del mundo no se perciben vívidos en su forma pura, inocua, en esa descripción aséptica, sino que en el mundo contemporáneo se ven afectados por el deseo y el consumo.” (De la Garza, 2012: 273)

Al respecto, Jean Baudrillard explica que “En la panoplia del consumo hay un objeto más bello, máspreciado, más brillante que todos los demás y hasta más cargado de connotaciones que el automóvil, que sin embargo, resume a todas las demás: el

³⁹ Al respecto, resulta pertinente recuperar la idea de *ética de la visión* que propone Susan Sontag quien menciona que “Al enseñarnos un nuevo código visual, las fotografías, en particular, alteran y amplían nuestras nociones de lo que merece la pena mirar y de lo que tenemos derecho a observar” (Sontag, 2006: 15)

CUERPO” (Baudrillard, 2011:155). Baudrillard argumenta que en las sociedades actuales, el cuerpo introyecta la represión para hacerse visible en virtud de una lógica fetichista que busca hacer de éste un objeto más funcional. Estos cuerpos narcisistas deben ser explotados para hacer brotar los signos visibles de felicidad y éxito.

La incitación consumista hace que se distingan aquellas apariencias capaces de provocar deseo y de ofrecer la promesa de satisfacción del mismo; la industria de la imagen difunde estereotipos que afectan las ideas que se hace la sociedad en torno al cuerpo, esto define una visión de sí mismo mediada culturalmente que, en consecuencia, determina ciertos criterios de usos y modos del cuerpo.

En relación con estos argumentos, la propuesta de esta investigación contempla la posibilidad de recurrir a las imágenes fotográficas de los cuerpos en protesta capturadas en el momento de la acción misma para darle un giro al predominio de lo visual y hacer de este fenómeno, en apariencia negativo, un recurso para “Hacer ver. Dar qué pensar.” (Maffesoli, 2007: 10)

Esta estrategia que se propone subvertir “La <<absolutización democrática>> del panóptico (que) tiene como base el principio voyeurista, (es decir,) una exigencia continua de visibilidad.” (Castro, 2013: 157), atiende al hecho de que la fotografía de los cuerpos en protesta constituye una oportunidad para extender las posibilidades del cuerpo como instrumento de propaganda no solo mercantil, sino política. Sobre este asunto, Jean-Marie Schaeffer apunta que la fotografía “Por necesidad técnica, es de hecho una huella del cuerpo en su ser ahí físico, sexuado y social más inmediato y más opaco. Cada vez que se mantiene fiel a esta especificidad que la caracteriza, la fotografía desmonta la idea misma de la belleza ideal, mostrando el cuerpo en su obstinado ser-ahí.” (Schaeffer, 2012)

Como Chantal Maillard dirá: “Cierto es que recibimos los hechos convertidos en imagen como recibimos la ficción, por el mismo conducto y con el mismo formato, el de la pantalla.” (Maillard, 2013: 37) Se podría afirmar que demasiado espectáculo, redundante en una disminución del potencial subversivo de la imagen. Sin embargo, también es cierto que independientemente de su predominio actual dentro de las redes de comunicación, la fotografía constituye un medio para recuperar los instantes en

los que los cuerpos han expresado su descontento. Ya que “(...) la cámara fotográfica puede captar relaciones sociales fugaces o en vías de desaparición, es un instrumento imprescindible para atestiguar los procesos de cambio.” (Ortega, 2009: 170). Además, en la mayoría de los casos, la sociedad no puede dar cuenta de estos episodios si no es a través de la imagen misma, difundida a través de los medios de comunicación.

Para Walter Benjamin las imágenes son un síntoma de la época a la que pertenecen; las sociedades construyen imágenes cargadas de experiencia, estas representaciones simbólicas retratan un cúmulo de relaciones implicadas en la escena capturada. En consecuencia, lo que se plantea es recurrir a las fotografías que retratan el momento justo en el que se expresan los cuerpos para entender lo que representan en un contexto significativo específico; observar al cuerpo en expresión, explorar sus movimientos y actos expresivos como evidencia de sus propias vivencias y de su intención para que otros cuerpos tomen consciencia de algo en particular en un contexto dado; recuperar las imágenes de quienes han deseado ser vistos, dar rostro a los nombres e historias que constituyen la base de este análisis por medio de imágenes que exhiben la diversidad de experiencias y estrategias a las que recurren los cuerpos en resistencia.

Partiendo de un enfoque que entiende las relaciones sociales como inscritas en la manifestación del todo, recurrir a algunas imágenes que evidencien a los cuerpos en protesta para interpretar las estrategias empleadas ofrece la oportunidad de analizar la relación que existe entre los actuales mecanismos de control social y la intención de los individuos de recurrir a su cuerpo como medio de expresión para encontrar así, los detalles que evoquen el tiempo y el espacio en los que la escena relata su historia ya que como señala Bourdieu “(...) la fotografía más insignificante expresa, además de las intenciones explícitas de quien la ha hecho, el sistema de los esquemas de percepción, de pensamiento y de apreciación común para un grupo.” (Bourdieu, :44)

La propuesta es recuperar la imagen fotográfica como documento histórico; un archivo que acompañe las breves narraciones que se realizarán de la experiencia del cuerpo en protesta; voltear la mirada hacia estas expresiones para provocar el pensamiento; interpretar lo significativo de la experiencia del cuerpo como acto expresivo de la inconformidad permitiendo así, atender al reclamo de visibilidad al entender la foto como un instrumento para el análisis sociológico y, por medio de esta interpretación, recrear un panorama completo: una imagen del contexto en el que han surgido estas expresiones.

En relación con lo aquí se plantea, la sociología visual enfatiza en la importancia de recuperar las imágenes fotográficas como objetos de crítica dada la abrumadora presencia de lo visual en la sociedad contemporánea, pero también porque al no existir una preeminencia entre una forma específica de ver el mundo, el investigador puede emplear las imágenes como instrumento de investigación de las relaciones sociales asimilando críticamente las teorías y conceptos que sirven como base para la reflexión de fenómenos insertos en una dinámica determinada.

Claro que “(...) aquel a quien se le muestre debe ver por sí mismo.” (Maffesoli, 2009: 30). “La estética relacional aparece aquí como un proyecto político y cultural en donde el sentido se crea en el espacio de la intersubjetividad.” (De la Garza, 2012: 267) Bajo esta propuesta, lo que se busca es establecer un diálogo entre el texto y la foto con la finalidad de que el observador recurra a sus sentidos para conocer y experimentar. En otras palabras, recurrir al “(...) ingrediente táctil inconsciente de la vista (...)” (de la Garza, 2012: 270) para abordar el estudio del cuerpo en protesta como un *arte-acción* entendiendo al propio cuerpo como un artefacto de creación, reflexión y vivencia. (De la Garza, 2012: 267) Es así como se puede entender lo paradójico de la estática de la imagen fotográfica y el dinamismo del cuerpo en el mismo sentido que se entiende la indomeñable potencia del cuerpo que se escapa al concepto.

Respecto a lo que se ha señalado en párrafos anteriores acerca de la cosificación de los individuos y la proliferación de mercancías en la sociedad de consumo, cabe apuntar que tanto el cuerpo como la fotografía misma pueden ser pensados como objetos de consumo, efímeros, susceptibles de almacenamiento y acumulación en un intento por coleccionar y apropiarse de lo fotografiado. Es por esta razón que, no se propone hacer de la lucha política un simple objeto, es decir, no se pretende convertir la fotografía de un medio de producción a un objeto de consumo, sino establecer una relación entre el *goce estético* y el *espíritu crítico* y así, apelando a la sensibilidad humana, lograr que el espectador tome posición con respecto a lo que acontece. Imágenes que expulsen de nuestra mirada protectora de espectadores la indignación.

Esta situación (en la que la fotografía puede convertirse en un objeto de consumo o bien en un detonante del pensamiento) es provechosa si se le ve como una oportunidad y no como una penosa contradicción. Dado que la fotografía se ha convertido en una forma artística de masas, esto ha transformado a las personas que poseen y utilizan una cámara en individuos activos capaces de imponer lo que ellos mismos consideran como interesante o digno de verse e interferir, invadiendo o ignorando lo que está sucediendo; “Aunque sea incompatible con la intervención física, el empleo de la cámara sigue siendo un modo de participación. Aunque la cámara sea un puesto de observación, el acto de fotografiar es algo más que observación pasiva.” (Sontag, 2006: 28).

“Una fotografía es a la vez una pseudopresencia y un signo de ausencia” (Sontag, 2006: 33) También a través de la fotografía se hace presente la ausencia de la materialidad del cuerpo; “La obra artística manifiesta el misterio de revelar lo invisible utilizando como medio lo visible.” (Patiño, 1996: 34)

Es pertinente señalar que toda fotografía es una selección de un conjunto de posibilidades durante un determinado instante y que, como resultado de un proceso de interpretación y, por tanto, de creación de significado, hay que develar aquello que no es aparente a primera vista y que se comunica mediante mensajes no verbales.

Esto también es importante porque “Mientras que el actor retratado y el fotógrafo coinciden en el tiempo y en el espacio. La imagen será mostrada en un tiempo futuro y en diferentes sitios, a diversos públicos dotados de particulares ópticas culturales y en diferentes contextos.” (Ortega, 2009: 181-182)

Si bien es cierto que una imagen puede presentarse como una apariencia sensible semejante al objeto real, cabe aclarar que en relación con el tema de la relatividad de la imagen, se atiende al hecho de que todo juicio o atribución de valor corresponde a un acervo de conocimiento construido socialmente y que tanto las imágenes como el sistema de signos del lenguaje escrito son abstracciones que tienen como referencia al mundo y que sirven para estructurar una realidad analíticamente construida. Por tanto, se entiende que “Las huellas de vida impresas en la imagen, toman sentido sólo cuando se conoce la cadena de hechos ausentes de la imagen, los cuales van más allá de la supuesta verdad iconográfica” (Ortega, 2009: 175), en otras palabras, la tarea sociológica, en este caso en particular, será la de emplear la imagen como testimonio del cuerpo registrado en la fotografía.

Asimismo, está el tema de la decisión del fotógrafo de retratar ciertos acontecimientos, gestos y/o cuerpos en particular y dejar otros instantes sin ser capturados, así como la decisión del investigador de recurrir a determinadas fotografías y dejar de lado otras. Al respecto, Guzmán señala que habrá que tomar en cuenta para delimitar estos criterios

“Aquello que voluntariamente retoma el autor dado que lo considera, precisamente, como una reacción representativa de lo que se desea mostrar; además que deberán tenerse presentes los cánones estéticos a partir de los cuales se ha codificado lo que se pretende enfatizar, es decir, la existencia de una serie de fórmulas que se establecen a lo largo de la historia de la producción de imágenes que son retomadas múltiples veces para dar el efecto deseado (...)”
(Guzmán, 2010: 29-30)

Aunque no es el objetivo de este trabajo, también es importante resaltar otra línea de investigación que permitiría comprender porqué determinado contexto fue apropiado

para reconocer y reaccionar ante determinadas fotografías y consolidar o no una determinada posición moral.

Si bien los recursos fotográficos oscilan entre la noción de documento y ficción (De la Garza, 2012: 274), la imagen del cuerpo en protesta, como entramado de signos, se constituye en evidencia de lo que se piensa, es decir, de las vivencias pasadas que cobran sentido en la mente de los cuerpos de determinada manera en un espacio y tiempo específicos. Asimismo, todo lo que acompaña a los sujetos (objetos, atuendo, ornamentos, muebles e incluso edificios) forma parte fundamental de la manera en la que se experimenta el sujeto en el mundo; son expresiones de los mensajes que se desean emitir para conformar la percepción del otro. (Guzmán, 2010: 28)

“El cuerpo oscila, tejiendo formas cambiantes y sociohistóricamente contingentes, entre sus dimensiones materiales y semióticas; por una parte, la materialidad corporal se concretiza tanto en la carne como en todo el entramado de utensilios, ropajes y tecnologías varias con las cuales el cuerpo se relaciona y se expande (...)” (Mendiola, 2010: 133)

El proceso interpretativo al que se pretende recurrir, corresponde con lo ya mencionado acerca de las posibilidades de conocimiento que ofrece el cuerpo como ser en el mundo. Este proceso concibe que el todo puede entenderse a partir de lo particular y lo particular a partir del todo en una relación circular que se realiza mediante anticipaciones de sentido (Vergara, 2007: 168). Este acervo de conocimiento, dado en el mundo de la vida es el que sirve al científico social como esquema de referencia para buscar y ofrecer una explicación del mundo que reconozca la complejidad de las estructuras significativas en donde se construye la experiencia social (Salas, 2007).

Recurrir a la imagen fotográfica es parte, como se ha dicho ya, de esta estrategia teórica para observar los cuerpos en protesta y visibilizarlos. En párrafos anteriores se abordó el concepto de reconocimiento desarrollado por Honneth. Esta referencia

es útil para introducir el tema de la *legitimidad moral de los conflictos sociales*. De acuerdo con Leonello Bazzurro,

“El acto de reconocimiento consiste en afirmar, mediante una actuación moral, el valor o la relevancia que poseen los deseos, las necesidades, los derechos jurídicos universales y las capacidades singulares del sujeto que se presenta ante nosotros.” (Bazzurro, 2015: 7)

Un aspecto relevante que identifica Bazzurro en la teoría de Honneth es la importancia del cuerpo en la constitución de los sujetos de reconocimiento. Es a través de los intercambios emocionales que se establecen relaciones de forma repetida y naturalizada en la vida cotidiana en la que los individuos no solo son asumidos como sujetos abstractos de derechos, sino como cuerpos sujetos de derechos. En este sentido, el cuerpo juega un papel fundamental para hacer efectivo el acto de reconocimiento tanto en la esfera privada como a nivel institucional. (Bazzurro, 2015: 9-10)

Si en el contexto actual el cuerpo, como señala Parrini,

“(…) puede ser un objeto. Objeto estético, estetizante. Objeto disciplinario, sometido a todas las formas de control y de incitación posibles para producir en él ciertas capacidades, tal vez extraordinarias; determinados efectos (corporales y visuales) y una visibilidad específica, sostenida fundamentalmente en la mirada del otro.” (Parrini, 2012: 27)

será justamente aquí donde el postulado de la *estética del reconocimiento* cobre sentido. El reconocimiento implica un compromiso recíproco, un vínculo en el que el cuerpo goza de visibilidad en la estructura de valores sociales. Es decir, el reconocimiento involucra una política de auto-exhibición y politización de los cuerpos menospreciados. (Bazzurro, 2015: 10)

En palabras del propio Bazzurro,

“Una estética del reconocimiento y/o una estética del desprecio, tendrá que ver entonces, con los modos, en que los cuerpos se relacionan entre sí en un tiempo y espacio dado (su escenario real) esbozando gestos, movimientos, figuras y actos de habla (intercorporales) con que materializan su deseo de reconocerse y/o menospreciarse.” (Bazzurro, 2015: 13)

El menosprecio físico o simbólico corresponde a una imagen del individuo vulnerada como resultado del funcionamiento efectivo de dispositivos de invisibilidad social. Por el contrario, el reconocimiento conlleva la capacidad de expresar abierta y públicamente acciones, gestos, actos de habla, formas de mirar, saludos y sonrisas. Es por esto que, tanto el menosprecio como el reconocimiento, son acciones intercorporales en las que los cuerpos son, en algunos momentos y simultáneamente, actores y espectadores. Estas acciones intercorporales son luchas simbólicas en las que el cuerpo constituye la materialidad a través de la cual se expresa la demanda por el reconocimiento y cuya inteligibilidad tiene un carácter contextual, cultural y pragmático. (Bazzurro, 2015)

El aspecto corporal del reconocimiento, así como la importancia de su dimensión emotiva también pueden ser ubicadas en la *democracia de las emociones* que postula Anthony Giddens. La democracia emocional consiste en una relación entre “(...) iguales, en la que cada parte tiene los mismos derechos y obligaciones, en la que cada persona tiene respeto y quiere lo mejor para el otro. (...) Hablar y dialogar, es la base para que la relación funcione. (...) tiene que haber confianza mutua. (...) Finalmente, una buena relación está libre del poder arbitrario, de coerción o violencia. (Giddens, 2007: 30)

Esta expresión de la democracia es relevante para la felicidad y la realización personal, es decir, es fundamental en la constitución de la subjetividad humana y la integración social en los términos que Honneth plantea. Desde este punto de vista,

tanto la democracia de las emociones en la vida diaria como la pública, vinculan las tres esferas del reconocimiento ubicadas por Honneth: la del amor, la del derecho y la de la solidaridad. (Tello, 2011: 47)

Visibilizar los cuerpos en lucha por el reconocimiento remite al lugar privilegiado en el que se encuentra la fotografía como una de las varias manifestaciones de la actividad artística “(...) para captar lo que la integración humana significa, por cuanto recoge el aspecto afectivo, sentimental, emotivo o pasional del hombre, tradicionalmente calificado como “irracional” y, al mismo tiempo, supone también la parte crítica, racional y aún la más puramente espiritual de su ser persona.” (Patiño, 1996: 10)

En efecto, Hilda Patiño recupera a Samuel Ramos para explicar que en el arte se dan dos tipos de creaciones: la del artista que transforma la materia y la del espectador. “El arte no es sólo la expresión del artista, sino de la esperanza de encontrar resonancia en el espíritu de los espectadores.” (Patiño, 1996: 29) En este caso en particular, la materia ha transformarse es el propio cuerpo; no hay un producto ajeno al artista, sino que el cuerpo del artista es arte en sí mismo.

Si se ha perdido la capacidad de indignación dada la saturación de información y de imágenes, lo que también habrá que tomar en cuenta es que existe una vinculación visual del hombre con el mundo. La imagen, como memoria, remite a una facultad propia del cuerpo. Si el cuerpo es el lugar favorito de los recuerdos, tanto esos recuerdos individuales como la memoria colectiva están contruidos por imágenes y reminiscencias cargadas de significado debido a la experiencia sensorial a la que permiten remontarse.

“Estos fundamentos nos conducen a retomar a Belting cuando habla de la imagen como praxis, es decir, de aquella imagen que se vuelve motor de la acción en la medida en que las imágenes se enraízan en el cuerpo, se introyectan y circulan por medio de los sujetos y sus subsecuentes producciones imaginarias.” (de la Garza, 2012: 274)

Así que en este trabajo lo que se propone es hacer de la imagen fotográfica un recurso reflexivo contextualizado, es decir, partir de los planteamientos aquí desarrollados y de los hechos históricos para poner en acción el pensamiento crítico o en otras palabras, para activar la potencia política del cuerpo espectador y así, involucrarlo en la lucha. Atender a la posibilidad de hacer de la aproximación al cuerpo un acto de aproximación al mundo y viceversa “(...) conduce a, parafraseando a Amanda de la Garza, la experiencia que compromete el cuerpo entero como instancia de reflexión. En este sentido, Sontag indica que

“Lo que determina la posibilidad de ser afectado moralmente por fotografías es la existencia de una conciencia política relevante. (...) La índole de la emoción, incluido el agravio moral, que la gente puede acopiar frente a las fotografías de los oprimidos, los explotados, los hambrientos y los masacrados también depende del grado de frecuentación de estas imágenes.” (Sontag, 2006: 36-37)

Finalmente, para justificar la pertinencia de esta **propuesta** se apela al hecho de que, en cualquier situación, independientemente de que esté en movimiento o no, el cuerpo es siempre productor de imágenes. (de la Garza, 2012: 266) En este sentido, incluso se podría decir que los movimientos sociales son imágenes de la realidad social o mejor dicho, imágenes que retratan el movimiento de la realidad social, por lo que “(...) aproximarse a la descripción de la vivencia implica acercarse al movimiento, al gesto que se desarrolla en el tiempo y en el espacio de producción concreta de imágenes y símbolos.” (de la Garza, 2012: 269)

3.2 Protesta social en México: las estrategias del cuerpo

“Y bien, sí; también tenemos ojos en la nuca, además de tenerlos en la cara, y a mucha honra, que bien sabemos que es imprescindible mirar hacia atrás mientras se mira hacia adelante para no volver a tropezar con las piedras mil veces tropezadas ni caer nuevamente en las trampas de siempre. A esta altura ya está de sobra demostrado, y demostrado por los hechos, que la amnesia histórica induce a la trágica repetición de los errores y de los horrores.”

Eduardo Galeano

Es momento de particularizar en los problemas del México actual con la finalidad de comprender los desafíos a los que nos enfrentamos “(...) en nuestro propio contexto de globalización periférica, en un escenario paradójico de modernización, hipercomunicación y exclusión (...)”. (Arfuch, 2002: 22)

Adolfo Gilly analiza la forma particular en la que la modernidad ha irrumpido en la sociedad mexicana; una modernización que adquirió cualidades particulares dada su imbricación con el pensamiento agrario precapitalista desde los tiempos de la Conquista. Enrique Florescano describe así la dicotomía que aun divide al país desde la llegada de Hernán Cortés:

“La larga historia de enfrentamientos y guerras entre colonizadores y colonizados muestra la incapacidad de la cultura invasora para hacer desaparecer la cultura tradicional. Pero esa misma historia describe la inevitable transformación de la cultura nativa por los cambios inducidos por la cultura europea.” (Florescano, 1997: 502 en Gilly, 2006: 112)

En la década de los ochenta, la economía mexicana se ve afectada por un nuevo intento de imponer una “modernización desde arriba”. La crisis política, económica y social fue aprovechada para transformar al país a través de la imposición de una nueva racionalidad nacional e internacional del capital.

Sobre este asunto es importante destacar que, tal y como se señaló en el capítulo anterior, procesos expansivos como la globalización y la introducción de nuevas tecnologías son dinámicas que encubren las especificidades de sus consecuencias en espacios particulares. Rhina Roux señala que en la década de los ochenta, si bien México se integró a estos procesos globales a través de la desregulación financiera y la apertura comercial, también es cierto que esta integración fue selectiva y refrendó la subordinación del país hacia la economía estadounidense. (Roux, 2015: 102) Se trató, en efecto, de la imposición de una *modernización excluyente* que, a través de la flexibilización laboral, ha tenido como efectos principales la desocupación, la descalificación y la desvalorización de la fuerza de trabajo. (Gilly, 1988: 114-115)

La modernización excluyente implica el uso de innovaciones tecnológicas que cambian las condiciones de trabajo reduciendo la solidaridad y aumentando la competencia entre la clase trabajadora. “La innovación tecnológica actúa como complemento, soporte material y disfraz de esa reestructuración, cuyo contenido es social, aunque la ideología capitalista presente estos cambios contra los asalariados y sus conquistas como una consecuencia inevitable y deseable de la innovación tecnológica y les de el nombre falaz de “modernización”.” (Gilly, 1988: 82)

Los nuevos métodos de organización del trabajo son expresión de una

“(…) ofensiva del capital, bajo la forma de desocupación, bajos salarios, asalto contra los contratos colectivos de trabajo, intensificación de los ritmos de producción, ruptura de las normas de trabajo conquistadas en décadas de lucha, precariedad de la existencia del trabajador y de su familia en todos los órdenes. Porque la consigna de elevar la productividad significa, según la lógica capitalista, romper todas las defensas obreras, poner a competir a los trabajadores entre sí, destruir su conquista más alta, la solidaridad interna de la clase y disolver a la clase en individuos que se relacionan personalmente, uno a uno, con el capital o con sus personificaciones: la empresa, el jefe o el patrón.” (Gilly, 1988: 44)

A decir de Gilly, el paternalismo, la corrupción y la regulación corporativa de la lucha de clases son algunas circunstancias que han impedido dos de las condiciones básicas para impulsar y sostener el proyecto modernizador: el dinamismo y la disciplina de la productividad. Gilly explica así la contradicción entre el proyecto de modernización y el modo de dominación:

“El aparato burocrático- corporativo de los sindicatos, agentes del Estado en el movimiento obrero y garante de la inmovilidad obrera en ese pacto, así como la burocracia estatal urbana que controla la organización ejidal campesina, son estructuras que protegen la ineficiencia, la indisciplina y la baja productividad – mucho más cuando no pueden ofrecer aumentos en los salarios o en los ingresos campesinos- y fomentan la corrupción incluso entre los trabajadores, que a falta de otra perspectiva de organización y lucha independientes se ven llevados a defender su precario nivel de vida por la vía de prolongar la “alianza perversa” con esas burocracias.” (Gilly, 1988: 21)

Así, en la década de los ochenta dos modos de regulación de la fuerza de trabajo entraron en conflicto: la dominación corporativa y una nueva racionalidad capitalista expresada en el proyecto de modernización. Al respecto, Enrique Montalvo menciona que las reformas de Estado implementadas hace más de treinta años se han dado al amparo de una combinación entre métodos del Estado autoritario anterior paternalista y el Estado autoritario neoliberal. (Montalvo, 2013: 61 en Adame, 2013: 22)

Esta imposición es expresión de una realidad que queda oculta bajo el discurso de apertura comercial que sustenta la ideología neoliberal. Habrá que comprender que es justamente el gobierno mexicano el que ha permitido, impulsado, tratado de legitimar y, en el peor de los casos, de imponer por la fuerza las políticas neoliberales. Es decir, el remate de más de mil empresas públicas y gubernamentales en lo que va del neoliberalismo “made in Mexico”, como diría Adame, no hubiese sido posible sin el aval de un gobierno impositivo.

La privatización y el crecimiento de la inversión extranjera enmascaran el “intercambio” que los funcionarios hacen con las grandes empresas para poder ocupar algún cargo en sus consejos de administración después de dejar sus puestos en el gobierno. Viejas prácticas de los gobernantes que negocian con los bienes públicos como si fueran parte de su patrimonio personal. En este sentido, Gilly identifica otra característica de la racionalidad corporativa que ha sido el sustento del sistema político mexicano: “(...) el proceso de conversión de políticos y funcionarios en empresarios y capitalistas a través de su paso saqueador por el gobierno.” (Gilly, 1988: 21)

Por su parte, Bolívar Echeverría menciona que “(...) la no intervención del estado en una economía que no es ella misma libre sino sometida resulta ser de otro modo de intervención en ella, sólo que más sutil y más efectivo.” El neoliberalismo es una renovada forma de ejercer la violencia de la explotación económica. (Bolívar, 2012: 102)

De manera coincidente, Gilly indica que “Mucho más que un “modelo económico”, lo que hoy se denomina “neoliberalismo” es una forma de dominación, despojo y apropiación privada tanto del producto social excedente como del patrimonio social (...)” (Gilly, 2015: 13) Este proceso de despojo está basado en la privatización de bienes y servicios públicos tales como tierras, medios de comunicación y transporte, telecomunicaciones, banca y servicios financieros, educación, seguridad pública, servicios militares, petróleo, petroquímica, fondos de pensión de los trabajadores, puertos, sistemas de agua potable, represas, energía, espacio aéreo y radioeléctrico, creación intelectual, biodiversidad, saberes locales, códigos genéticos, órganos humanos, etc. (Gilly, 2015: 33)

La Conquista material y espiritual de los pueblos originarios en América ha sido solo el inicio de una larga historia de despojo que en la actualidad, no nada más se remite a la extracción irresponsable de los recursos naturales ni a la explotación de la tierra y de la productividad en potencia de los cuerpos, sino que los mecanismos de dominio, devaluación y valorización de estas fuentes primarias de energía se han

sofisticado y además se han sumado a ellas, el despojo de las empresas públicas, de los servicios y de la seguridad social, es decir, el despojo del “ahorro y de la inversión públicas”, del patrimonio social que ha sido construido y defendido históricamente y que ahora está siendo desmantelado a través de la violencia estatal. (Adame, 2013)

Se trata de una renovada estrategia de despojo de lo común vigente en el sistema internacional de acumulación y circulación del capital que vincula diferentes territorios en un mundo globalizado, pero que en México adquiere un matiz particular. “La defensa del patrimonio familiar y comunitario responde a una gran diversidad de amenazas: minas, presas, carreteras, gran turismo, urbanizaciones, eoléticas, talamontes, narcotraficantes, erosión del genoma, usurpación del espacio electromagnético, privatización de la cultura (...)”. Se trata de agresiones múltiples, pero convergentes que en la actualidad se presentan en los diversos rincones del país. (Bartra, 2013: 743)

Desde la óptica de diferentes analistas, las reformas laboral, educativa, fiscal y política impulsadas por el renovado gobierno priista constituyen la entrega, la subordinación, el atraco, el control estratégico, el despojo disfrazado de reforma constitucional, el hurto y, en general, la destrucción de la soberanía y de las conquistas sociales y políticas resultantes de la Revolución mexicana. (Adame, 2013)

Si el despojo por acumulación remite al largo proceso que dio inicio al capitalismo y que ha permitido que este sobreviva, los cuerpos que históricamente han luchado en defensa de su patrimonio, son también *actores de larga duración* como los define Armando Bartra (2013).

México se enfrenta a una red de conflictos particular; un entramado de relaciones en el que gobierno, narcotráfico, delincuentes de cuello blanco, capitales nacionales y extranjeros conforman una red de inseguridad nacional. Precariedad laboral, educación y servicios de salud deficientes, violencia, contaminación, privatizaciones y saqueo son algunos de los problemas que complejizan la realidad de un México humillado por la apatía, la indiferencia, la impunidad y la corrupción.

Tanto la guerra, como la precariedad laboral y el despojo de los recursos naturales son expresiones de la violencia global contra la vida.

“La globalización no es sino una nueva exacerbación de ese despojo universal, un nuevo asalto de los dueños del dinero, del poder y del conocimiento, propietarios en consecuencia de la tecnología y el armamento, para incorporar al mundo en apariencia ilimitado del capital, sin excepciones ni reservas, las dos fuentes de toda riqueza: la naturaleza y el trabajo humano.” (Gilly, 2006: 35)

Capital financiero global que, a pesar de ser virtual depende del despojo de la energía encarnada y de la riqueza de espacios concretos, es decir, de territorios. El cuerpo es territorio en disputa en medio de la disputa por el territorio. Una ambivalencia⁴⁰ más de esta modernidad que no puede crear si no es a través de la destrucción; una ambivalencia que se experimenta en carne viva siendo el cuerpo locus del orden y del conflicto; el escenario principal en donde se confrontan Dionisio y Apolo.

En palabras de Bolívar Echeverría, la ambivalencia del sistema queda expresada de la siguiente forma: El “(...) modo capitalista de reproducción de la riqueza; un modo que conduce al mismo tiempo a dos resultados excluyentes entre sí: a potenciar la eficacia de la vida natural humana –las “fuerzas productivas subjetivas y objetivas”- pero también a sacrificarla, a negarla en su autonomía.” (Echeverría, 2012: 27) Por su parte, Maillard caracteriza la globalización en términos de la exacerbación del consumo:

“Los principios de la economía capitalista: la conversión de los recursos del planeta en productos, de los medios de supervivencia en medios de producción, es resultado

⁴⁰ Maya Aguiluz Ibarгүйen define ambivalencia, “para bien y para mal, como un complejo de fuerzas que nos mueve y nos quiebra cualquier pretendida seguridad”. A partir de un ejercicio genealógico del concepto de ambivalencia, Aguiluz recupera los planteamientos de la teoría freudiana y las recientes propuestas de Zygmunt Bauman para establecer que la ambivalencia que caracteriza a la modernidad puede entenderse por las paradojas de su progreso, es decir, por su *destrucción creativa* o en términos de Marshall Berman, por su *autodestrucción innovadora* (Berman, 2008). Con base en estas ideas, ambivalencia se entiende desde el reconocimiento de que las tensiones recíprocas, formalizadas a través de clasificaciones científicas y sociales, pueden irrumpir de manera contingente en la copresencia de las fuerzas socioculturales inconmensurables. (Aguiluz, 2009)

del ansia que ha hecho de la insatisfacción la rueda dentada de su engranaje (la insatisfacción es una de las claves del sistema de consumo).” (Maillard, 2013: 52)

En efecto, desde la óptica del capital, el cuerpo y la tierra son simplemente recursos en disputa dado su potencial productivo. Medios y no fines en sí mismos. Al respecto, Adrian Scribano señala que la actividad del sistema capitalista es aquella que absorbe sistemáticamente las fuerzas “naturales” de energía; esa actividad depredadora que cobra forma en la explotación de los recursos y en la expropiación corporal (Figari y Scribano, 2009: 11).

Ya se había hecho referencia a la crisis actual del sistema capitalista como expresión de la crisis del modelo civilizatorio predominante. Sobre este asunto, es importante recuperar a Bolívar Echeverría quien identifica el problema que subyace a la actual crisis de civilización como “(...) la prepotencia del Hombre sobre la Naturaleza.” (Echeverría, 2012: 46) Fundamentalmente, lo que está en juego es una nueva expresión de la imposición histórica de la racionalidad mercantil sobre racionalidad comunitaria, es decir, de aquella que trata a la riqueza no como un cúmulo de bienes sino como una suma de valores (Echeverría, 2012: 87)

Frente al despojo de los derechos alcanzados tras largos periodos de lucha, se manifiesta la necesidad de que prevalezca un objetivo común, expresado públicamente a través del discurso del derecho a la diferencia; derecho a la autonomía frente a los imperativos sistémicos.

Atendiendo a las causas reales que imposibilitan la realización de los derechos en todas las sociedades, Luis Villoro reconoce otra forma de democracia posible; una democracia plural en la que todos los sectores tengan derecho a participar en la resolución de los problemas que directamente les afectan a todos. (Villoro, 2015: 35 y 42)

El debate en torno a la democracia viene a cuento porque como Jorge Cadena-Roa menciona: “Una de las orientaciones que han compartido numerosos movimientos sociales en la historia contemporánea de México es la de hacer valer las reglas de la política institucional por vías no institucionales, es decir, han demandado que lo que

dice la Constitución y las leyes sea respetado y tenga vigencia, que las instituciones democráticas funcionen debidamente.” (Cadena-Roa, 2016: 8) En concordancia, a partir de las reflexiones de Norberto Bobbio, Miguel Ángel Adame señala que la democracia ha sido el denominador común de las cuestiones políticas. (Adame, 2013: 13)

Sin embargo, también hay que considerar un planteamiento fundamental en el pensamiento de Giddens que permite entender las múltiples discusiones en torno a las reivindicaciones democráticas. Para Giddens, en la actualidad se vive en medio de una paradoja de la democracia la cual consiste en que a medida que esta forma de gobierno se expande por el mundo, también existe una desilusión generalizada con los procesos democráticos. (Giddens, 2007: 35) En el caso particular de la política nacional, Adame recupera algunos datos obtenidos de los estudios realizados por Latinobarómetro e indica que “En promedio, de 1995 a 2013, “el apoyo a la democracia” por parte de los mexicanos disminuyó 12% (de 49% a 37%), cuando en otros países latinoamericanos subió o disminuyó ligeramente (...)” (Adame, 2013: 52).

En efecto, “La política, de hecho, no parece capaz de hacer prevalecer el bien público contra los más sustantivos intereses de los poderes económico-financieros.” (Bodei, 2013: 15) Si la vida íntima se expone bajo el velo de las pantallas, la exigencia de transparencia hacia los gobiernos, las empresas transnacionales y las instituciones internacionales es otro indicador de la desconfianza e incertidumbre generalizadas que caracterizan la fase actual del capitalismo.

Siguiendo los planteamiento de Simmel, dado que la confianza oscila entre el conocimiento y el no saber, estas demandas de transparencia remiten efectivamente, a una falta de la misma. En este sentido, Byung-Chul Han señala que:

“Hoy se oye a menudo que es la transparencia la que pone las bases de la confianza. En esta afirmación se esconde una contradicción. La confianza solo es posible en un estado entre conocimiento y no conocimiento. Confianza significa, aun sin saber, construir una relación positiva con el otro. La confianza hace que

la acción sea posible a pesar de no saber. Si lo sé todo, sobra la confianza.” (Han, 2014)

La rendición de cuentas y el acceso a la información pública son parte del ejercicio responsable de los derechos y obligaciones ciudadanas que implica un involucramiento en la política y una lucha constantes que, precisamente, requieren de la información y de los recursos cognitivos necesarios para la evaluación y definición de alternativas posibles. Dados los niveles de corrupción que existen en México, esta demanda revela el grado de desconfianza, impunidad, ilegalidad e incredulidad hacia las instituciones y el gobierno.

En concordancia con Melucci, Adame considera que “La clave democrática efectiva, profunda y genuina, está, pues, en la participación informada, consciente y constante (permanente), consensuada, coordinada y evaluada-rectificada de los sujetos políticos.” (Adame, 2013: 15) La información es un recurso indispensable para cuestionar las “verdades históricas” del gobierno.

Con base en estas consideraciones, con el objetivo de establecer algunos vínculos analíticos entre los estudios sobre acción colectiva y sociología del cuerpo, a continuación se hará una reconstrucción de algunos eventos de protesta que han tenido lugar en la historia del México contemporáneo. Este recorrido no será cronológico, más bien está organizado a partir de una secuencia entre diferentes formas de despojo. Despojo que, para comprenderlo, es necesario vincularlo con otro fenómeno: la precarización de las formas de vida.

Se eligen los conflictos en torno al despojo por tres razones principales. En principio porque como ya se señalaba, el proceso histórico de acumulación por despojo es el origen y sustento de la reproducción del capital. En segundo lugar, porque las renovadas estrategias de despojo del capitalismo contemporáneo permiten comprender la red de inseguridad nacional a partir de la relación antagónica entre cuerpos dominantes y cuerpos en resistencia, y en tercer lugar, porque las protestas contra el despojo remiten a varias de las ideas que han sido desarrolladas en los apartados anteriores. Por un lado, está el cuerpo como potencia que en el capitalismo se ha convertido en recurso en disputa dada su capacidad de transformar el medio

circundante. En este sentido, tanto la explotación de la energía corporal como la extracción de los recursos naturales son formas de despojo; formas que vinculan tanto demandas por cubrir necesidades materiales como luchas por el reconocimiento. Asimismo, el tema de la exclusión puede abordarse si se atiende al hecho de que los cuerpos en protesta demandan el derecho a participar en la vida política para decidir sobre sus propias posibilidades de vida. Por otra parte, también a través del abordaje de este tipo de conflictos es posible analizar la paradoja entre lo universal y lo singular, es decir entre lo global y lo local.

Remontarse a diferentes episodios de la historia en los que algunos conflictos se han hecho presentes a través de la protesta social no es tarea fácil, pero el punto de partida bien podría ser un evento que permite observar, según los objetivos de esta investigación, la importancia de la fotografía documental para registrar los cuerpos en protesta y constituirse así, en un medio para visibilizar el conflicto; viajar hacia el pasado para pensar el presente por medio de la imagen.

Pecho tierra

Pedro Valtierra capturó a través de una fotografía en blanco y negro a un grupo de mineros desnudos que utilizando solo sus cascos, cinturones, morrales y botas se identificaban como obreros en protesta por las malas condiciones en las que se encontraba su ropa de trabajo y equipo de seguridad. Esta manifestación se dio justo hace 31 años, en mayo de 1985 cuando recién hacía su entrada el modelo neoliberal al país.

Mediante esta acción los mineros transgredieron el ritual tradicional de la huelga enfrentando el tabú del desnudo para producir una reacción a través del escándalo y así, denunciar las condiciones de explotación a las que estaban sujetos. (Reygadas y Velasco, 2013)

La importancia de esta imagen estática que retrata el *arte-acción* en movimiento no es menor ya que como señalan Reygadas y Velasco,

“El texto fotográfico de los mineros desnudos cumple una función de memoria cultural colectiva: busca enriquecer la tradición de la protesta, actualizar las demandas obreras, hacer visible la “desnudez” económica y evitar el olvido que los partidos políticos mantenían (y mantienen) respecto de las condiciones de vida obrera en México desde que se instauró la reforma política de 1976-1977.”
(Reygadas y Velasco, 2013: 242)

Lamentablemente las precarias condiciones laborales de los mineros no se remontan a la década de los setenta del siglo pasado. Bartra señala que desde la llegada de los españoles, indios y mestizos fueron obligados a trabajar en las minas para extraer los codiciados minerales que eran saquedos de la tierra. Los nuevos sacrificios humanos tomaron la forma de accidentes fatales como en el caso de la mina Pasta de Conchos, en la que, desde hace ya diez años, quedaron sepultados más de 60 cuerpos sin que hasta la fecha hayan sido rescatados. Pero ¿por qué hablar de la necesidad de “rescatar” unos cuantos cuerpos inertes?, ¿de qué habría que ponerlos a salvo?

Tal vez del desprecio, de la indiferencia, de lo ofensivo que resulta la impunidad y de esa condición de invisibilidad que padecen los mineros hundidos en las sombras, sepultados en el olvido. En este sentido, el despojo no solo remite a la explotación del subsuelo, ni de la mano de obra, sino que también las familias de todos aquellos cuerpos que yacen accidentalmente bajo tierra fueron despojados de su legítimo derecho a darle a sus seres queridos un entierro digno.

Cuerpos y vergüenzas, cuerpos sin vergüenza, cuerpos sin vergüenzas

Ocultos también permanecen los rostros de los indígenas que en 1994 se levantaron en armas apostando el presente para tener futuro. Producto de 500 años de explotación, la rebelión indígena emergió el mismo día de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio.

Como parte de su estrategia para permanecer en la clandestinidad, los integrantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional tuvieron que taparse el rostro para ser vistos y negar su nombre para ser nombrados. El EZLN alzó la voz para poder ser escuchados: “Para todos la luz, para todos todo.”

El subcomandante Marcos se convirtió en la personalidad emblemática del movimiento; en su rostro visible. No obstante, el éxito mediático del “sup” fue interpretado como un despropósito para la lucha porque la atención se centró en el personaje, dejando de lado las reivindicaciones del neozapatismo.

Pese a la comercialización de su imagen, se puede decir que, en general, la figura de los zapatistas constituye un símbolo político cuya relevancia es reconocida a nivel mundial como referente de una de las luchas indígenas antisistémicas más significativas de la historia latinoamericana.

En este sentido, se puede hablar de una *identidad visual* en relación con los objetos de los que los zapatistas echan mano como expresión del proceso de conformación de la identidad colectiva y de la definición conjunta de estrategias en beneficio de la comunidad; son recursos identitarios y comunitarios a veces arbitrarios, a veces fortuitos, pero efectivos.

El pasamontañas se convirtió en símbolo de identidad zapatista y en el ícono que visibilizó la condición de exclusión en la que históricamente han vivido los indígenas; “Somos el México que nadie toma en cuenta” diría Marcos en una entrevista concedida luego de que el EZLN decidiera abandonar la lucha armada y cambiar la estrategia para establecer un diálogo con los cuerpos bien nutridos de poder y dinero.

El EZLN encarna la lucha en contra de diferentes formas de violencia. En la Selva Lacondana naces y te mueres y nunca exististe. ¿Cuántas víctimas que murieron sin conocer la vida?, ¿cuántas vidas sin ser reconocidas legalmente, cuántas muertes? Vivir sin ser y si vives siendo, vives con vergüenza tratando de esconder el rostro indígena, silenciando la lengua materna por temor a los gestos de asco y las miradas de desprecio. El mundo que camina hacia el reconocimiento de la lengua y el cuerpo indio y en defensa de una realidad incluyente que plantea una relación diferente con

la naturaleza, la historia y el Otro se contraponen al capitalismo salvaje que no cesa en sus esfuerzos por extinguir la vida indígena.⁴¹

La estigmatización de las características de los cuerpos indígenas puede comprenderse como parte de una *estrategia de hipercorporalización*. Si Goffman propuso el concepto de *hiperitualización* para hablar de cómo ciertas características del cuerpo son exageradas en la publicidad imponiendo un comportamiento idealizado a los individuos, la estrategia de hipercorporalización remite a la discriminación, opresión y marginación de la que son objeto indígenas, homosexuales, negros y/o mujeres como consecuencia del establecimiento de una referencia negativa entre ciertos rasgos de sus cuerpos y estas identidades colectivas históricamente sojuzgadas. (Llamas, 1994 en Bourdin, 58)

Refiriéndose al corporativismo mexicano, Gilly se expresa así de la construcción racial de la subalternidad que niega en el discurso la vida cotidiana de los subalternos y sus múltiples culturas de resistencia y de rebelión: “La categoría de “indio” es necesaria para esta forma de la dominación, incluida también en una peculiar relación salarial impregnada de arcaicos lazos de dependencia personal.” (Gilly, 2006: 121)

Asimismo, Maillard apunta que “La inferioridad es una noción sumamente útil: justifica la utilización e, incluso, el exterminio. (...) La inferioridad es un requisito conceptual para la dominación. Y se sustenta sobre una serie de comparaciones.” (Maillard, 2013: 47) y desemejanzas, diferencias, distinciones, clasificaciones, pero sobre todo, jerarquizaciones.

Sobre este asunto, es importante también traer a cuenta el orden de las disposiciones y el nivel de la interacción a los cuales se hacía referencia en el capítulo primero. Estos ordenamientos permiten comprender cómo el hecho de que las miradas ajenas permanezcan indiferentes o expresen rechazo hacia los cuerpos indígenas, hace que

⁴¹ Frases extraídas de la entrevista de Julior Scherer al subcomandante Marcos, disponible en: <<<https://www.youtube.com/watch?v=WFCC1yw-7w4>>>

ellos mismos incorporen mecanismos de coerción y discriminación aceptando el juicio negativo al que son sometidos tratando de ocultar y negar su condición de indios.

La interpretación de la organización social y política indígena, de sus tradiciones y sus formas de vida desde la concepción lineal del tiempo ha fomentado la discriminación y la marginación. La vergüenza y el rechazo hacia a un pasado común es expresión del menosprecio físico y simbólico hacia el mundo indígena.

Sin embargo, también es cierto que esta historia común ha servido como fundamento de diversos movimientos sociales que refrendan la importancia simbólica de la Revolución Mexicana; revolución encabezada por dos de los ejércitos campesinos más grandes e importantes de Latinoamérica: el de Emiliano Zapata en el sur y el de Francisco Villa en el norte del país. Después de todo, fue justamente la potencia de la inconformidad históricamente acumulada lo que propició el levantamiento revolucionario. Alejandro Valle y Gloria Martínez señalan que “(...) uno de los detonadores de la Revolución Mexicana fue la sangrienta represión de la huelga minera en el poblado de Cananea, Sonora.” (Martínez y Valle, 2011: 31)

Machetearte

El mural “Alerta, mi general Emiliano Zapata en lucha de Atenco” es un referente artístico de la supervivencia de la influencia de las demandas agrarias enarboladas en la Revolución. Javier Campos “Cienfuegos” es el autor del mural que desde 2001, coloreaba las paredes del auditorio municipal atenguense. Siendo uno de los símbolos de la resistencia del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FDPT), a la construcción del aeropuerto en la zona de Texcoco, en diciembre de 2013 el mural fue cubierto de pintura blanca por simpatizantes del PRI, partido en el gobierno que, encabezado por el actual presidente, Enrique Peña Nieto, cubrió de rojo las calles de la ciudad de San Salvador Atenco ocho años atrás.

La serie de enfrentamientos violentos provocados por el choque entre los habitantes de Atenco y la fuerza policiaca estatal y municipal derivó en diversos actos violatorios a los derechos humanos de los pueblos en defensa de la tierra. Violaciones, detenciones arbitrarias, tortura, condenas desproporcionadas y asesinatos fueron solo algunos de los agravios perpetrados desde el gobierno. Represión y violencia ilegítimas que pretenden en fechas recientes ampararse bajo el cobijo de reformas constitucionales.

Resistiendo con el cuerpo -arma y escudo de la lucha- el Frente logró que se derogara el decreto presidencial del 2001 por el que se expropiarían 13 ejidos de Atenco y Texcoco para la construcción del nuevo aeropuerto.

El cuerpo colectivo atenquense en defensa de lo común se identifica por el uso de los machetes que empuñan los habitantes como símbolo de lucha. Diversas consignas se han escrito al filo de la supervivencia: “Tierra, sí. Aviones, no” El año pasado los emblemáticos machetes hicieron acto de presencia en el Senado ante la voluntad de retomar el proyecto del aeropuerto reiterando así, la amenaza de despojo a pesar de que diferentes organizaciones ambientalistas han advertido la invibilidad del proyecto.

La fuerza pública fue y ha sido el instrumento al que recurren aquellos que tienen la intención de transformar el espacio con miras al desarrollo de negocios cuyo beneficio -exclusividad de unos cuantos- se pretende imponer en detrimento de las formas de vida y la dignidad de quienes han habitado esas tierras por años.

No es casualidad que el nuevo intento por criminalizar la protesta social sea conocido dentro de la opinión pública como “Ley Atenco”. En 2007, Ignacio del Valle Medina, Felipe Álvarez Hernández y Héctor Galindo Gochicua, dirigentes del FPDT fueron despojados de su libertad para cumplir una sentencia de 67 años y seis meses en prisión. Tres años después, once premios Nobel de la Paz exigieron al entonces presidente, Felipe Calderón, la liberación de 12 presos políticos por el caso Atenco y la cancelación de otras órdenes de aprehensión.

Asimismo, las voces autorizadas, reconocidas y legitimadas de Mairead Maguire, Betty Williams, Adolfo Pérez Esquivel, Desmond Tutu, Elie Wiesel, Rigoberta Menchú Tum, F. W. de Klerk, Jody Williams, John Hume, Shirin Ebadi y Wangari Maathai pronunciaron su apoyo “(...) a las 50 mujeres en sus deseos de ver una investigación seria y una condena de los que las violaron y que el Estado les brinde restitución por todo lo que han sufrido durante y después de mayo de 2006.”⁴²

¿Por qué unas voces se escuchan más alto que otras?, ¿por qué los gritos de justicia tienen que ser modulados por los susurros de los condecorados para ser escuchados? Honneth dirá que las luchas por el reconocimiento son justamente expresión de esta desigualdad, de esta sordera que menosprecia el clamor de cuerpos excluidos. Es por esto que en párrafos anteriores ya se había señalado que de acuerdo con las ideas de Žizek, en el contexto de la fragmentación de las identidades, lo común es la condición de exclusión en la que viven todos aquellos a quienes se les niega la oportunidad de hacer uso de la palabra. Bajo estas condiciones, aunque se levante la voz, ¿cómo hacer que el otro escuche?

Por un cuerpo en libertad

Luego de participar en la marcha conmemorativa por el Día del Trabajo, el 1 de mayo de 2014 el líder comunitario Florentino Gómez Girón fue detenido en la capital de la cuna del zapatismo. Organizaciones sociales, campesinas y de derechos humanos se pronunciaron en contra de la detención del indígena identificado como un luchador social por la defensa de los derechos humanos y de su territorio desde el año de 1994.

Entre sus actividades políticas, Gómez Girón se ha dedicado a coordinar la resistencia a las altas tarifas de energía eléctrica en su municipio y se ha pronunciado públicamente en contra de la industria minera, así como por la libertad de los presos políticos en la entidad, entre ellos del maestro Alberto Patishtán⁴³. Antes de ser

⁴² La Jornada, “Liberar a los 12 presos políticos” de Atenco, demandan 11 premios Nobel”, disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2010/06/25/politica/011n1pol>

⁴³ En junio de 2000, el maestro y activista indígena, Alberto Patishtán, fue capturado acusado de participar en una emboscada en donde murieron siete policías. Con los cargos de homicidio, lesiones calificadas, robo calificado, daños y portación de arma de fuego de uso exclusivo del Ejército mexicano, Patishtán fue condenado a 60 años de prisión. Tras trece años en la cárcel, a lo largo de los cuales se organizaron diferentes acciones (marchas, huelgas de hambre, crucifixiones, etc.) a

encarcelado, Gómez Girón había encabezado bloqueos carreteros y otras protestas para exigir la entrega de apoyos oficiales para los campesinos de su agrupación del municipio de Ixtapa, en el norte de Chiapas.

El originario de la comunidad Chigtón y dirigente del Frente Popular Ricardo Flores Magón fue acusado de abigeato y trasladado al centro de detención conocido como el Amate. A partir de estos hechos, familiares y compañeros de dicha organización instalaron un plantón a las afueras del Congreso del estado de Chiapas en la capital Tuxtla Gutiérrez para pedir su liberación. Tras la denuncia de una “indiferencia gubernamental”, hostigamiento policiaco y la amenaza de desalojarlos con la fuerza pública, los integrantes del plantón iniciaron una huelga de hambre, se suturaron los labios y se crucificaron frente a las puertas del Congreso.

El 19 de noviembre de 2014, se daba la noticia de que la hija de Florentino Gómez Girón, Juana Gómez Gómez, su hermana Celia Gómez Girón y su sobrino, Asunción Rodríguez daban inicio a una huelga de hambre indefinida. Ocho días después, la hermana del indígena, Viviana, y su nuera Luz Irelia Sánchez Díaz, así como Pedro y Aníbal, hijos del líder campesino e integrantes del Frente Popular Ricardo Flores Magón se suturaron los labios y se unieron a la huelga.

Ocho meses después de la detención de Gómez Girón, “Filemón Gómez afirmó que la falta de agua y de alimentos “ha agravado la salud” de los siete campesinos, quienes presentan problemas de presión sanguínea, debilidad extrema, mareos, náuseas, riesgos de infección y síntomas de gangrena por la sutura de sus labios.” (Henríquez, 2014) Algunos compañeros más se extrajeron sangre con la que escribieron en las paredes de la entrada del palacio de gobierno “Libertad a Florentino” y “en Chiapas no hay justicia”. Otros cuerpos decidieron crucificarse.

favor de su liberación por considerar que su detención obedecía a motivaciones políticas, se le concedió el indulto en razón de los indicios de violaciones graves a sus derechos humanos. Sobre este tema, Amnistía Internacional y la Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos, entre otras organizaciones, han señalado que el caso de Patishtán ejemplifica los obstáculos a los que se enfrentan los indígenas para acceder a la justicia. Información obtenida en <<<http://mexico.cnn.com/nacional/2013/10/31/gobierno-federal-inicia-tramite-para-la-liberacion-inmediata-de-patishtan>>>, consultado el 3 de julio de 2015.

El dos de diciembre, se decidió intensificar las acciones de protesta ante la indiferencia del gobierno estatal. Asunción Rodríguez Gómez y Juana Gómez Gómez se crucificaron de manera simbólica en la entrada del congreso. Esta acción se sumó al reclamo por una investigación exhaustiva que aclarara la detención de Gómez Girón. Unos cuantos días después, las acciones se radicalizan cuando Agustín Gómez Pérez de 18 años decide inmolarse también frente al Congreso del estado. El periódico La Jornada recupera el comunicado del Frente Ricardo Flores Magón que se leyó dos horas antes de que Gómez Pérez se prendiera fuego:

“Hoy viernes 5 de diciembre decimos nuestra palabra de resistencia y dignidad para que todos los pueblos de México y del mundo sepan que en Chiapas no hay justicia, democracia ni libertad. Ante la cerrazón hemos determinado darle cumplimiento en prendernos fuego en nuestro cuerpo los familiares del compañero Florentino Gómez Girón.” Y continúa la crónica: “En el comunicado se dice también que ayer varios funcionarios de gobierno se acercaron al plantón para decirnos que nos iban a dar solución pero ya son más de las 14 horas y no sabemos cuál es la respuesta del gobierno; por eso hemos determinado prendernos fuego; sabemos el costo pero no nos están dejando otro camino.” (Henríquez, 2014)

Roberto Gómez Girón, representante del Frente, dijo que su hermano Florentino “(...) no cometió el delito del que se le acusa; el delito es fabricado por el gobierno, pues él es un luchador social que organiza al pueblo para defender sus derechos, por eso lo mandó a encarcelar el gobierno del estado (...)”. (Henríquez, 2014)

Al día siguiente de ocurrida la inmólación, Gómez Girón fue liberado. Por su parte, Agustín regresó a Chiapas después de haber estado internado durante seis meses en un hospital de la Ciudad de México.

Este caso provoca diferentes reflexiones. Por una parte, están los cuerpos que están dispuestos al sacrificio por la vida de otro cuerpo al que se le ha despojado de la libertad. Sobre este tema, resulta pertinente recurrir a otro clásico de la sociología y reelerlo en clave corporal. Emile Durkheim denominó a estos actos sacrificiales como suicidios altruistas en los que los cuerpos están dispuestos a morir por su sentido de pertenencia a una colectividad o por su fidelidad a ciertos ideales. Queda

pendiente abundar sobre este tema, pero por el momento es importante dejar indicada esta línea de investigación que no deja lugar a dudas sobre la importancia de analizar la protesta social en términos de sus dimensiones corporales, cognitivo-afectivas y simbólicas.

La radicalidad de las acciones que ponen en peligro la salud y la integridad física también genera un cuestionamiento acerca de las motivaciones de los manifestantes; esto, a su vez, remite a la relación entre emociones y racionalidad como elementos que permiten comprender las decisiones que toman los cuerpos en protesta. También este tipo de acciones pueden ser interpretadas como muertes heroicas que se manifiestan como reproches acusatorios ante la indiferencia. El daño autoinflingido pretende inducir a la empatía, aunque desde otros puntos de vista se trate más bien de un chantaje, como en el caso de Margaret Thatcher y los prisioneros que fallecieron por “inanición autoinflingida” en Irlanda del Norte. Estas acciones dotan de un capital simbólico a la lucha de la que forman parte y pueden convertirse en actos que deriven en otras acciones de rebelión como en el caso del tunecino que incendió las protestas por la democracia en lo que ahora se conoce como la Primavera Árabe.

Por otra parte, desde la dimensión simbólica de la acción colectiva es interesante abordar el trasfondo cultural que dota de un significado particular las estrategias emprendidas por los actores, tales como la crucifixión y la propia inmolación. Además, está el hecho de que ante la falta de otros mecanismos para conducir las demandas de los inconformes, estos recurran a actos de semejantes consecuencias para visibilizar su protesta y hacerse escuchar. ¿Cuánto dolor físico se está dispuesto a experimentar con tal de apagar el dolor emocional?

El caso de la familia de Florentino es muestra de cómo la propia vulnerabilidad del cuerpo es utilizada en la lucha por el reconocimiento. La politización de los cuerpos inmolados, crucificados y expuestos a la enfermedad y el deterioro a consecuencia de la huelga de hambre es muestra de cómo el cuerpo es medio y fin en sí mismo; por la vida de un cuerpo en libertad, se está dispuesto a morir. Asimismo, este caso

expresa la desesperación ante la necesidad de expresar de manera abierta la inconformidad y la exigencia de ser atendido y reconocido por las autoridades.

Particularmente, Sergio Urzúa define la huelga de hambre como un acto sacrificial donde los cuerpos se exponen al dolor. Con el objetivo de lograr un reconocimiento social del conflicto, los cuerpos en huelga de hambre irrumpen en el espacio público con la finalidad de visibilizar el sufrimiento -entendido como experiencia subjetiva- mediante el dolor físico. (Urzúa, 2012)

Aunque por sí mismo, “El dolor es un espectáculo violento en el marco de las sociedades modernas donde prima un enfoque anestésico.” (Brossat, 2008: 68 en Urzúa, 2012: 5), no basta con el esfuerzo por objetivar el sufrimiento a través de la huelga de hambre para lograr comunicar este *acto de exigencia moral* y así, lograr ser atendido. En efecto, en las sociedades contemporáneas el dolor se interpreta como una perturbación ilegítima dado que actualmente se cuenta con los medios para suprimirlo. Socialmente se reconoce el derecho legítimo a no tener que sufrir dolor (Brossat, 2008: 68 en Urzúa, 2012: 6), sin embargo, Urzúa señala que la efectividad comunicativa de esta acción reflexiva de corte sacrificial depende de la legitimidad que el espectador le otorga al dolor como proceso de objetivación del sufrimiento.

La autodefensa del cuerpo

Recientemente, otra mujer que recurrió a la huelga de hambre identificando en su propio cuerpo su última arma en contra de la arbitrariedad de su detención, fue Nestora Salgado. La comandante de uno de los grupos de autodefensas que han surgido ante la ineficacia y complicidad del gobierno mexicano en la escalada de la violencia a nivel nacional, migró a los 19 años hacia Estados Unidos. Años después, al conseguir la ciudadanía estadounidense, regresó a México y al ver las condiciones de sojuzgamiento en las que vivían los pobladores de su comunidad de origen amedrentados por el narco, Nestora decidió quedarse y asumir la responsabilidad y el compromiso de portar el uniforme de las autodefensas que del lado izquierdo deja ver el mensaje: “Tu seguridad está en mis manos”.

“Si yo decidí enfrentar a la delincuencia es porque quiero la paz para mi pueblo y mi familia. No quiero la guerra. Mi lucha es para que no maten a más gente inocente, como cada día sucede en Guerrero. Mi lucha es para acabar con la delincuencia que está enquistada en el mismo gobierno. Esa es mi guerra contra ellos y eso no me lo perdonan. Este primero de enero iniciaré mi segunda huelga de hambre. Lo haré porque en este país no me ha quedado otra alternativa que usar mi cuerpo como mi última arma para alcanzar la libertad o la muerte.”⁴⁴

Encarcelada por el delito de secuestro, Nestora declara que las cuatro jóvenes que la acusan, en realidad, eran cómplices del narcotráfico y que ella las defendió porque iban a ser quemadas por el pueblo en un acto de ajusticiamiento por mano propia. Acciones violentas que eran resultado de la tensión provocada por el terror y el hartazgo de soportar lo insoportable. Cuerpos enfurecidos que prefieren hacer morir antes de perder la vida. Cuerpos dispuestos a exponer la vida antes de seguir sobreviviendo en medio de la inseguridad. Cansados de ser silenciados por el miedo, los habitantes del pueblo originario de Olinalá decidieron organizar la impartición de justicia indígena. Formaron así, el *cuerpo de defensa* de la policía comunitaria.

Elena Poniatowska describe de la siguiente manera a quien fuera elegida como la cabeza de este *cuerpo colectivo en resistencia*: “¡Bonita la comandanta con sus ojos muy bien pintados y sus grandes arracadas bajo su gorra negra y su camisa verde olivo, parte del uniforme que ella feminizaba!”⁴⁵

La detención de Nestora, así como la de José Manuel Mireles, el emblemático líder del cuerpo de policía rural en Michoacán, son interpretadas como parte de la estrategia gubernamental para atemorizar a defensores y activistas sociales que con su sola presencia evidencian la corrupción y la ineficacia de aquellos que detentan a

⁴⁴ Barrera, Abel, “Nestora: mi cuerpo como última arma”, disponible en <<<http://www.jornada.unam.mx/2015/12/30/politica/015a2pol>>>, consultado en diciembre de 2015.

⁴⁵ Poniatowska, Elena, “Nestora Salgado”, disponible en <<<http://www.jornada.unam.mx/2015/05/17/cultura/a03a1cul>>>, consultado en marzo de 2016.

conveniencia y de manera cobarde el monopolio legítimo de la violencia. Los encarcelamientos y las acusaciones generan desconfianza entre los ciudadanos. Sentimientos de desconsuelo y desesperanza paralizan a los cuerpos que sobreviven día a día a la violencia del narcotráfico y a la violencia del Estado que no solo sostiene las relaciones de dominación mediante el uso de la fuerza pública, sino también propiciando y tolerando condiciones precarias de vida.

Ante la falta de empleo, Nestora emigró hacia los Estados Unidos en búsqueda de mejores condiciones de vida. Demandas desatendidas e históricamente ignoradas como el desempleo han sido la constante en la historia de México. Sin embargo, ahora, como resultado de las reformas neoliberales, las empresas nacionales han sido vendidas a la inversión privada bajo el argumento de que mediante estas acciones se generaran fuentes de empleo.

Cuerpo consumido, cuerpo consumista, cuerpo mercancía

Esto no ha ocurrido. Así lo demuestra el caso de Mexicana de Aviación, empresa que en los ochenta fue nacionalizada, en 2005 comprada por el Grupo Posadas y cinco años después fue declarada en quiebra.

El 28 de agosto de 2010 se formalizó la bancarrota de la aerolínea Mexicana de Aviación dejando desempleados a 8 mil 500 trabajadores. Ante la difícil situación que enfrentaban, de la plantilla laboral de la aerolínea surgieron diferentes estrategias de protesta. Diez azafatas, haciendo uso de sus cualidades físicas (mismas que, en primera instancia, hicieron posible, entre otras cosas, su contratación para desempeñar este cargo) optaron por autofinanciarse la producción y tiraje de un calendario en donde se mostraban en bikini. Otros de los ex trabajadores también se vieron beneficiados de esta iniciativa al encargarse de la venta y distribución del calendario. El impacto mediático de este proyecto no se hizo esperar y las azafatas, entrevistadas en diversos medios de comunicación, posteriormente aceptaron la oferta de la revista Playboy para posar en una de sus ediciones. De acuerdo a sus

testimonios, la idea del calendario sí fue pensada como una forma de protesta porque, además de generar ingresos, para ellas “(...) es una manera de decir: vamos a reaccionar porque, al menos nosotras coincidimos en que estamos listas, somos mujeres de trabajo que queremos salir adelante.”

Como parte de su estrategia, dos azafatas se hicieron presentes en la Cámara de Diputados en donde, acompañadas de Gerardo Fernández Noroña, mostraron y repartieron entre los legisladores el calendario en el que, mediante la exhibición de su cuerpo, exhibían sus legítimas demandas luego de ser despojadas de su trabajo.

Por otro lado, luego de dejar de recibir el pago parcial de su jubilación, tres ex trabajadores “de tierra” iniciaron una huelga de hambre y un plantón en el mostrador de la empresa ubicado en la terminal 1 del Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México. Luego de diez días, dos de ellos levantaron la huelga pero una ex trabajadora se mantuvo en pie de lucha. En una entrevista realizada por Carmen Aristegui, Rocío Guerra, ante el cuestionamiento de la periodista del para qué de esta manifestación, respondió: “lamentablemente en este país, tenemos que llegar a este tipo de acciones extremas para dejar de ser un rostro sin identidad y poder lograr que las autoridades vuelvan la vista a nuestra situación (...)”.

Esta breve recapitulación de hechos demuestra que las estrategias adoptadas, específicamente por las ex trabajadoras, difirieron en virtud de los recursos que tenían disponibles para expresar sus necesidades y sus demandas. El capital físico o, si se prefiere, el *capital corporal* de las azafatas les permitió vender su imagen fotografiada en un calendario y en una revista, es decir, las trabajadoras de aire ofertaron la apariencia de sus *cuerpos como mercancía a cuerpos consumidores* de imágenes prototípicas de belleza. Mientras que la señora Guerra y sus otros compañeros (ya jubilados y con menores posibilidades de encontrar nuevos trabajos por su edad) tuvieron que recurrir a la huelga de hambre para hacer visible su desesperación por las afectaciones causadas tras el cese de operaciones de la empresa Mexicana de Aviación; jubilados que con el *cuerpo consumido* por el trabajo de años reclamaban el pago de sus pensiones.

En conclusión, por medio de este ejemplo se puede afirmar que las estrategias corporales empleadas por estas ex trabajadoras para superar la invisibilidad variaron en relación con las condiciones de su propio cuerpo sin embargo, en ambos casos, éste constituyó la unidad básica de acción para expresar un mensaje cuyos alcances dependen de diferentes factores, pero cuya finalidad es ejercer una influencia política y social sobre las autoridades y la opinión pública.

Los últimos casos han tenido como protagonistas de la lucha a mujeres que han hecho de su cuerpo el medio para exigir el reconocimiento de sus demandas. Pero la notoriedad de la difícil situación que atraviesa el país a nivel internacional ha sido resultado de la exposición pública de otro tipo de cuerpos; cuerpos de mujeres que aunque biológicamente están posibilitadas para engendrar vida, socialmente son destinadas a la muerte.

Cuerpo del delito

El cuerpo mutilado y quemado de Rubí Frayre Escobedo de 16 años fue encontrado en 2008 en Ciudad Juárez, Chihuahua. Desde entonces, su madre, Marisela Escobedo, emprendió varias acciones exigiendo justicia. Como ha sido el caso de otros tantos padres y madres mexicanos que, a partir del dolor provocado por la pérdida de un hijo a causa de la inseguridad en el país, se han organizado para encontrar a los responsables y demandar el cumplimiento de la ley, la madre de Rubí recurrió a diferentes estrategias para visibilizar el crimen y denunciar la privación de sus garantías individuales como víctima.

En una de las protestas encabezadas por Escobedo ocurrida el 10 de mayo en la que recorrió las calles de Chihuahua semidesnuda, con el cuerpo cubierto por una cartulina con la imagen de su hija, Marisela menciona, al referirse a los jueces que absolvieron a Sergio Rafael Barraza Bocanegra, presunto responsable del asesinato de Rubí: “me dejaron desnuda, sin ninguna protección, sin ninguna garantía... me dejaron con el dolor en la piel; para mí no hay festejos, me hace falta un abrazo.”⁴⁶

⁴⁶ “Cierran casos de Marisela Escobedo y su hija” disponible en: <http://www.animalpolitico.com/2012/11/cierran-casos-de-asesinatos-de-marisela-escobedo-y-su-hija/>

A través del altavoz, Marisela convocó a la ciudadanía a luchar para que las mujeres pudieran salir a las calles con la seguridad de regresar sanas y salvas a sus casas. En estas situaciones extremas de violencia, cobra notoriedad el derecho a trasladarse dentro del espacio público sin que la mirada obscena del otro irrumpa en ese espacio íntimo que es el cuerpo. Una acción por pequeña que parezca puede generar miedo al sentir el cuerpo expuesto a la voluntad de otro.

En aquella ocasión ella misma reconoció las dificultades de salir a marchar para exigir justicia, sin embargo, a través de un megáfono, Marisela advirtió a los chihuahuenses que lo menos que pueden hacer, es firmar las peticiones de apoyo. Podría decirse que recurrió a la solicitud de firmas porque las firmas le dan identidad a la petición. Así el documento aparece como una reivindicación legítima; con nombres y apellidos. Si los individuos son sujetos de derechos, la capacidad de indicir como ciudadanos debe remitir al aval que nos da el nombre y la personalidad jurídica.

El dolor circula a través de los lazos de sangre, ni la amputación de un ser querido rompe el vínculo sanguíneo y es que ¿cómo reemplazar el calor que emana de un cuerpo?, ¿cómo emular su vibrante existencia? La familia de Marisela también participó en las acciones de protesta recibiendo amenazas por parte del crimen organizado. Durante su trayecto a pie hacia Ciudad Juárez, Marisela se hizo acompañar de su nieta de dos años.

Marisela Escobedo fue asesinada el 16 de diciembre de 2010 frente a las oficinas del gobierno estatal, lugar donde acampaba y en donde también se encontraba la cruz de clavos “Ni una más”. Unos días antes de ser acribillada, Marisela y las madres de “Justicia para nuestra Hijas” habían colocado más de 300 nombres de las mujeres asesinadas en el estado de Chihuahua durante 2010.

Motivada por la indignación que provocan los feminicidios en Ciudad Juárez, Cathy Fourez aborda esta problemática a través del análisis de la obra de Jeanne Socquet “Paisaje de cadáveres”. Para Fourez estas pinturas son pinturas para el dolor en las que “(...) el desierto encarna la locura criminal y es el lugar simbólico de la ausencia de testigos.” (Fourez, 2012: 139)

Socquet pinta una realidad incómoda porque sus obras no solo representan la fragmentación de la anatomía de la víctima; no solo reflejan la imagen, amparada por la impunidad, de mujeres íntegramente disponibles y controlables, sino que muestran “(...) lo que el ser humano es capaz de hacer del otro y al otro, lo que puede cumplir en el horror con la meta de expresar lo que el otro, aquí el sexo femenino, representa para él. (Fourez, 2012: 129)

Si como bien señalaba Foucault, el registro mediante la escritura es necesario para el control de los cuerpos teniendo en cuenta sus características para distinguirlos, diferenciarlos, clasificarlos y así potenciar su productividad, aquí el registro de los cadáveres le es útil a la indiferencia. Un “osario científico” que registra los datos de los cuerpos sin vida de las mujeres asesinadas: nombre, fecha en la que se encontró el cadáver, edad y características del estado en el que fueron halladas (Fourez, 2012) no constituye un archivo que revele la historia de los cuerpos. No es una narración de cómo se ven ellas mismas ni de cómo se identifican a partir de la reflexión de su historia de vida, son narraciones de cómo fueron identificadas por otros y de cómo estos relatan sus historias de muerte. La descripción de las condiciones en las que fueron encontrados los cuerpos tirados en la tierra sirve, pero no llega a la raíz del problema.

Caty Fourez señala que “maltratar o matar a una mujer se convierte en un acto de performance, una marca identitaria cuyo fin es reinstaurar un poder que se considera amenazado y así controlar la sexualidad.” (Fourez, 2012: 125) La pareja sentimental de Rubí se convirtió también en su asesino. En una carta supuestamente escrita por Barraza, él señala que la mató por infiel. En este sentido, Galeano no estaba equivocado cuando decía:

“Hay criminales que proclaman tan campantes “la maté porque era mía”, así no más, como si fuera cosa de sentido común y justo de toda justicia y derecho de propiedad privada, que hace al hombre dueño de la mujer. Pero ninguno, ninguno, ni el más macho de los súper machos tiene la valentía de confesar “la maté por miedo”, porque al fin y al cabo el miedo de la mujer a la violencia del hombre es el espejo del miedo del hombre a la mujer sin miedo.”

La ardua lucha contra el desprecio y la omisión de las autoridades no ha llegado a su fin. El 22 de diciembre, apenas seis días después del asesinato de la madre de Rubí, cientos de cuerpos con el rostro cubierto, por temor a represalias, marcharon en Ciudad Juárez para pedir justicia en nombre de Marisela Escobedo quien a decir de los manifestantes: “Tuvo que morir para ser escuchada.”

“Tuvo que desaparecer para ser vista” se podría decir también en el caso de las protestas en donde se han colocado zapatos rojos en plazas públicas sin cuerpos que los hagan andar. Esas mujeres ya no podrán pasear por las calles de su ciudad, pero los vivos, a pesar de que tengan que caminar bajo la tumba infame de los cuerpos asesinados a sangre fría, se mantienen en lucha con paso firme.

Aunque el caso haya sido cerrado, luego de que el gobierno de Chihuahua prometiera 700 mil pesos como recompensa a quien ofreciera información sobre los asesinos de Marisela, varios son los activistas que siguiendo las palabras de la madre de Rubí, continúan exigiendo justicia y el reconocimiento de su derecho a la vida exclamando: “A mí no se me va a olvidar”

Ósculo

Hasta Ciudad Juárez, ciudad en donde no se vive, se sobrevive” llegó la Caravana del Consuelo encabezada por Javier Sicilia, poeta convertido en activista luego del asesinato de su hijo. Un año después de la muerte de Marisela Escobedo, Juan Francisco Sicilia fue asesinado en Temixco, Morelos. En ese mismo estado, pero desde la ciudad de Cuernavaca, Sicilia inició la Marcha por la paz, la seguridad y la justicia recorriendo más de 80 kilómetros a pie y en silencio hacia el zócalo de la Ciudad de México. A lo largo del recorrido, se iban sumando familiares que reclamaban justicia por el asesinato o desaparición de sus seres queridos;

“Es la reacción de los vivos –especialmente ante una muerte violenta- la que constituye la fuente de la protesta, más que la muerte en sí. La muerte tiene el poder de desencadenar emociones violentas y de unir gente que tiene poco en común salvo su dolor y su solidaridad.” (Zárate, 2012: 124)

Madre y padre de dos víctimas de la violencia encuentran desde lo más profundo de sus entrañas la fuerza para hacer de la potencia fecundadora de sus cuerpos, la potencia subversiva para la acción. La experiencia de la pérdida es lo que tienen en común. En una entrevista, Javier Sicilia comenta sobre los recorridos que realizó hacia el sur y el norte del país:

“La violencia viene muchas veces del olvido, de la negación, del desprecio. Y que le nieguen la dignidad a la gente que ha muerto, como si fuera una cucaracha, es inadmisibile. Lo que me sorprendió de las marchas fue el dolor pero, sobre todo, la capacidad para hacer con él amor, compasión. Me sorprendió encontrarme con una gran reserva moral a pesar del dolor y de los agravios.”
(Sicilia en Azaloe, 2012)

Más allá de las escenificaciones que se llevaron a cabo durante el recorrido, lo que se busca resaltar del caso de Javier Sicilia es, por una parte, el dolor de un padre al que se le arrebató la posibilidad de estar con su hijo, así como el desgaste físico y emocional que implicó perder a un hijo para después tener que enfrentarse a la indiferencia de las autoridades y recorrer largas distancias recogiendo testimonios de otras víctimas a lo largo del país.

No hay más recurso que el cuerpo entristecido, humillado cuya experiencia es menospreciada por la indiferencia y la corrupción de aquellos que reducen las vidas midiendo los “daños colaterales” en cifras. Poner el cuerpo ahí donde se extinguió la vida, supervivencia de la raíz que engendró a otro cuerpo.

La energía del cuerpo recorriendo el país fue presencia del dolor de la ausencia. Ausencias negadas que se resisten al olvido; de ahí la lucha por reconocer la identidad de las víctimas, por dejar un registro material y simbólico de su existencia a través de un memorial de los agravios. Javier Sicilia creyó que caminaría en solitario, pero no fue así. Muchos se sumaron a la caravana conformando un *cuerpo doliente*.

Puro músculo

Otro cuerpo colectivo se ha hecho presente en la escena pública recorriendo el país. En 2013 la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) fue uno de los movimientos sociales con mayor impacto político, público y mediático a nivel nacional. Mediante sus acciones de protesta, calles, autopistas, sedes gubernamentales y otros espacios se mostraron como escenarios en donde se expresó el descontento y el carácter conflictivo de las relaciones de poder. La toma de casetas, las marchas, bloqueos y plantones dan cuenta de la presencia de un cuerpo colectivo que buscó cobrar relevancia en el espacio público haciendo visible su inconformidad demandando reconocimiento como actores políticos.

El desplazamiento de los integrantes de la CNTE desde sus lugares de origen hacia la capital del país, la rotación entre los estados de donde son originarios y la Ciudad de México y la ocupación temporal de espacios son expresiones del uso del espacio público como recurso en la protesta social.

La Ley del Servicio Profesional Docente representaba para los trabajadores de la educación la imposición de reglas diferentes a las que regían al resto de los trabajadores del Estado; los maestros perderían su condición de docentes para convertirse en sujetos administrativos quedando fuera del marco legal del artículo 123 constitucional.

Como respuesta, los maestros de la CNTE se manifestaron a favor de una evaluación no estandarizada ni centralizada sino planeada de forma bilateral y diferenciada regionalmente.

Francisco Franco , Secretario General de la Sección IX de la CNTE en entrevista con Carmen Aristegui, explicó las causas de las estrategias empleadas luego de la aprobación de la reforma educativa. En un principio, la CNTE optó por entablar un diálogo con el gobierno a través de la realización de foros regionales en diferentes estados del país, sin embargo, una vez que se supo que, a pesar de lo expuesto en estos foros, el contenido de las leyes secundarias propuestas por el ejecutivo no había sido modificado en consideración a lo planteado y discutido por la CNTE, los

maestros entendieron este proceder del gobierno como una simple administración del conflicto que excluía sus puntos de vista acerca del mejoramiento del sistema educativo nacional.

En lo general, la reforma educativa se leía desde la Coordinadora y desde otras posiciones más que como una iniciativa para mejorar la educación en México, como una reforma laboral que, en la intención del gobierno federal de modificar la relación de fuerzas, buscaba implantar mecanismos legales que contravenían los intereses de la CNTE y vulneraban su seguridad laboral haciendo recaer en los maestros, gran parte de la responsabilidad del bajo nivel educativo en el país.

Existía y existe todavía un consenso sobre la urgencia de realizar cambios de fondo en la política educativa, sin embargo, la reforma no sólo se enfocaba en lo concerniente al mejoramiento del desempeño escolar sino que también, desde diversos y contrapuestos enfoques, esta iniciativa reconocía la necesidad de acabar con ciertos procedimientos de los maestros en lo tocante a la ocupación y herencia de plazas, la falta de la evaluación docente, la adhesión al sindicato como condición para tener derecho a ocupar una plaza y las prácticas sindicales corruptas para extraer fondos del Estado.

Como se puede apreciar, el tema de la reforma educativa en relación con la CNTE, dada su importancia y su complejidad, debe ser analizado considerando diferentes factores y tomando en cuenta el conflicto de poderes que está en juego.

En este sentido, es importante no dejar de lado el problema político que particularmente, en esos momentos subyacía al debate en torno a la reforma. Por una parte, la necesidad del gobierno federal de sacar adelante las reformas estructurales planteadas en el Pacto por México para legitimarse y posicionarse en la opinión pública, a nivel nacional e internacional, como un gobierno eficiente y capaz de establecer acuerdos, y por otra parte, la CNTE que no estaba dispuesta a dejar en manos del gobierno decisiones que afectaran sus condiciones de trabajo.

Las acciones de protesta encabezadas por la Coordinadora cobraron gran relevancia porque al ser un grupo poderosamente fuerte debido al número de sus integrantes, la

ocupación, el bloqueo y las movilizaciones de este cuerpo colectivo, es decir, las estrategias espaciales a las que recurrieron, implicaron la confrontación de diversos intereses, así como la confrontación con el cuerpo policiaco al momento de desalojar el campamento que se había instalado en el zócalo capitalino.

El *uso oficial del espacio público*⁴⁷ fue alterado mostrando su potencial como campo de acción y de manifestación del desacuerdo para demandar la inclusión. Efectivamente, el espacio público fue transformado durante el despliegue de las estrategias del cuerpo colectivo en diferentes vialidades y lugares del territorio nacional; en lo material y lo simbólico la CNTE se apropió de espacios que expresaron la confrontación de los intereses del magisterio disidente frente a los del gobierno federal.

El cuerpo colectivo se plantó en la Ciudad de México, sede de los poderes de la federación, en un intento por reducir las distancias sociales y hacerse escuchar y ver por aquellos que desconocen las particularidades del trabajo docente que varían en función del espacio geográfico, social y cultural en el que tienen lugar. Si en un principio fue ignorada su demanda de diálogo, la CNTE se hizo escuchar.

La CNTE recurrió a estas estrategias porque resultó ser un camino eficaz para presionar al gobierno; el número de sus integrantes y su organización fue la fuerza de la Coordinadora; lo que ha tenido a bien llamarse como el *músculo de la CNTE*.

El número de integrantes que conformaron el cuerpo colectivo que ocupó, bloqueó y se movilizó en la Ciudad de México, durante varios meses, hizo que las demandas

⁴⁷ No es un asunto que se pretenda desarrollar en este trabajo, pero cabe el cuestionamiento acerca de lo que implica la expresión “uso oficial del espacio público”. Aquí se define la presencia del músculo de la CNTE como una alteración, sin embargo, ¿acaso no es precisamente el espacio público un espacio político, es decir, un espacio que debe ofrecer las condiciones para la participación en la toma de decisiones de lo público, o sea, de lo que nos compete a todos? Lo que resulta interesante sobre este asunto es adentrarse en la discusión para analizar el tema de la legitimidad del recurso de “la calle” para la expresión en libertad del desacuerdo. De esto se deriva la controversia generada por la oposición entre el derecho al libre tránsito y el derecho a la manifestación. Este asunto no es menor, dado el manejo mediático de la información para desprestigiar las reivindicaciones de un movimiento social que decide salir a las calles, así como por el sinnúmero de ocasiones en las que la policía ha violado los derechos humanos de los manifestantes bajo diferentes justificaciones. En este sentido, tampoco es una cuestión menor abordar este tema en relación con la criminalización de la protesta y la legalización de la represión.

del magisterio disidente se hicieran visibles, sin embargo, esto no implicó la comprensión cabal de las mismas ni tampoco su satisfacción.

Esta serie de acciones también le valieron el desprestigio social y la pérdida de legitimidad por la reiterada ocupación del espacio público y sus respectivos efectos en el orden y la cotidianeidad de la ciudad, principalmente. El carácter espacial de sus protestas confrontó a la ciudadanía en la defensa de derechos humanos como la libertad de expresión, el derecho al trabajo, la libertad de tránsito y el derecho a la educación, entre otros.

Este movimiento social como muchos otros deben ser analizados en su trayectoria; seguirles la pista y recorrer junto a ellos el andar de sus pasos y de sus tropiezos, de sus logros y, sobre todo, de su influencia política en el cambio de correlación de fuerzas.

Ya se había hecho referencia al hecho de que en el contexto de la sociedad actual, los cuerpos se reducen a mercancías; objetos que buscan ofertarse en el mercado en virtud de atributos que resultan visiblemente deseables. Incluso se había explicado cómo el asumirse a sí mismo como mercancía se expresa también en la apremiante necesidad de convertirse en un recurso humano que cumpla con las prescripciones de la demanda laboral. Al respecto, no está de más mencionar que, en fechas recientes, se han podido ver algunos efectos de la aplicación de la evaluación educativa contemplada en la reforma que desató la fuerza del músculo colectivo de la CNTE. Siguiendo la ideología empresarial que valora la productividad y la eficiencia, los resultados de la evaluación han encumbrado a la “excelencia magisterial” premiándola con un aumento salarial que distancia aún más a los maestros entre sí, relegando a aquellos profesores calificados como “insuficientes”. Es cierto que la reforma apunta a situaciones insostenibles que reproducen y acentúan el deterioro de la calidad de la educación en México, sin embargo, también es cierto que la fragmentación del cuerpo colectivo a través de esta jerarquización de maestros, así como la constante amenaza de desempleo son parte de las estrategias a seguir para disolver los vínculos que históricamente han mantenido unidos a los cuerpos en resistencia.

Si parte del cuerpo docente se vuelve prescindible e incluso peligroso hasta hacerse necesaria la amputación de su músculo, el cuerpo campesino también se vuelve desechable, así como desechable se convierte la tierra a través del uso de tecnologías que degradan su riqueza tanto material como simbólica.

Armando Bartra define el actual problema al que se enfrentan los campesinos como resultado de un proceso histórico que en el pasado regulaba la producción agrícola en función de los requerimientos del proceso de industrialización. Tras la puesta en marcha de la modernización excluyente, las sujeciones del campo a las políticas estatales dieron paso a la producción de materias primas baratas destinadas al mercado global. “Así, los campesinos pasaron de la honrosa posición de explotados al ignominioso estatuto de excluidos.” (Bartra, 2006)

Con el avance en materia biotecnológica se prescinde del campesino y se modifica, al mismo tiempo, la constitución material del conjunto del cuerpo social mediante la implementación gubernamental de *políticas del cuerpo* que posibilitan la incorporación de alimentos importados, manipulados genéticamente, con un deficiente o nulo valor nutricional alterando los patrones de consumo, la constitución física de los cuerpos, sus condiciones de vida y también de muerte.

La incertidumbre que altera las condiciones actuales del campo en México está vinculada con el manejo estratégico de la disponibilidad y distribución de alimentos que, a su vez, está sujeta a los inesperados cambios climáticos y al desarrollo de tecnologías cada vez más sofisticadas, pero también cada vez más frágiles. (Bartra, 2006: 20)

Vittoria Borsó recurre al concepto de *biocapitalismo* para explicar el sometimiento de cada forma de vida al proceso de trabajo, integrándolo en los mecanismos de la producción del valor. (Borsó, 2013: 62) En este mismo sentido, Bartra afirma que la renta de la tierra es la renta de la vida. (Bartra, 2006: 23)

Despojo de los saberes ancestrales, de la flora y fauna a través de la extracción, la intervención genética y la apropiación excluyente son mecanismos de alteración de los cuerpos y las emociones cuya relevancia no es menor ya que permiten controlar

la industria alimentaria, la farmacéutica, la de cosméticos, la química, etc., desarticulando los vínculos tradicionales relacionados con los conocimientos ancestrales de las comunidades. Se trata de procesos de despojo y de apropiación excluyente porque los recursos de histórico usufructo común son privatizados.

El desarrollo tecnológico ha traído como consecuencia transformaciones en las estrategias de explotación de la energía corporal y de la extracción de los recursos naturales. La explotación de las capacidades de los cuerpos está interrelacionada con la explotación de la tierra, ambas, desde la concepción indígena, unidas a través de un vínculo indisociable que sostiene la organización social, política y económica y constituye la base de la explicación del universo en su totalidad. Allá, en otros tiempos y en otros espacios, el cuerpo sigue siendo acá y no allí.

Desde la cosmovisión indígena mesoamericana, la preocupación por el funcionamiento de la vida y de su reproducción colocó en un papel central tanto a los factores materiales que determinaron la existencia de los hombres, como al cuerpo humano y su funcionamiento. Para ejemplificar este vínculo indisociable, López Austin explica que el nombre con el que se designaba al alimento por excelencia de las comunidades prehispánicas, es decir, el maíz, es también el nombre más usual con el que se hacía referencia al cuerpo humano: tonacayo que significa “nuestro conjunto de carne”. (López Austin, 1984: 172)

El vínculo metafórico entre el cuerpo del hombre y el fruto de la tierra, al que debía su existencia, se relacionaba, a su vez, con la concepción antropomorfa del cosmos y la legitimación del poder de los dioses y de la divinidad encarnada en los dirigentes. La divinización del gobernante basada en un fundamento mágico-biológico significaba al cuerpo mortal del dirigente como encarnación de las fuerzas regenerativas del maíz.

De igual forma, tratándose de uno de los elementos que simbolizaba una de las principales fuentes de vida, la sangre humana tenía una importancia ritual que obedecía a la creencia de que la estabilidad del cosmos dependía de la capacidad de alimentar a los dioses con la sangre y los corazones humanos cautivos en combate para así, regenerar la fuerza y el poder divinos. Según el pensamiento indígena, un

círculo de dependencia mutua prevenía las hambrunas, la mortandad, las enfermedades y los desastres naturales. Asimismo, la integridad física humana estaba en estrecha correlación con el equilibrio cósmico por lo que el hombre se concebía como un ser que colaboraba a través de su trabajo y sacrificios con la armonía del universo. (López Austin, 1984)

Las relaciones de producción condicionaban la ideología indígena que permitía la reproducción del orden social. Se creía que los bienes terrenales eran dones divinos y que tanto su abuso como su desperdicio provocaban la ira de los dioses; “El maíz derramado en el suelo podía quejarse ante la divinidad suprema del abandono en el que lo tenía el hombre. El desperdicio y la destrucción de los frutos eran castigados con la pena de muerte.” (López Austin, 1984: 279).

La interrelación entre los procesos generales del universo y las representaciones del hombre brindaban una explicación de la fisiología humana cuyo bienestar y potencia reproductiva dependían de los vínculos entre el individuo y la comunidad. La fertilidad de la tierra, los sacrificios para satisfacer a los dioses, el fortalecimiento del carácter, la estratificación social, los rituales religiosos, la organización política y el cuerpo humano conformaban un sistema ideológico sobrenatural que se materializaba en las diversas prácticas que sustentaban el control y el funcionamiento social que fundamentaba, a su vez, el ciclo natural de vida. Este sistema particular de creencias colectivas sigue siendo un elemento fundamental para comprender el desarrollo de la sociedad mexicana.

La domesticación del maíz es un proceso histórico en el que, tanto las comunidades que han intervenido en su producción y reproducción, como el propio maíz, se han transformado mutuamente. Esta interrelación permite, a su vez, entender el indisociable vínculo entre los modos de vida que tienen lugar en un espacio determinado y la producción social del mismo. Si bien el ser humano irrumpe en una espacialidad cuyas características físicas están previamente conformadas, los seres humanos también producen los espacios que habitan definiendo lo que Ignacio Mendiola denomina como la *espacialidad de lo social*. (Mendiola, 2009: 37)

“Bajo esta perspectiva, el espacio es en cierto modo un tiempo vivido. El de las pequeñas historias, el de los momentos (buenos y malos) que por sedimentaciones sucesivas hacen, justamente, la cultura concreta: una memoria compartida, lazo carnal.” (Maffesoli, 2009: 53)

Esta mutua dependencia entre la fecundidad de la tierra y la potencia fecundadora encarnada en la unidad familiar campesina constituyen la potencia subversiva del campesinado. Muchas batallas se han librado en defensa de la tierra, pero en fechas recientes un nuevo enemigo amenaza con adueñarse de la vida para destruirla: los organismos genéticamente modificados.

Carnaval, toda la vida

En el marco de la Jornada Mundial de Lucha contra Monsanto, desde hace tres años consecutivos, se lleva a cabo en la Ciudad de México el Carnaval del Maíz. A diferencia de lo que ocurre simultáneamente, por ejemplo, en la ciudad de Buenos Aires, Argentina, en donde los cuerpos se manifiestan *en contra* de los transgénicos por representar un veneno que pone en peligro a la sociedad, en El Carnaval del Maíz los participantes se reúnen para festejar y pronunciarse *a favor* de la vida.

La defensa de las semillas nativas remite a la supervivencia del *mito como fundamento del conflicto* que, en la actualidad, identifica a Monsanto como el principal responsable de la contaminación transgénica. Diversas son las estrategias a las que han recurrido los cuerpos en el Carnaval del Maíz para manifestarse a favor de la vida: pintas corporales, performance, desnudos, madres que con cacerolas “en mano” expresan su derecho a cuidar de sus familias con alimentos libres de transgénicos, uso de máscaras y de ropa alusiva a la época prehispánica, mensajes en vientres que engendran vida, vestidos hechos con hojas de maíz y batucadas que acompañan el recorrido son algunas de las manifestaciones de la creatividad en potencia de los cuerpos en protesta.

El Carnaval refrenda y revitaliza el valor simbólico de la Revolución ocupando por algunos instantes la Plaza de la República. Ahí, hace dos años, los cuerpos pintados de colores se congregaron al final del recorrido que partió desde el Ángel de la

Independencia. En el monumento a la Revolución se dieron cita artesanos, músicos, activistas, hombres, mujeres, jóvenes y niños en defensa de la vida. También se instalaron puestos de alimentos hechos a base de maíz y se acondicionó un pequeño espacio para un “toquín”. Al ritmo de la música, los cuerpos coreaban consignas y mensajes de fraternidad y respeto hacia la madre tierra; mientras bailaban se estrechaban los vínculos permitiendo albergar en la memoria un momento significativo y emotivo. En este aspecto, las emociones y sensaciones resultan fundamentales para comprender la *efervescencia colectiva* a la que alude Randall Collins como parte imprescindible de cualquier ritual de interacción. El Carnaval, sin duda, es una acción colectiva que permite poner en práctica la teoría de Collins y abordar el estudio de la protesta social desde una dimensión corporal, simbólica y cultural.

Por su parte Adrián Scribano y Ximena Cabral (2009) abordan el estudio de los *recursos expresivos* de las acciones colectivas a manera de postales que retratan la conflictividad de una ciudad y permiten describir una protesta. Los recursos expresivos son momentos de externalización de los conflictos; “puestas en escena” en las que se evidencia la disputa por la visibilidad en el espacio público. Para estos autores, los recursos expresivos tienen una doble posibilidad de lectura: se construyen y utilizan como productos de sentido (resultados) y son, a la vez, sentido en-producción (insumos). Es por estas razones que los recursos expresivos pueden ser entendidos como prácticas situadas que devienen marcas de la identidad colectiva y permiten construir e interpelar a las audiencias. Esta forma de apropiación del espacio público alude tanto a la percepción de los actores de sí mismos como a su manera de representarse y desenvolverse conformando una *estética subversiva en las calles*.

“Los recursos expresivos producen una afectación distinta interpelando la construcción de otras sensibilidades a partir de recuperar tradiciones —como la indigenista, por ejemplo, o la recuperación de las emociones en sus discursos— y de inventar otras nuevas partiendo de “aquel legado” de formas de lucha.” (Scribano y Cabral, 2009: 138).

Con base en las ideas expuestas por Scribano y Cabral, se puede decir que los recursos expresivos refieren al uso del cuerpo como instrumento para la visibilización de demandas e inconformidades en el espacio público con el objetivo de incidir en las autoridades y en la sociedad en general.

Es por las razones ya señaladas que el tema del cultivo de organismos genéticamente modificados, particularmente en el caso del maíz, cobra especial importancia tratándose de la base de la alimentación del mexicano y de lo que esto conlleva en relación con la organización familiar, los vínculos afectivos que se tejen en torno a los alimentos compartidos, así como el papel que juegan los sentidos en la preparación de las comidas tradicionales que evocan recuerdos generadores de sentimientos de pertenencia, materializados en la lucha social que motiva la defensa de lo común. En este sentido, el despojo de la tierra es también el despojo de los aromas y sabores de la cocina tradicional mexicana con todo lo que esto implica.

Un ejemplo más de la interrelación entre acción colectiva, cuerpo y emociones es la experiencia de un campesino que preserva una semilla cultivada por su familia desde hace varias generaciones. Buenrostro y Barros describen esta experiencia así: “Don Vicente ha cuidado este maíz a pesar de no ser tan apreciado por otros, sobre todo porque lo heredó de su padre, y él de su abuelo; es una herencia, hay un afecto.”⁴⁸

La defensa de la semilla de la civilización originaria (Gilly, 2006: 110) expresa la “Paradoja de siempre, los de abajo no pueden construir su futuro sin considerarlo desde su pasado, ese que va a ser destruido y arrasado.” La paradoja del cambio desde abajo es que se presenta, siempre, al principio, como resistencia al cambio.” (Gilly, XIV)

La potencia del cuerpo refiere tanto a la posibilidad de recordar como a la de crear. La capacidad subversiva de la memoria, a la que se ha hecho referencia, aparece ante la inminencia del riesgo; “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “como verdaderamente ha sido”. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como éste

⁴⁸ Buenrostro, Marco y Barros, Cristina, “Itacate, Maíz y miel”, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2016/04/05/opinion/a06o1cul>

relampaguea en un instante de peligro.” (Gilly, 2006: 17) Es justamente esta característica lo que le da a la memoria su riqueza, misterio y fragilidad. Existe una memoria colectiva resguardada y construida en y por la potencia del cuerpo que condensa pasado, presente y futuro y también existe, como se señaló anteriormente, el recuerdo que es manifestación de un pasado subjetivo, personal e individual.

En este sentido, también es pertinente señalar que las acciones colectivas no siempre se originan teniendo claro un proyecto a futuro, sino temiendo la posibilidad de que el pasado les vuelva a pasar por encima. También es cierto que se aprende en la lucha y que las estrategias van cambiando conforme se van presentando diversos acontecimientos reinterpretando el aprendizaje del pasado.

Hasta aquí se abordaron diferentes formas de instrumentalizar el cuerpo como recurso expresivo en la protesta social: huelgas de hambre, desnudos, performance, inmolaciones, crucifixión, bloqueos, caravanas, plantones, etc. Sin embargo también se trató de proponer algunas pautas que vinculan el estudio sociológico del cuerpo y la acción colectiva enfatizando en la experiencia del cuerpo en medio del conflicto. Sin embargo, quedan muchas historias que contar y muchos rostros que visibilizar.

Casos como la marcha del orgullo gay y FEMEN son también importantes porque permiten analizar las reivindicaciones en torno a los derechos sexuales. Además de FEMEN, protestas como las de los 400 pueblos dan muestra del impacto del desnudo de acuerdo al contexto y conforme al estado físico de los propios cuerpos. Acá el capital corporal puede ser interpretado como elemento a considerar para analizar el grado de incidencia de la exposición del cuerpo en la opinión pública.

Ayotzinapa es otro caso que queda pendiente. Como Simmel advertía, el rostro es símbolo de identidad y como se sabe, a los normalistas no solo se les ha despojado del reconocimiento simbólico sino también del referente corporal de su identidad. No todos los restos han sido identificados. En la búsqueda han aparecido todavía más cuerpos sin nombre ni historia. El horror ha llegado al extremo de desvanecer la existencia material del ser humano. No conformes con haberles arrebatado la vida, la cobardía llegó al punto de secuestrar los cuerpos inertes para encubrir la masacre.

En las múltiples marchas encabezadas por los padres de los estudiantes de la escuela normal Isidro Burgos, muchos cuerpos en protesta han servido de soporte para sostener imágenes de los rostros de “los 43 de Ayotzinapa”. Ahí donde faltan cuerpos, otros se hacen presentes. Por otra parte, es notable la cantidad de expresiones artísticas que demandan justicia ante este acontecimiento. Se necesitaría abordar cada una con detenimiento, pero más que la importancia del caso para los fines de esta y otras investigaciones, lo que debe quedar claro es que “Fue el Estado” y el Estado, siguiendo la definición de Gramsci, somos todos.

Es por esto que ante la pregunta: ¿Qué cosecha un país que siembra cuerpos? Habrá que responder de pie, alzando la voz y con el puño en alto que en nuestra tierra crece un fruto de piel morena y pulpa carnosa, de memorables aromas que albergan en el corazón una semilla; renovada experiencia a la que habrá que sacarle todo el jugo posible para refrescar así la memoria.

3.3 El potencial estético para el reconocimiento

“Y lo primero que miró fue el reflejo de su rostro. Se sorprendió y buscó con los ojos bien abiertos algún otro objeto que le permitiera entender porqué un espejo, porqué justo en la entrada de la exposición. Veloz fue su movimiento hasta que se percató de una imagen colocada justo al lado del espejo. Era la fotografía de una niña indígena. Entonces comprendió y se dedicó a sí misma un gesto. Aquel reflejo no dudó en devolverle la sonrisa.”

En el primer apartado de este capítulo se presentaron diferentes argumentos para explicar porqué resultaba pertinente recurrir a la fotografía como parte de esta estrategia teórica que busca evocar el pasado e interpretar las imágenes con la finalidad de apropiarse de ellas visibilizando a los cuerpos en protesta, pero sobre todo, para hacernos partícipes de la experiencia del Otro.

Atender al reclamo de visibilidad remite a lo que Maffesoli define como *ética de la estética* (Maffesoli, 2007: 11) entendida como aquel vínculo social que es también emocional, es decir, una manera de ser en la que lo primordial será lo que se experimenta con el otro. “Es una ética en el sentido fuerte del término: es decir, lo que permite que a partir de algo que es exterior a mí se pueda operar un reconocimiento de mí mismo.” (Maffesoli, 2007: 32)

Aunque no se haya estado de “cuerpo presente”, si se me permite la expresión, la imagen fotográfica y la reconstrucción de la historia permiten generar la atracción de las sensibilidades. Esta es precisamente la función de la estética que propone Maffesoli.

“Pues, si los medios de comunicación destruyen la potencia personal anestesiando al sujeto, los espacios de producción –desde la cultura popular, instalaciones, exhibiciones, etc.- pueden despertar otra vez los sentidos o permutar la distribución mediático-política. Con la facultad estética despierta a los sujetos, (...) con el objeto de que puedan rencontrar la potencia de su propia vida, interviniendo, también con los medios de comunicación, contra la anestesia pública.” (Borsó, 2013: 82)

El cuerpo en protesta plasmado en la fotografía se constituye así, en un medio formador y transformador que corresponde, como dirá Hilda Patiño, a una de las exigencias más íntimas del hombre: la de expresarse a sí mismo. Expresión del cuerpo en protesta que conecta con la sensibilidad propia.

La idea es comunicarse con el texto y las imágenes bajo el entendido de que, en tanto el hombre es declaración de sí mismo existe la posibilidad de dialogar con la declaración que otros hombres han hecho de su propia existencia a través de sus diversas formas de expresión. La creatividad desplegada por los cuerpos en protesta ofrece, nuevas posibilidades. Si el dogma científico pretende determinar la realidad bajo el concepto⁴⁹, otro tipo de conocimiento es posible apelando al potencial de los cuerpos de crear sentido; un sentido polisémico, una interpretación que conjuga la experiencia personal y el acto de compartir esa misma experiencia en un tiempo y espacio determinados.

La memoria trasciende el tiempo, así como la fotografía puede transmitir e invocar momentos del pasado y refrendar emociones y sentimientos. Dinamismo en el cuerpo conjugada con lo estático de la imagen: “La estética en tanto que momentos vividos en común, en tanto que situaciones en las que se expresa el tiempo inmóvil (...)” (Maffesoli, 2007: 47)

La propuesta de Maffesoli descansa en el supuesto de que los tiempos actuales comparten una sensibilidad contradictorial que sabe integrar la catástrofe, la incompletud y lo heterogéneo, es decir, Maffesoli plantea que todo aquello que el racionalismo había desechado puede servir como semillero a nuevas formas explícitas de estar-juntos. Una lógica que no supera lo contradictorio sino que lo utiliza como un elemento dinámico. (Maffesoli, 2007: 48-49)

Es aquí donde resulta pertinente recurrir a la *experiencia estética*⁵⁰ y a la potencia creativa de los cuerpos que permita revelar “(...) una visión particular del mundo

⁴⁹ Claro está que también hay que reconocer y tener presente que “La palabra es un arma, y puede ser usada para bien o para mal: la culpa del crimen, como diría Galeano, nunca es del cuchillo.” (Galeano, 2000: 230)

⁵⁰

que, paradójicamente, atañe a todos los hombres y toca lo universal y lo eterno.” (Patiño, 1996: 14) “(...) a través de la experiencia estética el hombre reconoce esa parte de infinitud presente que está en él.” (Villegas, 1996: 7)

Siguiendo con las reflexiones de Hilda Patiño, por experiencia estética se entiende, tanto la experiencia del creador como del espectador, que implica la afloración de las inquietudes internas del hombre; las placenteras así como aquellas que tienen que ver con el horror, la tragedia, el sufrimiento y la injusticia. (Patiño, 1996: 35) La descripción que hace Patiño de esta experiencia remite, a su vez, a la definición propuesta por Michel Maffesoli. Para este autor, estética es la “sensibilidad de la razón”. (Maffesoli, 2007: 10)

“Una obra resiste si sabe ver <<en lo que sucede>> el acontecimiento, si es capaz de <<dislocar>> la visión, esto es, implicarla como aquello que nos concierne, y al mismo tiempo rectificar el pensamiento mismo, es decir, explicarlo y desplegarlo, explicitarlo o criticarlo, mediante un acto concreto.” (Castro, 2013: 152)

Entonces, la apuesta es atender a la “(...) contemplación estética donde el sujeto se manifiesta como espíritu activo y transformador.” (Villegas, 1996: 6) Asimismo, el potencial que se advierte en la imagen es que permite reducir las distancias y hace posible la realización del deseo de dejar de pensarnos como medios u objetos y aspirar al reconocimiento de mi *yo* en el *Otro* y viceversa. Sobre este punto, Jean Luc-Nancy señala que la distancia sería una pérdida de la referencia implícita a un alguien “Ese sujeto-objeto pierde su referencia implícita a un alguien o a una alguna y deviene más bien algo, una cosa.” (Nancy, 2014: 23)

Finalmente, si el cuerpo es potencia, no hay nada que perder y mucho que ganar:

“Que nadie sepa lo que puede un cuerpo significa **que** por encima o por debajo, o al lado, o más acá o más allá de lo conocido, el cuerpo sigue irguiéndose en frágil baluarte de la libertad humana.” (Brotons, 2002: 17)

MEDIO Y FIN EN SÍ MISMO: LA POTENCIA DEL CUERPO EN PROTESTA

¡Pero mezclar el día y la noche, el sueño y la vigilia, la luz y su sombra, la experiencia del no-saber y el saber: eso sólo lo puede un cuerpo del que a ciencia cierta nada sabemos salvo que es mortal!
Michael Onfray

Los cuerpos no son solo instrumentos de protesta, encarnan la protesta misma. Son medios, pero también fines en sí mismos; son potencia en disputa porque lo que está en riesgo es el despojo de su energía, de sus fuerzas vitales para la valorización del valor. En las renovadas estrategias de despojo, exclusión y precarización de las formas de vida, lo que está en riesgo es la vida misma.

Los cuerpos, a su vez, son escudo y arma para la acción. Interesante también resulta pensar en la definición de la estrategia política de los cuerpos cuando se tiene que decidir entre los momentos de defensa y ataque o en las formas en las que se van a articular estas acciones. Esto es importante porque como se ha podido observar también la fragilidad del cuerpo puede ser asumida como expresión de la *vulnerabilidad como potencia*.⁵¹

En la medida en que se ha establecido un vínculo conceptual entre cuerpo, conflicto, protesta y experiencia estética, los *eventos de protesta* pueden ser comprendidos como formas de intervención en el espacio público que implican recursos tanto materiales como simbólicos para la demanda de reconocimiento. Los eventos de protesta son resultado y, a la vez, posibilidad para que exista cohesión al interior del grupo que emprende la acción colectiva. Además, aunque los eventos de protesta sean acciones individuales, como parte de sus objetivos, las protestas permiten la

⁵¹ Cátedra impartida por Judith Butler "Vulnerabilidad y resistencia revisitadas" en la Universidad Nacional Autónoma de México, el 23 de marzo de 2015, disponible en: <https://www.belelu.com/2015/03/judith-butler-en-mexico-vulnerabilidad-como-potencia/>

incorporación de los espectadores ocasionales en las estrategias de incidencia política.

Las protestas son denuncias públicas que forman parte de los recursos para la visibilización de las demandas. Son estrategias para el reconocimiento de la dignidad humana que manifiestan la creatividad en potencia de los cuerpos. Aunque se trate de acciones individuales o sus exigencias se avoquen a cuestiones relacionadas con la vida privada, estas remiten a la relación entre espacio íntimo y espacio público en el que los espectadores son interpelados apelando al potencial crítico de los cuerpos. De tal manera, los cuerpos hacen de los espacios cotidianos, espacios inesperados.

Frente a la impotencia, la creatividad de los cuerpos despliega su potencial en nuevas formas de intervención que logran hacer de los cuerpos dispositivos de comunicación alternativa de mensajes políticos disruptivos incidiendo así, sobre las condiciones de existencia propias y las de los otros a través de acciones callejeras que permiten superar el individualismo y el repliegue sobre sí mismo, revitalizar la praxis social y generar interés, humor y desconcierto convocando de esta forma, a la participación activa. En este sentido, las fotografías y los propios cuerpos protestando en el espacio público permiten el aprovechamiento subversivo de los circuitos masivos de comunicación.

Por otra parte, si el problema es el de definir identidades, tal vez, la solución sea la de advertir que más allá de las diferencias, lo que se comparte es la experiencia común de vivir en situación de exclusión y el riesgo latente de la renovación de las diferentes formas de despojo. Como apunta Armando Bartra, los ejércitos de marginales, encabezados por los campesinos, están conformados además por “desempleados crónicos, migrantes de a pie, jóvenes sin futuro, víctimas de las nuevas pandemias de transmisión sexual, locos, tontos, insolventes, desconectados, excluidos de toda laya que demandan la igualdad pero reivindican la diferencia. (Bartra, 28)

En el collage de las identidades y en la lucha por el reconocimiento de las particularidades subyace una lucha por el reconocimiento de lo común, nuestra condición humana y el derecho a una vida digna. Así, la protesta pasaría “(...) de referirse a determinada reivindicación a reflejar la dimensión universal que esa específica reivindicación contiene.” (Zizek, 2007: 43)

Se requiere una *solidaridad activa*, como diría Bartra (2013), para organizar los agravios compartidos y potenciar la resistencia:

“Lo esencial es cómo se articula esa rebeldía, esa rabia o esa indignación y se traduce en algo que mueva en un mismo sentido a un grupo lo suficientemente numeroso como para ser digno de consideración por la pantalla total en la que se ha convertido nuestro mundo.” (Sánchez, 2013: 93)

Se necesita una rebeldía que se traduzca, como señala David Sánchez, en algún tipo de respuesta política que vaya más allá de la simple adopción de un “estilo de vida”, una pauta de consumo o una pose funcional y compatible con el orden establecido. (Sánchez, 2013: 94) Esto es condición indispensable ya que como diría Gilly; “La modernización capitalista implica necesariamente una modernización de los conflictos sociales.” (Gilly, 1988: 25)

La dimensión política que caracteriza la vida humana se actualiza de manera privilegiada cuando la comunidad se reencuentra a sí misma. (Echeverría, 2012: 78) “He aquí la verdadera política: ese momento en el que una reivindicación específica no es simplemente un elemento en la negociación de intereses sino que apunta a algo más y empieza a funcionar como condensación metafórica de la completa reestructuración de todo el espacio social.” (Zizek, 2007: 51)

Si como señala Echeverría la actividad política es la “(...) actividad autoconsciente de la comunidad en cuanto tal.” (Echeverría, 2012: 93), la identidad colectiva puede asumirse como medio y logro tanto de las acciones colectivas como individuales.

Habrá que reivindicar, “(...) la idea de que existe algo así como la comunidad, de que puede haber la posibilidad de regular y definir de otra manera la producción y el consumo, la organización de las ciudades, la relación entre el campo y la ciudad, la

convivencia de una sociedad dentro de su presente y abierta a su futuro, idea conectada con una preocupación propiamente política por el bien común.” (Echeverría, 2012: 93)

Cuando se habla de lo que tenemos en común, no se intenta homogeneizar las identidades, por el contrario, se reconocen las especificidades que definen las necesidades, estrategias y reivindicaciones de cada cuerpo colectivo o individual en protesta. Sin embargo, también se advierte que, como diría Jaime Osorio, es posible hablar del sistema capitalista como una totalidad ya que el actual modelo neoliberal remite a una nueva forma de la relación de dominación y subordinación, que solo es una modalidad renovada del despojo de la potencia del cuerpo y de los recursos naturales. Entonces, “Lo que se tiene que proclamar no es el fortalecimiento de un sujeto valioso, sino la dignidad de la vida bajo todas las condiciones.” (Borsó, 2013: 73)

Es por esto que para no reproducir las políticas de la representación que encubren la realidad concreta, siguiendo el argumento de Emma León, es necesario atender a las especificidades encarnadas; las prácticas y los espacios que conforman la <<pequeña voz de la historia>> (León, 2005: 26-30) que padece la desigual distribución de oportunidades para acceder y procesar en lo concreto uno de los principales recursos estratégicos para la acción colectiva: la información.

Como dirá Maffesoli, habrá que relativizar la verdad para aprehender las realidades vividas, observar cómo se expresan estos fenómenos globales, cómo se viven, en qué medida afectan las condiciones de vida en sus especificidades y así, ser “Capaz de ver cómo la referencia a la Humanidad enmascara, muy a menudo, a los hombres concretos. (Maffesoli, 2009: 26)

Adentrarse en “(...) la más secreta y universal experiencia de sus vidas cotidianas, el reino desde afuera invisible de la vida social y política propia de las poblaciones subalternas.” (Gilly, 2015: 12) implica el “(...) reconocimiento de que la densidad histórica de lo que acontece en los días “comunes” no es menor –que es tal vez incluso más determinante- que la de los “momentos de inflexión” que tendrían lugar

en los momentos espectaculares, tenidos generalmente por “días que hacen historia”.” (Echeverría, 2012: 49)

Es necesario atender a la necesidad de vincular y explicar cómo se determinan mutuamente los eventos de protesta con las experiencias del día a día. Sobre este asunto, en concordancia con Melucci, Maffesoli hace alusión a la conjunción entre la efervescencia de los fenómenos explosivos y la banalidad de la vida cotidiana. Asimismo, queda pendiente analizar la potencia e impotencia de la acción colectiva dependiendo de la estructura de oportunidades y de los resultados de la movilización social, pero esto solo será posible en la medida en que se profundice en un caso en concreto.

Capítulo 4

LA EXPERIENCIA DEL CUERPO EN LA PROTESTA SOCIAL: UNA PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN

“El sentido de mi porvenir no surge por decreto sino que es la verdad de mi experiencia, y sólo puedo comunicarla contando la historia que me hizo llegar a ser esta verdad.”

Merlau-Ponty

Este trabajo de investigación forma parte de una estrategia teórica que pretende seguir siendo desarrollada con el objetivo de, por un lado, potencializar “(...) la autocreación imaginativa y crítica, a partir del conocimiento mayor de la vida de los otros.” (Arfuch, 2002: 27) y por otro, ser “una provocación a ser y actuar de otra manera” partiendo de una descripción detallada de las personas que desconocemos para emprender un redescubrimiento creativo y crítico de cómo somos nosotros (Rorty, 1991: 18 en Arfuch, 2002: 26)

La idea es continuar esta investigación ya no a partir del *cuerpo interpretado*, sino desde la óptica del *cuerpo para sí*⁵² atendiendo a la forma en la que los propios cuerpos dan cuenta de su experiencia en la protesta, es decir, cómo viven el conflicto y cómo interpretan sus experiencias de vida en relación con dicho conflicto.

Por supuesto que no se puede renunciar a la capacidad que poseemos de interpretar y dar sentido al mundo que nos rodea, sin embargo, lo que se busca es centrar la atención en las especificidades del “(...) punto de vista subalterno, que mira no solo hacia la relación entre dominación y subalternidad, sino también, y sobre todo, a las

⁵² Adriana Guzmán señala tres dimensiones a considerar para comprender el cuerpo. Estas son: el cuerpo en sí, el cuerpo para sí y el cuerpo interpretado. El cuerpo en sí refiere a la experiencia interior no traducible ni explicable, el cuerpo para sí alude a la forma en la que el propio cuerpo es percibido en relación con otro y finalmente, el cuerpo como existencia para sí o el cuerpo interpretado, como su nombre lo indica, puntualiza en la interpretación que el otro hace del propio cuerpo, misma que, a su vez, condiciona la interpretación del sí mismo. (Guzmán, 2010: 23)

múltiples y complejas relaciones entre los subalternos, tal como son construidas a través de la historia, las costumbres, las comunidades y sus bienes.” (Gilly, 27)

De esta manera se pondrán a prueba los recursos teóricos dicotómicos del pensamiento moderno, pero en la acción misma. Ahora recurriremos a las *corpodualidades*⁵³ para observar al cuerpo en protesta cara a cara. Hasta el momento las corpodualidades identificadas son: local-global, particular-universal, tradición-modernización, acción-estructura, naturaleza-cultura, razón-emoción, cuerpo-mente, construcción-destrucción, dominio-subversión.

Asimismo, será importante analizar la relación entre dos tipos (diferenciados, pero no excluyentes) de gramáticas de la acción conceptualizadas ante la magnitud de los desafíos globales: *la vía de la razón y la vía de la subjetividad*.⁵⁴ Esta propuesta abre posibilidades para entender las visiones del mundo que los cuerpos construyen de su propia vida y de las alternativas que tienen para transformarlas. Al respecto, será importante abordar un tema que, por el momento, no ha sido desarrollado: la importancia de la comunicación a través de las redes sociales virtuales para la organización de las acciones colectivas y su relación con la cohesión e identidad colectiva.

Se ha decidido que el objeto de estudio sean las protestas en contra del despojo o en defensa de lo común -según se vea el vaso medio lleno o medio vacío- porque estas resistencias permiten vincular algunos de los conceptos más importantes revisados hasta el momento: el contenido subversivo de la memoria el cual es fundamental en el proceso de construcción de la identidad colectiva, las formas de expropiación de la vida, la dominación discursiva del progreso y la modernización, la experiencia de menosprecio social y cultural, el conflicto alrededor de la tierra como recurso en disputa, la dimensión afectiva y emocional de la protesta vinculada con la memoria

⁵³ En un recorrido habitual por Facebook, apareció una invitación para participar en un taller teórico-vivencial llamado “Corpodualidades”, organizado por Julio Láudano, artista independiente originario de Monterrey. He aquí tan solo una muestra de lo que la ciencia puede aprender del arte.

⁵⁴ Se plantea esta propuesta a partir del trabajo de Geoffrey Pleyers intitulado: “Volverse actor: dos vías para los movimientos sociales en el siglo XXI”, disponible en: https://issuu.com/publicacionesfaciso/docs/revista_estudios_sociales_no_54

colectiva y los aspectos simbólicos de la protesta social, la potencia del cuerpo para anticipar el porvenir y defender formas de vida enraizadas, el consenso sobre la necesidad de defenderse, la interrelación entre las necesidades materiales y las luchas por el reconocimiento, los efectos de procesos sociales expansivos como el crecimiento de las grandes trasnacionales y, en este sentido, la paradoja de lo universal-particular, la capacidad del cuerpo no solo de transmitir un mensaje sino de resistir desde su vulnerabilidad, es decir, su posibilidad de ser medio y fin en defensa de las condiciones que sustentan la vida misma. Seguir de cerca la trayectoria de la lucha permitirá, a su vez, comprender los procesos de aprendizaje y reformulación de las estrategias de los cuerpos en protesta.

Si quedase alguna duda de porqué el cuerpo no puede entenderse más como simple materialidad, objeto o energía productiva, el arte, siguiendo la reflexión de Patiño, nos revela que los seres humanos no solo comprenden, sino que se conmueven y apasionan y que es precisamente esa *experiencia estética* a la cual es necesario apelar para dar cuenta del espíritu activo y transformador del cuerpo.

Ahora el proyecto es dejar hablar al cuerpo, no solo atender al reclamo de visibilidad, sino a su derecho a ser escuchado y a definirse por sí mismo. En concreto, la intención es no ser un cuerpo que a pesar de estar vivo, se contente con tener ojos que miran sin ver y oídos sordos que escuchan sin hablar, sino *explosionar el potencial del cuerpo* y su creatividad *poniendo el cuerpo* de otra manera, yendo más allá del escritorio y de las bibliotecas para experimentar en carne propia la protesta.

4.1 Memorias subversivas: itinerario visual del cuerpo sentipensante

La propia fotografía acompañará la actividad creadora del cuerpo subversivo para así poder hacer un itinerario visual del cuerpo que registre algunos momentos que ayuden a entender cómo se vive la experiencia alrededor de la protesta social. Con este objetivo en mente, resulta pertinente atender a la pregunta planteada por Zárate: “¿Cómo se relaciona el texto del mensaje en movimiento con el contexto de los intereses y conflictos que están en juego y con las emociones de la gente a las que se apela?” (Zárate, 2012: 53) No solo se pretende observar los cuerpos en acción durante la protesta, sino reconstruir las vivencias de los actores en los momentos que preceden y anteceden el evento de protesta mismo. Es decir, *poner el cuerpo* como investigador para acompañar al Otro y hacer del recurso de la fotografía, un medio para preservar las memorias de la subversión. Estas, a su vez, acompañarán los testimonios de los cuerpos y la representación que los actores hacen de sí mismos en lo individual y colectivo entendiendo a los cuerpos como archivos que resguardan historias de vida. Siguiendo con los planteamientos de Rodrigo Parrini, se asume que “Un archivo de resistencias es un registro de las relaciones de poder que se infiltran en los cuerpos, pero también de la creatividad social y personal que se ancla en ellos para formar otros mundos y otras relaciones.”

Lo que se busca es que el cuerpo se defina a sí mismo en virtud de sus *pensaciones*, es decir, de la conjunción encarnada de pensamiento y emociones. Su potencia expresiva quedará plasmada a través de su capacidad de manifestar en lo concreto la síntesis de la imaginación, la memoria, el inconsciente, las ideas, los sentimientos y la razón. (Patiño, 1996: 15) La fotografía seguirá siendo un recurso importante para vincular la experiencia estética con la consciencia crítica, pero ahora, el archivo del cuerpo en protesta será la historia que el propio cuerpo relata de su experiencia, ya que como bien señala Borsó, además de la lucha por la visibilidad, existe otro “(...) ejemplo deslumbrante de rebeldía contra la mayor imposición del sistema: el silencio.” (Borsó, 2013: 77)

4.2 Identidades narrativas: el discurso estético-político encarnado

“Del miedo de morir, nació la maestría de narrar.”

Eduardo Galeano

Sin duda la interpretación que pueden hacer los investigadores y teóricos sociales de las consecuencias y efectos de los cambios y reacomodos del sistema capitalista no tiene porqué coincidir con los procesos colectivos por medio de los cuales estos cambios son interpretados por los actores sociales.

Esta advertencia es importante porque, como dirá Doug McAdam, la acción colectiva no siempre aparece en medio de un cambio político favorable. Incluso la acción puede surgir ahí donde no haya ningún elemento aparentemente significativo que permita comprender la acción. McAdam, 92 Es por esta razón, que para comprender la variación en la intensidad de las acciones colectivas debe tomarse en cuenta diferentes factores como el contexto que enmarca la acción, su relación con otras acciones colectivas y los procesos sociales de interpretación de la realidad y asignación de significado.

En efecto, McAdam señala que los estudiosos de los movimientos han descuidado el impacto de los procesos políticos y económicos *globales* en la estructuración de las posibilidades *domésticas* para el éxito de la acción colectiva. McAdama, 101

Con base en estas reflexiones es que se propone continuar esta investigación permitiendo que sean los propios cuerpos los que se definan a sí mismos en función de su situación como actores políticos, para así poder analizar el proceso de conformación de identidad del cuerpo colectivo a través de los significados y elementos simbólicos compartidos y de la confrontación de subjetividades que establecen acuerdos y definen sus acciones a partir de un diagnóstico e interpretación comunes de la situación social y de la identificación de los responsables.

También es importante reconocer que los cuerpos no siempre tienen claro hacia dónde encaminar la lucha, ni cuáles son sus recursos ni sus limitaciones. En varias ocasiones, el principal obstáculo a vencer es el que se origina al interior **del cuerpo colectivo que requiere organizarse**, pero también legitimarse a sí mismo frente a sus integrantes.

La hipótesis sugiere que los procesos dinámicos de construcción de la acción colectiva, su identidad, sus estrategias y movilizaciones, sus decisiones en general, así como la construcción social del agravio pueden analizarse enfatizando en la dimensión corporal de la acción y, por lo tanto, en la dimensión cognitivo-emotiva de la protesta social.

El entusiasmo, la cohesión interna, el compromiso individual, las reivindicaciones y los argumentos, las visiones del futuro, los valores compartidos, el sentimiento de pertenencia, las normas, la división del trabajo entre los líderes, las disputas internas, la insatisfacción, la creencia en la posibilidad de lograr un cambio constituyen el *carácter estructurado de la acción colectiva* (Tejerina, 1998: 117) **que ha de ser analizado a partir del testimonio del cuerpo en protesta.**

Comprender la estructura de la acción colectiva en relación con las características de la estructura social así como su mutua correspondencia es el reto a superar para comprender la razón de ser de un movimiento y la experiencia del cuerpo en la conformación de dicho movimiento.

Partiendo del hecho de que las identidades políticas se redefinen en un terreno de alta conflictividad, se opta por los relatos de los actores implicados en la lucha en defensa de lo común ya que sus testimonios permiten conjugar el momento histórico que evocan con el presente en el que se manifiestan y con la definición del porvenir de sus estrategias.

Escuchar para luchar en contra del silenciamiento de los cuerpos resulta conveniente porque, antes que nada, de acuerdo con Adrián Scribano, “La acción colectiva comienza siempre en la circulación de la palabra que soporta la constitución de un nosotros que encarna la denuncia de una situación límite de un conjunto de relaciones sociales.”

En razón de que las memorias son un pasado vivo que involucra subjetividades (Choclin, 2014-2015: 5), se propone recurrir a la narrativa de los cuerpos, es decir, atender no solo a lo que podemos mirar de los cuerpos en acción, sino además, escuchar la voz de los protagonistas de la protesta social.

Si el cuerpo es el lugar favorito de los recuerdos, será a través de sus propios relatos como se podrá dar cuenta de los procesos de autocreación, de la experiencia histórica situada y de los procesos de constitución de identidades individuales y colectivas. (Arfuch, 2002: 23)

“El contar una (la propia) historia no será entonces simplemente un intento de atrapar la referencialidad de algo “sucedido”, acuñado como huella en la memoria, sino que es constitutivo de la dinámica misma de la identidad: es siempre a partir de un “ahora” que cobra sentido un pasado, correlación siempre diferente – y diferida- sujeta a los avatares de la enunciación. Historia que no es sino la reconfiguración constante de historias, divergentes, superpuestas, de las cuales ninguna puede aspirar a la mayor “representatividad”.” (Arfuch, 2002: 25)

Sobre la base de que la identidad, parafraseando a Leonor Arfuch, es un proceso dinámico, el devenir y la mutabilidad pretenden cohesionarse en la narración de una vida, en el reconocimiento de sí mismo. A propósito de Richard Rorty, Arfuch menciona que la importancia de recurrir a las narrativas reside en que “(...) la experiencia de habitar otros mundos es indisociable de un progreso moral, en tanto la ampliación del conocimiento de los otros –y por ende, del *sí mismo*- se traduciría

en nuestra comprensión de los seres humanos como incluidos en un *nosotros* (...)" (Arfuch, 2002: 26)

“Convertirse en altavoz. Decir no lo que quisiéramos que fuera, sino más bien lo que es.” (Maffesoli, 2009: 30) Y al mismo tiempo escuchar con atención la polifonía de la pluralidad de voces ajenas que conforman la propia enunciación y encarnación de la palabra. Es decir, tener puestos los cinco sentidos para sensibilizarnos ante las voces y al aliento que mantiene viva la lucha de los actores históricos de larga duración.

Si como ya se había dicho, existe una geopolítica del conocimiento que conlleva la exclusión de cuerpos periféricos, entonces la estrategia es también construir una propia historia para ya no reproducir simplemente el “blanqueo de las voces” como diría Emma León. En este sentido, también la intención es dejar de lado la arrogancia teórica descentrando la voz enunciativa con pretensiones de unicidad en beneficio de una pluralidad de puntos de vista. (Arfuch, 2002: 26). Dejar hablar y escuchar la otredad en el corazón mismo del lenguaje en el plano de la interdiscursividad para que “El arte de narrar encuentr(e) así sus primeros maestros entre aquellos que viven por sus manos.” (Gilly, 2006: 138) y lograr así “Saber expresar ese arte de vivir que es la existencia común.” (Maffesoli, 2009: 35)

4.3 Geopolítica y biopolítica: escenarios de producción y reproducción de la experiencia de los cuerpos en conflicto

“Hasta el mapa miente. Aprendemos la geografía del mundo en un mapa que no muestra el mundo tal cual es, sino tal como sus dueños mandan que sea.”

Eduardo Galeano

Al hablar de la relación entre geopolítica y biopolítica se hace referencia a la producción de la experiencia política en espacios concretos y a la interrelación que existe entre la producción y reproducción de formas de acción y organización que adquieren sentidos específicos en la copresencia de los cuerpos. Los espacios también son escenarios de la lucha y de construcción de la memoria colectiva. Estos elementos conforman, a su vez, los esquemas de interpretación que cohesionan a los cuerpos a través de la conformación de una identidad colectiva. Es consciencia práctica de lo aprendido en la lucha, es decir, de la narración que los cuerpos en protesta han compartido y construido a partir de sus experiencias.

“La distribución espacial es una expresión de la correlación de fuerzas sociales y políticas entre las fracciones sociales.” (Nievas, 1999: 103) La marginación es expresión de la *espacialización de lo antagónico*, como explica Scribano, así como lo es la construcción de espacios reservados para individuos con un alto poder adquisitivo. Por otra parte, la configuración de las energías corporales, su disponibilidad es también expresión del **el** ordenamiento espacial de los cuerpos. “El poder político y su fuerza militar cartografían el mundo. Lo crean simbólicamente.” (Maffesoli, 2009: 20)

Más allá de indagar sobre las diferentes representaciones del cuerpo correspondientes a un contexto sociohistórico determinado, Ignacio Mendiola afirma que vida y política coexisten de manera indisoluble y que el espacio es el contexto mismo en el que estos dos elementos se interpenetran y manifiestan de maneras particulares, por lo que el sujeto encarnado es siempre un habitante social que, al mismo tiempo

que convive con un afuera constituyente, es capaz de transformarlo mediante su sola presencia. (Mendiola, 2009: 34-39)

El territorio geográfico no puede escindirse de la acción social, ambos están condicionados por configuraciones históricas que potencian las posibilidades tanto de los cuerpos como de los propios recursos naturales, así como también imponen ciertos límites. La transformación del espacio implica un largo proceso de apropiación simbólica y material que no solo construye las condiciones materiales de existencia de los cuerpos sino que en este proceso, también van implícitas las decisiones sobre determinadas políticas del cuerpo y de las emociones determinadas por el paisaje, las condiciones de traslado que, en última instancia también determinan la existencia temporal y los espacios significativos que resultan estratégicos para concentrar una protesta social y reducir así, por lo menos en cierto sentido, la distancia social de los cuerpos en protesta con aquellos que detentan el poder. La importancia de la relación entre cuerpo y espacio también reside en que históricamente el cuerpo ha sido referencia para la clasificación y división del espacio y del tiempo.

Georgina Campos explica que la pertinencia de abordar el espacio desde una perspectiva sociocultural reside en que permite examinar tanto la materialidad del espacio como su contenido simbólico (Campos, 2011: 166). Asimismo, esta forma de abordar el espacio público supone entenderlo como proceso creativo y dinámico, determinado por las circunstancias históricas en donde la acción social da paso a su apropiación y resignificación.

La perspectiva cultural del espacio público no es la única, sin embargo, en principio resulta conveniente ya que permite interrelacionar tres perspectivas diferentes de análisis: la dimensión jurídica del espacio, la política y la arquitectónica y geográfica (Borja y Muxí, 2001 en Campos, 2011: 177). Es decir, la perspectiva sociocultural define el espacio público como producto histórico basado en el uso social de un espacio material en particular, condicionado por ciertas determinaciones políticas y

jurídicas en donde se expresan situaciones de conflicto. Un espacio potencialmente generador de un contradiscurso político.

El espacio público es un espacio en disputa, en donde, siguiendo la idea de hegemonía en Gramsci, existe una tensión constante entre diferentes prácticas de dominación y de resistencia que incluyen la apropiación y la transformación de los usos y significados que lo definen; “Es el lugar del poder, pero también del conflicto y de la resistencia, el espacio de las protestas y de las movilizaciones sociales” (Fernández, 2013: 33).

Las recurrentes acciones de protesta en las ciudades ponen de manifiesto la necesidad de abordar el problema de la urbe a partir de cómo se expresan, en este espacio, las relaciones de poder. **Concretamente, la Ciudad de México, al ser la entidad sede de los poderes de la unión, es el espacio más relevante de expresión del conflicto político;** la centralidad de la ciudad en la toma de decisiones gubernamentales a nivel nacional le imprime la cualidad de ser el espacio idóneo para la interpelación a las autoridades por parte de grupos inconformes. La estructura espacial es un factor constituyente de la estructura social, es por esto que el espacio, tanto físico como simbólico, estructura la protesta, la facilita o la limita (Sznol, 2010:6).

La selección de las rutas, el itinerario y los lugares donde se llevará a cabo la protesta se definen a partir de diferentes consideraciones relacionadas con las demandas de los grupos así como con sus intereses y con el diagnóstico que hagan del problema. Diferentes puntos de la ciudad pueden ser relevantes por el significado que tienen en el imaginario colectivo como, por ejemplo, los edificios emblemáticos o ciertos monumentos. También el significado histórico determina como puntos estratégicos ciertos lugares o avenidas de la ciudad, asimismo, la ocupación de las vías de comunicación más transitadas e importantes conlleva un impacto visual y mediático que le permite al movimiento ser visto masivamente e incluso, hacerse parte del entorno. Asimismo, existe la posibilidad de que el espacio sea resignificado constantemente por los cuerpos en protesta, como ha sido el caso de la Estela de Luz.

En su conjunto, las manifestaciones en el espacio público son prácticas de resistencia porque escapan al disciplinamiento, propio del espacio urbano, visibilizando la existencia de problemas sin atender, las posturas de quienes demandan y sus exigencias en un proceso de auto-representación de la sociedad con la finalidad de mostrar el malestar social ante la incapacidad de las instituciones de responder ante diversos problemas “(...) los manifestantes buscan ocupar esos espacios, alterando sus usos cotidianos y transgrediendo las normas que los rigen” (Fernández, 2013: 32).

En concreto lo que se busca es analizar la conformación histórica de los cuerpos en relación con la división internacional del trabajo para comprender el contexto que enmarca la acción colectiva, así como la historia y vivencias comunes que son soporte de la protesta y los lugares en los que los cuerpos deciden manifestar públicamente sus demandas ante la incapacidad o insuficiencia de los mecanismos institucionales para resolver los conflictos. Así que la propuesta, en este sentido es salir a la calle para ver con nuestros propios ojos que “(...) la historia, la vida no dejan de darnos lecciones, de ofrecernos muestras de belleza, integridad y talento.” (Sánchez, 2013: 95)

POTENCIA SUBVERSIVA EN DISPUTA. ESTÉTICA DEL CONFLICTO

En tanto que potencia, el cuerpo es siempre posibilidad de algo más, de ahí la disputa entre quienes desean imponerle ciertos condicionamientos y quienes se resisten a renunciar a su derecho de pensar por ellos mismos y de actuar en consecuencia. El conflicto se origina ahí donde se disputan ciertos bienes, pero el conflicto fundamental es la disputa por la energía en potencia del cuerpo.

Bajo el entendido de que ante los diversos mecanismos de control y subordinación que sostienen al capitalismo basado, principalmente, en la conversión de la *potencia para producir* en *productividad en potencia* y en el consecuente despojo del producto de la fuerza de trabajo, el cuerpo que manifiesta su deseo por revelarse frente a los intentos de condicionar su energía y su creatividad en potencia puede ser entendido como *potencia subversiva en disputa*.

El cuerpo es un espacio político relevante porque encarna la libertad humana y también, porque es posibilidad de producción y reproducción de plusvalor. Es paradójico que siendo posibilidad siempre de algo más, el cuerpo se ciña a ciertas posibilidades y se revele solo ante ciertas situaciones. De esas dos posturas depende la construcción social del agravio, la posibilidad de acceder y procesar adecuadamente la información, la capacidad de organización e identificación de un objetivo en común o simplemente de la determinación a no volver a vivir un pasado de dolor y humillación.

La dimensión corporal, es decir, la dimensión cognitivo afectiva de la acción colectiva nos remite a lo fundamental que resulta la identidad colectiva para comprender los procesos de conformación de las protestas y los movimientos sociales, sus conflictos internos, los procesos de negociación, la confluencia y divergencia de las ideas, los estados de ánimo contrapuestos, etc.

Por otra parte, en esta investigación se atendió a los efectos generales y particulares de la globalización haciendo hincapié en las condiciones actuales en las que opera el proceso insaciable de acumulación por despojo y, en ese sentido, en las nuevas exigencias impuestas a los cuerpos productivos así como, en sus respectivas estrategias de resistencia. También se identificaron dos aspectos en común que padecemos todos aquellos que no formamos parte de ese 1% que dispone del mundo a su antojo: por una parte, nuestra condición de exclusión de la vida política, es decir, la falta de reconocimiento de nuestro derecho legítimo a participar en las decisiones de lo que nos es común y, por otra, nuestra capacidad para subvertir las actuales relaciones de dominación.

Múltiples discursos y prácticas intentan producir cuerpos constreñidos para la reproducción del capital, sin embargo, la capacidad de transformación del ser humano de sus condiciones de vida es una facultad en la que diversos cuerpos están involucrados. La subjetividad de los actores se construye en un proceso histórico en el que se comparte y se habita un espacio **determinada** con los Otros, generando *lo particular de lo común*: una historia, una memoria colectiva que fundamenta la lucha. Entrañable recuerdo en voz de un querido maestro: *las luchas en defensa de lo común demuestran que su mejor arma es lo que la memoria guarda.*

Es por esto que este tipo de acciones colectivas son un asunto cuya importancia no podemos soslayar ya que, en efecto, lo que está en riesgo es lo que tenemos en común los habitantes del planeta: la vida. Esto es lo común: nuestra condición y nuestra dependencia con respecto a la naturaleza, así como nuestra común necesidad hacia el Otro. Sabemos que el conflicto es una de las tantas formas en las que establecemos relaciones, sin embargo, lo que está en discusión son las formas en las que ejercemos el poder, las formas en las que planteamos la resolución de esos conflictos que ocurren en todos los espacios de la vida social.

Una de las perspectivas de análisis del cuerpo en relación con los movimientos sociales es el estudio de los recursos expresivos utilizados en protesta. El cuerpo es, como hemos dicho ya, una materialidad, un organismo que constituye la unidad

básica de acción de los individuos. Como recurso expresivo, el cuerpo en la protesta social es un medio de comunicación y expresión de emociones de insatisfacción que busca visibilizar la existencia de un conflicto. En este sentido, no hay arma más próxima a los actores que su propio cuerpo, mismo que a manera de instrumento, hace posible expresar un mensaje emotivo que intenta generar empatía en el público que lo observa.

Sin embargo, la centralidad del cuerpo en la protesta social no sólo puede ser pensada a partir de su instrumentalización. El cuerpo también puede ser pensado como el lugar en donde se origina el conflicto. La indignación emana de la carne; se vive y se expresa en el cuerpo individual a través del cuerpo colectivo. La reunión de cuerpos en protesta es la expresión del dinamismo y la energía de los movimientos sociales, es decir, de su potencia. Los actores ponen el cuerpo en una lucha que les puede llevar la vida ya que lo que está en juego es la propia vitalidad del cuerpo y todo lo que esto implica.

Al respecto, cabe reafirmar la propuesta de hacer de la experiencia estética un recurso que contribuya a desplegar la creatividad en potencia de los cuerpos. El cuerpo en protesta es la materialización simbólica de sentimientos de insatisfacción que representan visualmente un discurso político encarnado que se manifiesta en el espacio público. La estetización del espacio consiste, pues, en ese actuar de los cuerpos subversivos que transforma el espacio a través de la vitalidad de la presencia en sus diversas manifestaciones artísticas y creativas. Las fotografías son instrumentos para construir mano a mano con los protagonistas el archivo histórico de los cuerpos en lucha; vitalidad de la memoria cuya potencia radica en su posibilidad de ser reinventada y reconstruida a partir de versiones diferentes, reinterpretada, a su vez, por los que intentamos reconstruir la historia para poder narrar una nueva.

Esta capacidad de reinterpretación del pasado permite entender el devenir del cuerpo como posibilidad para crear nuevos sentidos. Sentidos e interpretaciones diversos que, a su vez, producen subjetividades e identidades con los que los cuerpos se

representan a sí mismos e interpretan sus decisiones. Es en este cúmulo de posibilidades, que el cuerpo no sólo registra las formas históricas de su producción y regulación, sino que muestra su capacidad de transformar el pasado que condiciona su acción en el presente.

Asimismo, las vivencias encarnadas posibilitan relacionar la forma en la que los acontecimientos se entrelazan con la interpretación que los actores hacen de los hechos, sus emociones y su definición del futuro de la lucha. La identidad colectiva cobra sentido como fin en sí mismo porque al identificarme en y con el Otro, a través de nuestras similitudes y diferencias, me conozco a mí mismo. La identidad colectiva supone la articulación de lo particular con lo común, aquello que trasciende el interés individual y lo inmediato. El diagnóstico que hacemos en común nos permite organizarnos para superar aquello que nos distancia.

Me refiero al reconocimiento de la importancia de las experiencias de vida; de cada una de las historias que tenemos derecho a escribir y a compartir día a día.

Entonces, ¿por qué hablar del cuerpo como potencia en disputa? porque lo que está en juego es nuestra capacidad de decisión sobre la vida misma. El reconocimiento de nuestra dignidad, de nuestro valor intrínseco como energía en potencia que se resiste a ser mercantilizada, porque de lo que se trata es de valorar la vida misma por el hecho de ser posibilidad hoy, ayer y mañana porque si mi cuerpo hoy habla a través de las palabras que ayer aprendí, mañana, parafraseando a Galeano, mañana es el lugar en el que ayer y hoy se abrazan, se encuentran y se reconcilian.

BIBLIOGRAFÍA

- Adame, Miguel Ángel (2013), Movimientos sociales, políticos, populares y culturales, Itaca, México.
- Aguiluz, Maya y Lazo, Pablo (2010), Corporalidades, UNAM, CEIICH, Universidad Iberoamericana, México.
- Antón, Gustavo y Damiano, Franco (2010), El cuerpo, territorio del poder, Colectivo Ediciones/P.I.Ca.So, Buenos Aires.
- Arfuch, Leonor (2002), (comp.), Identidades, sujetos y subjetividades, Prometeo libros, Buenos Aires.
- Bárcena, Iñaki, Ibarra, Pedro y Zubiaga, Mario (1998) “Movimientos sociales y democracia en Euskadi. Insumisión y ecologismo” en Ibarra, Pedro y Tejerina, Benjamín, Los movimientos sociales, Trotta, Madrid.
- Bartra, Armando (2006), El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida, Itaca, UACM, CEDRSA, México.
- Baudrillard, Jean (2011), La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras, Siglo XXI de España Editores, Madrid
- Beaucage, Pierre (2012), Cuerpo, cosmos y medio ambiente, Plaza y Valdés Editores, México.
- Beldevere, Carlos (2012), El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea, Eudeba, Buenos Aires.
- Bernard, Michel (1980), El cuerpo, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Blanco, Darío (2014), “El cuerpo y las afectividades en Colombia: entre el esteticismo y el miedo” en García, Adriana y Sabido, Olga (coords.), (2014), Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea, México, UAM-A, pp. 393-434
- Bodei, Remo (2013), “Indignación, dignidad e indiferencia” en Duque, Félix y Cadahia, Luciana (eds.), Indignación y rebeldía, Madrid, Abada Editores.
- Boito, María Eugenia y D’Amico, Marcelo (2009), “De los estudios de acción colectiva a la sociología del cuerpo. Un itinerario a través de las

transformaciones de la estructura social en el capitalismo de Latinoamérica” en Scribano y Figari (coords.), Cuerpo (s), Subjetividad (es) y Conflicto (s), CICCUS, Buenos Aires.

- Bourdieu, Pierre (2000), *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
- Bourdin, Gabriel (2012), “Acerca del cuerpo estudiado como signo” en Parrini, Rodrigo (coord.), Los archivos del cuerpo ¿cómo estudiar el cuerpo?, UNAM, México.
- Borsó, Vittoria (2013), “Signos de vida particular en la era de la reproductibilidad técnica: economía, políticas de la vida y desafíos al concepto de <<dignidad>>” en Duque, Félix y Cadahia, Luciana (eds.), Indignación y rebeldía, Madrid, Abada Editores.
- Brotons, Ximo (2002), “Nadie sabe lo que puede un cuerpo” en Onfray, Michel, Teoría del cuerpo enamorado, Pre-textos, Valencia.
- Calello, Hugo (2001), “Teoría e historicidad del discurso político hegemónico y de los nuevos espacio democráticos” en Calello, H., Neuhaus, S., Kohn, C. y Aruj, R., El discurso del poder y el poder del discurso, Buenos Aires, Trama editorial/Prometeo libros, pp. 13-30
- Campos, Georgina (2011), “Las dimensiones constitutivas del espacio público urbano: hacia una perspectiva cultural”, en María E. Reyes y Álvaro F. López (comp.), Explorando territorios, UAM-X, México, pp. 161-188.
- Cangi, Adrián (2011), “Escribir el cuerpo: indicios, querellas y variaciones” en Serres, Michel, Variaciones sobre el cuerpo, FCE, Buenos Aires.
- Casquete, Jesús (2006), El poder de la calle. Ensayos sobre acción colectiva, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Castro, Fernando (2013), “Del recorte indigno en la época de la impotencia política” en Duque, Félix y Cadahia, Luciana (eds.), Indignación y rebeldía, Madrid, Abada Editores.
- Cedillo, Priscila y Sabido, Olga (2014), “Miradas de las ciencias sociales al cuerpo en México: tendencias temáticas y abordajes disciplinares” en García, Adriana y Sabido, Olga (coords.), Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea, México, UAM-A, pp. 347-391

- Cevasco, María Luisa (2003), Para leer a Raymond Williams, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Chihu Amparán, Aquiles y López Gallegos, Alejandro, (2007), La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci, POLIS 2007, vol. 3, núm. 1, pp. 125-159
- Choclin, Celeste (2014-2015), “Memoria, refugio de la vida y de la historia” en Kiné, la revista de lo corporal, No. 115, Año 23, diciembre-abril, Buenos Aires.
- Cisneros, Armando (2008), “La rebelión neozapatista en Chiapas” en Muñiz, Elsa y González, Marco A., Fragmentos para la historia de México en el siglo XX, México, UAM-A, pp. 151-204
- Citro, Silvia (2011), Cuerpos plurales, Editorial Biblos/Culturalia, Buenos Aires.
- Collins, Randall (2009), Cadenas de rituales de interacción, Anthropos, UAM-A, UNAM, Barcelona.
- Cruz, Manuel (2007), Cómo hacer cosas con recuerdos, Buenos Aires, Katz Editores.
- De la Garza, Amanda (2012), “Notas para la construcción de un cuerpo-imagen” en Parrini, R. (coord.), Los archivos del cuerpo, México, PUEG-UNAM, pp. 265-287
- De la Garza, Enrique (1983), El método del concreto-abstracto-concreto, UAM-I, México.
- De la Garza, Ma. Teresa (2012), “Cuerpo y tecnología en las sociedades tecnocientíficas” en Martínez, Luis (coord.), Dialécticas de la corporeidad, México, Universidad Iberoamericana, pp. 83-97
- Deleule, D. y Guéry, F. (1973), El cuerpo productivo, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- Díaz Cruz, Rodrigo (2012), "La huella del cuerpo. Tecnociencia, máquinas y el cuerpo fragmentado" en Parrini, Rodrigo (coord.), Los archivos del cuerpo ¿cómo estudiar el cuerpo?, UNAM, México, pp. 51-72
- Duque, Félix y Cadahia, Luciana (eds.), (2013), Indignación y rebeldía, Madrid, Abada Editores.
- Echeverría, Bolívar (2012), Valor de uso y utopía, Siglo XXI, México.

- Elias, Norbert (1989), El proceso de civilización, FCE, México.
- Foucault, Michel (1979), Microfísica del poder, Piqueta, Madrid.
- _____ (1976), “La voluntad de saber” en Historia de la sexualidad, v.1, Siglo XXI, México.
- Esteban, Mari Luz (2013), Antropología del cuerpo, Ediciones Bellaterra, Barcelona.
- Fourez, Cathy (2012), “Naufragios de cuerpos en Ciudad Juárez: el corpus de la náusea en dos obras de la artista Jeanne Socquet” en Parrini, R. (coord.), Los archivos del cuerpo, México, PUEG-UNAM, pp. 119-146
- García, Adriana (2013), “El cuerpo y las ciencias sociales: tres regiones científicas” en Miguel Ángel y Soto, Paula (coords.), Cuerpos, espacios y emociones, México, UAM-I.
- García, Adriana y Sabido, Olga (coords.), (2014), Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea, México, UAM-A.
- Galeano, Eduardo (2010), Nosotros decimos no, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Giddens, Anthony (1997), Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea, Península, Barcelona.
- _____ (2007), Un mundo desbocado, México, Taurus.
- Gil Villegas, Francisco (2007), “Georg Simmel: el diagnóstico de la modernidad de un existencialista neokantiano”, en Olga Sabido Ramos (coord.), Georg Simmel. Una revisión contemporánea, México, Anthropos, UAM-A.
- Gilly, Adolfo (2006), Historia a contrapelo, ERA, México.
- Gilly, Adolfo y Roux, Rhina (2015), El tiempo del despojo, Itaca, México.
- Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín (comps.), (2007), Ensayos sobre biopolítica, Paidós, Buenos Aires.
- Goffman, Erving (1991), Los momentos y sus hombres, Paidós, Barcelona.
- _____ (2006), Estigma, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (2009), La presentación de la persona en la vida cotidiana, Amorrortu, Buenos Aires.

- Gorlier, Juan Carlos (2011), Nudos del lenguaje, cuerpo, escritura, voz, Mar del Plata, EUDEM.
- Guerrero, Luis (2012), “Las dialécticas de la corporeidad como báculo u obstáculo de la existencia” en Guerrero, Luis (coord.), Dialécticas de la corporeidad, México, Universidad Iberoamericana, pp. 35-60
- Gutiérrez, Aguilar (2013), “La reflexión sensible de los antagonismos sociales como fundamento del conocimiento social” en Gargallo, Francesa y Galo, Rosario (coords.), Las políticas del sujeto en Nuestra América, UACM, México, pp.73-90
- Honneth, Axel (2010), Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa para una teoría social, Katz Editores, Buenos Aires; Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, Barcelona.
- Ibarra, Pedro y Tejerina, Benjamín (1998), Los movimientos sociales, Trotta, Madrid
- Le Breton, David (1995), Antropología del cuerpo y modernidad, Nueva Visión, Buenos Aires.
- _____ (2007), Adiós al cuerpo, La Cifra Editorial, México.
- _____ (2012), “Personalizar el cuerpo” en Parrini, Rodrigo (coord.), Los archivos del cuerpo, México, PUEG-UNAM, pp. 37-50
- León, Emma (2005), Sentido ajeno. Competencias ontológicas y otredad, Barcelona, Anthropos/UNAM
- López Austin, Alfredo (1984), Cuerpo humano e ideología, UNAM, México.
- Lyotard, Jean-Francois (1998), La condición postmoderna, Madrid, Cátedra.
- Maffesoli, Michel (2007), El crisol de las apariencias, México, Siglo XXI
- _____ (2009), El reencantamiento del mundo, Buenos Aires, Dedalus Editores.
- Maillard, Chantal (2013), “La indignación” en Duque, Félix y Cadahia, Luciana (eds.), Indignación y rebeldía, Madrid, Abada Editores.
- McAdam, Doug (), “Orígenes conceptuales, problemas actuales y direcciones futuras” en Ibarra, Pedro y Tejerina, Benjamín (1998), Los movimientos sociales, Trotta, Madrid.

- Melucci, Alberto (1998), “La experiencia individual y los temas globales en una sociedad planetaria” en Ibarra, Pedro y Tejerina, Benjamín (1998), Los movimientos sociales, Trotta, Madrid
- _____ (1999), Acción colectiva, vida cotidiana y democracia, México, El Colegio de México.
- Mendiola, Ignacio (2009),
- _____ (2010), “Desnudo y desnudez: Lecturas biopolíticas del cuerpo exhibido y expuesto” en Aguiluz, Maya y Lazo, Pablo, Corporalidades, UNAM, CEIICH, Universidad Iberoamericana, México.
- Mier, Raymundo (2008), “Cuerpo y estrategias de visibilidad” en Patiño, Norma (coord.), Isla a la deriva, Coloquio del cuerpo, UAM-A, México, pp. 18-43
- Molina, Jerónimo (2013), “Georg Simmel, anticipador de la polemología”, en Simmel, Georg, El conflicto, sociología del antagonismo, Madrid, Ediciones sequitur, 2ª ed., pp. 9-16.
- Muñoz, Elsa (2007), “Cuerpo y corporalidad. Lecturas sobre el cuerpo” en Aguilar, Miguel Ángel y Anne Reid (coord.), Tratado de Psicología Social. Perspectivas socioculturales, Barcelona, Anthropos/UAM_I
- _____ (2011), La cirugía cosmética: ¿Un desafío a la “naturaleza”? Belleza y perfección como norma, México, UAM-A.
- _____ (2014), “Descifrar el cuerpo. Una metáfora para disipar las ansiedades contemporáneas” en García, Adriana y Sabido, Olga (coord.), Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea, México, UAM-A, pp. 279-315
- Neauhaus, Susana (2001), “El sujeto en el discurso en Gramsci y Foucault” en Calello, H., Neauhaus, S., Kohn, C. y Aruj, R., El discurso del poder y el poder del discurso, Buenos Aires, Trama editorial/Prometeo libros, pp. 31-61
- Nievas, Flabian (1999), El control social de los cuerpos, Buenos Aires, Eudeba.
- Ortega, Mario (2009), “Metodología de la sociología visual y su correlato etnológico” en Argumentos, vol. 22, núm. 59, enero-abril 2009, UAM-X, pp.165-184.
- Osorio, Jaime (2012), Estado, bipoder, exclusión, Anthropos, UAM-X, México.

- Parrini, Rodrigo (2012), “Introducción. ¿Cómo estudiar el cuerpo?” en Parrini, R. (coord.), Los archivos del cuerpo, México, PUEG-UNAM, pp. 11-33
- Patiño, Hilda (1996), La experiencia estética y los dinamismos humanos fundamentales, México, Universidad Iberoamericana.
- Pomiés, Julia (2014-2015) “Cuerpo a cuerpo en los recuerdos” en Kiné, La revista de lo corporal, No. 115, Año 23, diciembre-abril, Buenos Aires
- Reyes, Toxqui (2013), “Capitalismo y dolor. Acción colectiva y resistencia desde la corporeidad en de la Fuente, Juan (coord.), Sujetos, organizaciones y movimientos sociales II, UACH, Texcoco, pp. 267-300
- Rocco, Valerio (2013), “Lógica de la indignación social” en Duque, Félix y Cadahia, Luciana (eds.), Indignación y rebeldía, Madrid, Abada Editores, pp. 265-283
- Roux, Rhina (2015), “El príncipe fragmentado” en Gilly, A. y Roux, R., El tiempo del despojo, Itaca, México.
- Sabido, Olga (2007), “El cuerpo y sus trazos sociales” en Zabludovsky, Gina (coord.), Sociología y cambio conceptual, Siglo XXI, México, pp. 208-247.
- _____ (2013), “Los retos del cuerpo en la investigación sociológica. Una reflexión teórico-metodológica” en Miguel Ángel y Soto, Paula (coords.), Cuerpos, espacios y emociones, México, UAM-I, pp. 19-54
- Salas, Ricardo (2007), “Precisiones sobre el mundo de la vida en Schutz” en Salas, R. (edit.), Sociedad y el mundo de la vida, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, pp. 179-194.
- Salvi, Valentina (2011), “Sociología de las relaciones recíprocas: dualismo, antagonismo y ambivalencia” en Tejeiro, Clemencia, Georg Simmel y la modernidad, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Sánchez, Juan José (2005), "Sentido y alcance de la Dialéctica de la Ilustración", en Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., Dialéctica de la Ilustración, Editorial Trotta, Madrid, pp. 9-46
- Schaeffer, Jean-Marie (2012), Arte, objetos, ficción, cuerpo: cuatro ensayos sobre estética, Buenos Aires, Biblos.

- Scribano, Adrián (2003), Una voz de muchas voces. Acción colectiva y organizaciones de base. De las prácticas a los conceptos, Córdoba, SERVIPROH.
- _____ (2005), Itinerarios de la protesta y el conflicto social, Córdoba, Centro de Estudios Avanzados. UNC, Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales. UNVM.
- _____ (2009), Acciones colectivas, movimientos y protesta social: preguntas y desafíos, Revista del Programa de Investigaciones sobre Conflicto Social, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Año 2, N° 1, junio.
- Serres, Michel (2011), Variaciones sobre el cuerpo, FCE, Buenos Aires.
- Simmel, Georg (1986a), El individuo y la libertad, Península, Barcelona.
- _____ (1986b), “Digresión sobre sociología de los sentidos” en Sociología. Estudio sobre las formas de socialización, Alianza, Madrid, Tomo 2, pp. 676-695
- Sloterdijk, Peter (2003), Crítica de la razón cínica, Siruela, Madrid.
- Turner, Bryan (1994), "Los avances recientes en la teoría del cuerpo" en Revista Española de Investigaciones Sociológicas, octubre-diciembre, pp. 11-39
- Vargas,
- Velasco, Gonzalo (2013), “Hacia una nueva condición desempleada” en Duque, Félix y Cadahia, Luciana (eds.), Indignación y rebeldía, Madrid, Abada Editores, pp. 165-190
- Vergara, Jorge (2007), “Hermenéutica e investigación crítica” en Salas, R. (edit.), Sociedad y el mundo de la vida, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, pp. 163-170.
- Villegas, Patricia (1996), “Presentación” en Patiño, Hilda, La experiencia estética y los dinamismos humanos fundamentales, México, Universidad Iberoamericana, pp. 5-8
- Virno, Paolo (2008), Gramática de la multitud, Ediciones Colihue, Buenos Aires.

- Wright Mills, C. (1960), *Las Causas de la Tercera Guerra Mundial*, Buenos Aires, Editorial Palestra.
- _____ (2012), La imaginación sociológica, México, FCE.
- Zárate, Margarita Del Carmen (2012), Resistencias en movimiento de dignidad deseo y emociones una mirada antropológica, Universidad Autónoma Metropolitana / Juan Pablos Editores, México.

FUENTES DE INTERNET

- Aguiluz, Maya (2004), “Memorias, lugares y cuerpos” en <<http://docentes2.uacj.mx/museodigital/cursos_2009/sarahai/TACII-memoria-lugar-cuerpo.pdf>>, 10 de agosto de 2013.
- Almeyra, Guillermo (2005), “Movimientos sociales, resistencia, construcción de una subjetividad no alienada”, ponencia en el Coloquio: Imperio y Resistencias, en <<<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/mexico/xochimil/coloquio/Docs/Mesa8/Guillermo%20Almeyra%202.pdf>>>, 18 de agosto de 2013.
- Azaloo,
- Azuela y Mussetta, “Algo más que el ambiente. Conflictos sociales en tres áreas naturales protegidas de México”, <<<https://antonioazuela.files.wordpress.com/2013/02/azuela-y-mussetta.pdf>>>, 21 de marzo de 2015.
- Bartra, Armando, “Con los pies sobre la tierra. No nos vamos a ir”, <<<http://www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/78/85-01.pdf>>>, 21 de noviembre de 2015.
- Bazzurro, Leonello (2015), “Cuerpo, performance, conflicto: hacia una estética del reconocimiento moral” en <<http://www.filosofia.uchile.cl/documentos/cuerpo-performance-conflicto-hacia-una-estetica-del-reconocimiento-moral-leonello-bazzurro-gambi_116130_0_4103.pdf>>, 21 de marzo de 2015.
- Berrío, Ayder (2006), “La perspectiva de los nuevos movimientos sociales en las obras de Sydney Tarrow, Alain Touraine y Alberto Melucci” en <<http://www.ses.unam.mx/docencia/2015II/Berrio2006_LaPerspectivaDeLosNuevosMovimientosSociales.pdf>>, 30 de junio de 2015.
- Byung - Chul Han (2014) en entrevista con Arroyo, Frances “Aviso de derrumbe” <<http://cultura.elpais.com/cultura/2014/03/18/actualidad/1395166957_655811.html>>, 1 de agosto de 2014

- Cadena-Roa, Jorge (2016), “Las organizaciones de los movimientos sociales y los movimientos sociales en México, 2000-2014” en <<https://www.researchgate.net/publication/299507950_Las_organizaciones_de_los_movimientos_sociales_y_los_movimientos_sociales_en_Mexico_2000-2014_2016_Mexico>>, 31 de marzo de 2016
- Casquete, Jesús (2001a), “Nuevos y viejos movimientos sociales en perspectiva histórica” en <<https://www.academia.edu/7392858/Nuevos_y_viejos_movimientos_sociales_en_perspectiva_historica>>, 1 de junio de 2015.
- Casquete, Jesús (2001b), “In Memoriam. Alberto Melucci (1943-2001)” en <<https://www.academia.edu/7392942/In_Memoriam_Alberto_Melucci_1943-2001>>, 24 de junio de 2015.
- Casquete, Jesús, (2011), “Balance preliminar de la indignación” en: <<https://www.academia.edu/1141122/Balance_preliminar_de_la_indignacion>>, junio de 2015.
- Chihu Amparán, Aquiles (1999), “Nuevos Movimientos Sociales e Identidades Colectivas”, en <<<http://148.206.53.230/revistasuam/iztapalapa/include/getdoc.php?id=622&article=634&mode=pdf>>>, 18 de agosto de 2013.
- Facio, Alda & varias coautoras (2013) en <<<http://www.justassociates.org/es/publicaciones/que-personal-politico>>>, 24 de junio de 2015.
- Fernández, Roberto (2013), “El espacio público en disputa: manifestaciones políticas, ciudad y ciudadanía en el Chile actual” en <<http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718242013000200004&script=sci_arttext>>, 15 de diciembre de 2013.
- García Selgas, Fernando (1994), “El cuerpo como base del sentido de la acción social” en <<<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=768114>>>, 6 de agosto de 2013.

- Guzmán, Adriana (2010), “Reflexiones encarnadas: cuerpos que se piensan a sí mismos” en <<<https://docs.google.com/file/d/0B246QsoZ0iu7Z25Qd2NUVFRrVIU/edit>>> , 21 de mayo de 2015.
- Marco, Jorge (2008), Entre la fiesta y la huelga. Protesta social y repertorios de acción colectiva (1931-1936) , <<https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-13888/Jorge_Marco.pdf>>, 24 de agosto de 2015.
- Marín Juan Carlos (2009), “Cuaderno 8” en <<http://www.antroposmoderno.com/word/Cuaderno%208_PDF3.pdf>>, 16 de mayo de 2015.
- Márquez, Humberto (2010), “Crisis del sistema capitalista mundial: paradojas y respuestas”, <<<http://polis.revues.org/978>>>, 7 de julio de 2015.
- Melucci, Alberto (1995), “El conflicto y la regla: Movimiento sociales y sistemas políticos” en <<<http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/2810.pdf>>>, 1 de junio de 2015.
- _____ (1999), “Teoría de la acción colectiva”, en Acción colectiva, vida cotidiana y democracia, El Colegio de México, México, <<http://www.ses.unam.mx/docencia/2014II/Melucci1999_AccionColectivaVidaCotidianaYDemocracia.pdf>>, 28 de junio de 2015.
- Poma, Alice y Gravante, Tomasso (2013), “Emociones, protesta y cambio social. Una propuesta de análisis” en <<<http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/242/188>>>
- Sabido, Olga (2011), “El cuerpo y la afectividad como objetos de estudio en América tina: intereses temáticos y proceso de institucionalización reciente” en <<http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732011000300002>>, 1 de julio de 2014.
- Sabido, Olga (2014), “El concepto del cuerpo” en <<<http://sociologiaenmexico.wordpress.com/2014/01/05/concepto-de-cuerpo/>>>, 18 de agosto de 2015.

- Scribano, Adrián (2008), “Sensaciones, conflicto, cuerpo en Argentina después del 2001” en << <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12217201>>>, 23 de marzo de 2015.
- _____ (2009), “Cuerpo (s), subjetividad (es) y conflicto (s)” en << <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/scribano/>>>, mayo de 2015.
- _____ (2012-2013), “Sociología de los cuerpos/emociones” en <<<https://issuu.com/accioncolectiva/docs/relacesn10/99>>>, julio de 2013.
- _____ (2013), “Una sociología de los cuerpos y las emociones desde Carlos Marx” en Scribano, A. (comp.), Teoría social, cuerpos y emociones en <<>>, 26 de marzo de 2015.
- Scribano, Adrian y Cabral, Ximena (2009), “Política de las expresiones heterodoxas: el conflicto social en los escenarios de las crisis argentinas” en << <http://convergencia.uaemex.mx/index.php/convergencia/article/view/1239>>>
- Scribano, Adrián y Figari, Carlos (2009), “Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica” en <<<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/scribano/>>>
- Sznol, Florinda E. (2010), “Un mapa insurgente. Conflicto social, política y espacio en la ciudad de Neuquén, Argentina” en <<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1502/ev.1502.pdf>>, 10 de diciembre de 2013.
- Sossa, Alexis, (2010), “La alienación en Marx: el cuerpo como dimensión de utilidad” en <<<http://www.revistacienciasociales.cl/archivos/revista25/pdf/rca-art3.pdf>>>
- Sutton , Barbara (2007), Poner el Cuerpo: Women's Embodiment and Political Resistance in Argentina en <<<https://www.amherst.edu/media/view/92082/original/poner%20el%20cuerpo%20BAg.pdf>>>, 27 de octubre de 2014.

- Synott, Anthony (2003), “Sociología del olor” en <<<http://www.ejournal.unam.mx/rms/2003-2/RMS03206.pdf>>>, 29 de junio de 2014.
- Tello, Felipe H. (2011), “Las esferas de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth” en <<<http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/sociologia/articulos/26/2603-Tello.pdf>>>, 3 de agosto de 2015.
- Tova, Benski (2013), “El cuerpo de las mujeres como un mensaje político vivo: el cuerpo individual y colectivo en las vigilias de las Mujeres de Negro en Israel” en <<<http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/221/150>>>, 6 de julio de 2013.
- Turner, Bryan (1994), "Los avances recientes en la teoría del cuerpo" en Revista Española de Investigaciones Sociológicas, octubre-diciembre, pp. 11-39

CONTRA LA INDOLENCIA,
ARCHIVO VISUAL DE LA POTENCIA SUBVERSIVA.



“60 aniversario Pedro Valtierra”

Foto: Cuartoscuro Disponible

en:

<http://cuartoscuro.com.mx/2015/06/60-aniversario-pedro-valtierra/>



“El EZLN insta a los medios libres a luchar por la comunicación junto a los pueblos”

Foto: Marta Molina, Medios Libres Disponible en:

<https://martamoli.wordpress.com/category/mexico/page/2/>



“Protestan los ejidatarios de Atenco”

Foto: Fernando Ramírez, El Universal

Disponible en:

<http://archivo.eluniversal.com.mx/nacion-mexico/2014/impreso/protestan-los-ejidatarios-de-atenco-218507.html>



“Por un cuerpo en libertad”

Collage hecho con imágenes recuperadas de diferentes fuentes electrónicas.

Disponible en (de derecha a izquierda y de arriba hacia abajo):

- <https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2014/11/ante-indiferencia-gubernamental-mujeres-de-chiapas-se-costuran-los-labios/>
- <https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2014/12/la-crucifixion-como-un-llamado-desesperado-a-la-justicia/>
- <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/12/06/liberan-a-lider-campesino-despues-que-su-sobrino-se-inmolo-3913.html>
- http://www.milenio.com/estados/Reclaman_con_sangre_libertad_y_justicia_para_Florentino_Gomez_0_420558225.html



““Estuve encarcelada por denunciar a un gobierno corrupto”: Nestora Salgado”

Foto: Desinformémonos

Disponible en:

<http://desinformemonos.org.mx/sali-porque-soy-inocente-primera-conferencia-de-nestoralibre/>



“Cuerpo mercancía, cuerpo consumido, cuerpo consumista”

Collage hecho con imágenes recuperadas de diferentes fuentes electrónicas.

Disponibles en (de derecha a izquierda y de arriba hacia abajo):

- <https://alvarolopez50.wordpress.com/2011/04/14/de-mexicana-a-playboy-hit/>
 - http://sobrecargoinforma.blogspot.mx/2014_08_12_archive.html
- <http://cincoradio.com.mx/noticia/ingresan-azafatas-a-san-lazaro-muestran-calendario-ante-el-pleno>



“Marisela, víctima de errores judiciales”

Foto: archivo del Universal

Disponible en: <http://archivo.eluniversal.com.mx/nacion/182864.html>



“Colocan en Iztapalapa “zapatos rojos” por mujeres desaparecidas.

Foto: Emma Blancas / MujeresNet [http://www.mujeresnet.info/2014/11/colocan-en-](http://www.mujeresnet.info/2014/11/colocan-en-iztapalapa-zapatos-rojos-por-mujeres-desaparecidas.html)

[iztapalapa-zapatos-rojos-por-mujeres-desaparecidas.html](http://www.mujeresnet.info/2014/11/colocan-en-iztapalapa-zapatos-rojos-por-mujeres-desaparecidas.html)



“México: pacto ciudadano propone Ley de Víctimas”

Foto: Daniela Pastrana, Inter Press Service, Agencia de noticias.

Disponible en:

<http://www.ipsnoticias.net/2011/06/mexico-pacto-ciudadano-propone-ley-de-victimas/>



“Gana la CNTE, la reforma se tambalea”

Foto: CNN

Disponible en:

<http://insurgenciamagisterial.com/gana-la-cnte-la-reforma-se-tambalea/>



“Carnaval del maíz”

Collage hecho con imágenes recuperadas de la página de Facebook del Carnaval del maíz.

Disponible en:

<https://www.facebook.com/CarnavalDelMaiz/photos/>