



Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

“Cuerpos, sentidos y prácticas. Un análisis sobre la construcción del cuerpo de mujeres de sectores populares, en un barrio de La Plata”

Ana Julia Aréchaga

**Tesis presentada para la obtención del grado de
DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES**

**Director: Crisorio, Ricardo
Co-directora: Mora, Ana Sabrina**

La Plata, 20 de noviembre del 2014

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a todas aquellas personas que contribuyeron con sus ideas, su tiempo, su escucha y compañía. Una tesis no se hace en completa soledad, ni con ideas privadas. Especialmente agradezco a las mujeres de Puente Viejo por haberme permitido husmear en sus vidas.

A mis directores de tesis Ricardo Crisorio y Ana Sabrina Mora, por la conducción y la libertad con que lo hicieron, y a Juan Ignacio Piovani por ser mi codirector de beca. A mis compañeros del CICES, especialmente a Mariana Saez, Mariana del Mármol, Gisela Magri, Valeria Emiliozzi, por la compañía y los debates. A Carolina Escudero y Emiliano Gambarotta por las discusiones y los aportes. A mis ex compañeros del CIMECS, especialmente a Florencia Bravo Almonacid por haber compartido el proceso de hacer una tesis y sus burocracias. A Miguel Martínez Conte por sus impresiones en la convertidora.

A Carolina Spataro por haberse prestado solícitamente a leer la tesis. A mis compañeros del taller de tesis II por sus aportes. A los docentes con quienes cursé y me formé en los distintos seminarios de posgrado.

A mi familia, mis amistades y a Tomás, mi compañero durante este trayecto.

RESUMEN

La presente tesis se enmarca en los diversos debates que actualmente tienen lugar en las Ciencias Sociales en torno al cuerpo. Busca describir y explicar los elementos que operan en el proceso de construcción del cuerpo de mujeres de sectores populares, tomando como punto de partida el supuesto de que el cuerpo es una construcción social y, por ende, está atravesado por las relaciones de poder y de desigualdad que caracterizan a las sociedades. Se ahonda en las prácticas y los sentidos que se ponen en juego en la construcción del cuerpo de mujeres adultas que habitan un barrio pobre del partido de La Plata, a partir de, principalmente, dos dimensiones: la estética y la salud. Para ello se utilizó un enfoque etnográfico y se localizó la investigación en el barrio Puente Viejo, ubicado en la periferia de la ciudad de La Plata, Provincia de Buenos Aires.

En resumen, se indaga sobre los sentidos construidos acerca del cuerpo en referencia a la salud y la estética, haciendo hincapié en la vinculación entre el cuerpo hegemónico y el cuerpo legítimo, para dar cuenta del proceso de construcción del cuerpo de las mujeres. Se considera el primero como un conjunto de principios de visión y división (la raza, el modelo heteronormativo de los géneros y el modelo médico hegemónico) que prescriben prácticas y sentidos sobre el cuerpo que operan en la sociedad en general, que se manifiesta en los saberes que se transmiten en las diversas instituciones (educativas, de salud, entre otras), y que son referenciales para las mujeres del barrio. El cuerpo legítimo refiere a aquel construido en el ámbito local, el cual establece prescripciones que son efectivas para el nivel local, que materializa relaciones de poder que se vislumbran en el barrio y que se vinculan de diversos modos —incorporan, tensionan, contradicen— con el cuerpo hegemónico y con los sentidos que las mujeres establecen en torno a éste, y a otras matrices de pensamiento.

Por último, explicitaremos los procesos de distinción, estigmatización y segregación locales que tienen asidero en el cuerpo, y ahondaremos en las prácticas de cuidados del cuerpo, los usos, y los modos en que circulan y se reproducen los sentidos y las prácticas sobre la estética y la salud en el barrio.

Palabras claves: cuerpo- sectores populares- cuerpo legítimo- cuerpo hegemónico- desigualdades sociales- poder- distinción.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
Capítulo 1.....	9
ESTABLECIENDO LAS COORDENADAS	9
La doble construcción del cuerpo: debates en torno a la temática.	9
La construcción del objeto en términos epistémicos	15
El proceso de construcción del cuerpo.	18
La construcción del cuerpo.....	24
Mujeres de sectores populares.....	28
El cuerpo hegemónico/el cuerpo legítimo.....	33
La construcción del objeto en términos metodológicos.....	39
Historizando el proceso de investigación.....	42
El corpus de análisis.....	44
Capítulo 2.....	47
EL CUERPO Y EL ESPACIO SOCIAL: EL BARRIO <i>PUENTE VIEJO</i>	47
Los límites del barrio, las fronteras construidas y la vinculación con la ciudad.....	51
Instituciones y proveedurías	54
La cancha	56
Los usos del espacio	59
Las viviendas	62
Interior–exterior y la intimidad	65
Sentidos sobre el barrio, el riesgo ambiental y la salud.....	73
Capítulo 3.....	79
SER/ PARECER BLANQUITA. LA DIMENSIÓN RACIAL DEL CUERPO HEGEMÓNICO.	79
Breve recorrido histórico de la formación de las razas.....	84
Ser blanquito/a.....	88
Sos linda porque sos blanquita	90
Este barrio está lleno de negros de mierda.....	96
Ni muy muy, ni tan tan.....	104
Capítulo 4.....	107
PRESCRIPCIONES SOBRE EL CUERPO “FEMENINO”: MATERNIDAD, SEXUALIDAD Y CUIDADOS ESTÉTICOS	107
<i>Acá famosas por ser trolas</i>. Sentidos sobre la sexualidad, el inicio sexual y la maternidad.....	108
Sexualidad responsable: si yo no me cuido el cuerpo ¿quién lo va a hacer?	117
La disconformidad con el cuerpo	123

Capítulo 5.....	132
NOCIONES DEL CUERPO REFERENCIADAS EN EL MODELO MÉDICO HEGEMÓNICO	132
Breve rastreo del cuerpo biomédico en la modernidad occidental	133
El cuerpo biomédico en la vida cotidiana de Puente Viejo.	138
Expectativas sobre la atención y selección de la institución a donde se asiste.	139
El dolor: <i>hay doctores que piensan que una exagera</i>	143
El MMH más allá del saber médico	149
Ser saludable	151
La higiene, entre la salud y la moral.....	155
Capítulo 6.....	163
USOS LEGÍTIMOS Y NO LEGÍTIMOS DEL CUERPO	163
Prácticas corporales: el fútbol.....	163
Pegar bien, pegar mal.....	172
Hacerse la linda.....	175
La moda del barrio	180
¿Cómo se obtiene la vestimenta?	180
Las disposiciones estéticas y los grupos etarios	183
Las fuentes de la moda para las adultas.....	185
¿Qué se usa en el barrio?	187
Capítulo 7.....	194
BIEN CUIDADO. UN PRINCIPIO DE CONSTRUCCIÓN DEL CUERPO LEGÍTIMO.....	194
Cuidados, percepciones de la enfermedad y de la curación	194
La apariencia. <i>Sí, acá todo es estética: si estás bien vestido es una cosa, si estás mal vestido es otra cosa.</i>	201
El “paso a paso” del cuerpo cuidado.	206
El cabello.....	206
Los cuidados de la piel	209
El maquillaje.....	215
Las formas del cuerpo: <i>¿cuál cuerpo querés?</i>	218
Ser coqueta: un modo de distinción.....	223
Ser señora: una moral del cuerpo.	228
CONCLUSIONES	232
BIBLIOGRAFÍA	241

INTRODUCCIÓN

La presente tesis es producto de una preocupación que me acompaña desde mi tesina de grado. En un principio, esa inquietud estaba centrada en reflexionar sobre el modo en que las desigualdades sociales se reproducen en y a partir del cuerpo. Supuesto que para mí explicaba, en parte, por qué no había muchas más revueltas o rebeliones de las que, a criterio de mis antiguos supuestos, debería haber. Así, consideraba que el cuerpo ocupaba un lugar epistémico central para explicar el engranaje de la reproducción social. Años después, otras experiencias personales y académicas, nuevos interlocutores, el curso de múltiples seminarios de posgrado, el intercambio con compañeros y compañeras de distintos ámbitos de la academia y de fuera de ella, un trabajo de campo no menor a 3 años y la cercanía de las relaciones que se establecen en dicho tránsito, hicieron que mi preocupación por el cuerpo no se diluyera, pero sí el punto de vista desde el cual lo pensaba, lo que implicó también un nuevo objeto de estudio. Así, esta tesis se pretende un aporte a la discusión sobre las desigualdades sociales, los mecanismos de poder, los sectores populares y el cuerpo; siendo sólo, aunque no simplemente, una propuesta de lectura de un problema de estudio que se enmarca en los estudios del cuerpo y las culturas populares.

En términos generales, se busca describir y explicar cómo es el proceso de construcción del cuerpo de mujeres de sectores populares, tomando como punto de partida el supuesto de que el cuerpo es una construcción social y, por ende, que en él inciden las relaciones de poder y de desigualdad que caracterizan a las sociedades actuales, que determinan diferentes posiciones sociales.

En las próximas páginas se ahondará en las prácticas y los sentidos que se ponen en juego en la construcción del cuerpo de mujeres adultas que habitan un barrio pobre del partido de La Plata, a partir de, principalmente, dos dimensiones: la estética y la salud. Se utilizó un enfoque etnográfico y se localizó la investigación en el barrio Puente Viejo, ubicado en la periferia de la ciudad de La Plata, Provincia de Buenos Aires. El trabajo de campo tuvo una duración de tres años aproximadamente, en los que se realizaron observaciones, entrevistas y numerosas charlas informales.

El proceso de construcción del cuerpo es pensado a partir de la relación entre lo que en esta tesis se denomina cuerpo hegemónico y cuerpo legítimo, nociones tributarias,

principalmente, de la obra de Pierre Bourdieu. Ambas categorías de análisis devienen de los emergentes del trabajo de campo, y constituyen un modelo explicativo para dar cuenta de los mecanismos de poder que se vinculan con la construcción del cuerpo. Se trata de entender las matrices de poder que determinan posiciones en la estructura social y distinguirlas de aquellas relaciones de poder que pueden ser comprendidas a partir de las relaciones que se entablan en el contexto de la vida cotidiana, y que principalmente tienen sus efectos en el nivel local.

Comprender el proceso de construcción del cuerpo de las mujeres de sectores populares implica, entonces, entender las dinámicas sociales en el contexto local como una premisa epistemológica y metodológica que intenta superar una posición dominocentrista (Grignon y Passeron, 1991).

Así, describiremos el proceso de construcción del cuerpo a partir de las tensiones existentes entre el cuerpo hegemónico, los cuerpos que efectivamente se poseen y el cuerpo que se construye como legítimo para las mujeres del barrio, el cual gestiona, poniendo en tensión, incorporando o abandonando, algunas propiedades del cuerpo hegemónico.

Entenderemos al cuerpo hegemónico como la conjunción de tres principios de clasificación (el modelo médico hegemónico, el modelo heteronormativo del sistema sexo-género y la raza) que determinan esquemas de percepción y apreciación, y, por ende, de (re)enclasmamiento, que son a su vez incorporados y materializados en los cuerpos. Precisamente se menciona al cuerpo hegemónico de modo singular, para dar cuenta del cuerpo que resulta del entrecruzamiento de la portación de ciertas características, que es al mismo tiempo el punto de intersección de los distintos principios de visión y de división, y que de pensarse u observarse de modo aislado perdería su carácter hegemónico.

Por otro lado, el cuerpo legítimo refiere a aquel que es construido para y por las mujeres del barrio, que se vale de esos esquemas de clasificación pero que también pone en juego otros, donde la relación entre el cuerpo hegemónico y el legítimo es de tensión, incorporación, reproducción y distancia. Así, se describirá el entramado de poder que configura una codificación local de propiedades corporales y usos del cuerpo que otorgan valor y prestigio en el barrio. Y, como contracara, se describirán procesos de distinción y estigmatización.

Empíricamente, dichas tensiones son puestas de manifiesto por las mujeres del barrio a partir de la tensión “las del centro” en oposición a “las del barrio”. Este doble movimiento en el cual inscribimos la construcción del cuerpo, implica el intento por evadir afirmaciones determinantes y cerradas, lo que permite vislumbrar, por ejemplo, que para el ámbito local ciertas propiedades corporales pueden implicar mayor prestigio y valor. Mientras que, cuando la comparación se realiza con “las del centro” devendrá en un reconocimiento negativo de la distancia que se tiene con el cuerpo hegemónico.

Describiremos las prácticas y sentidos sobre la estética y la salud a partir de diferentes aspectos como la moda del barrio, las prácticas corporales, los cuidados estéticos y de salud, la higiene, la relación con el sistema de salud y las distinciones conformadas en el interior del barrio. A partir de lo expuesto la tesis presenta un recorrido de 7 capítulos.

El capítulo 1 se ocupará de presentar la construcción del objeto de estudio en términos epistémicos y metodológicos, es decir, el marco conceptual que conformará los cimientos de la presente tesis. Así, haremos un repaso por los estudios del cuerpo y los estudios sobre lo popular, que contribuyen a desentrañar las relaciones entre la estructura social, la posición social y los sectores populares. Luego se justificarán las elecciones epistemo-metodológicas, la posición desde la cual se entiende y, por ende, se aborda la investigación: el enfoque etnográfico. Historizaremos el proceso de investigación (momentos de inflexión, principales cambios) y describiremos el ingreso al barrio, las porterías, las técnicas, las estrategias y los cambios de estrategia (en relación a las porterías y las técnicas) las implicaciones de la investigadora en el campo, sus prenociones.

En el capítulo 2 se presenta el espacio de investigación mediante una descripción del barrio, en la que repasaremos las concepciones teóricas sobre “barrio popular”. Indicaremos la centralidad del espacio para comprender el proceso de construcción del cuerpo, los usos del espacio, circuitos y zonas de circulación en la ciudad y en el barrio que inciden en la delimitación nosotras-ellas. Veremos también los condicionamientos espaciales del cuerpo y realizaremos una descripción de las viviendas, para comprender la delimitación de lo público y lo privado y su incidencia en la configuración y percepción de la intimidad.

En el capítulo 3, nos abocaremos a realizar una reconstrucción del principio racial que conforma al cuerpo hegemónico, a partir del aspecto más evidente que presentan los discursos de las mujeres del barrio: “ser blanquito/a”. Realizaremos una historización del

discurso racial, sus orígenes en la colonización, y su posterior sublimación en términos nacionalistas. Y pasaremos a centrarnos en la distinción local: blancos-no blancos. Describiremos el carácter relacional, no esencialista, de esta determinación, ya que, según sea el otro al que se esté haciendo referencia, cambia el sentido y la ubicación que se tiene dentro de los “no-blancos”, y lo que se dice y percibe del cuerpo. Ahondaremos en ser/parecer blanquito/a como principio sobre el que se configuran prácticas estéticas (selección de los colores de la ropa, tinturas), gustos, sentidos sobre lo lindo, y de distinción entre los “no-blancos”. Diferenciación entre “los paraguayos”, “las correntinas” y “Las Chaques” como parte del proceso de estigmatización que será abordado desde el cuerpo

En el capítulo 4 se analiza brevemente la matriz heteronormativa del sistema sexo/género, y se ahonda en las prescripciones sobre el cuerpo femenino desde los sentidos de las mujeres de Puente Viejo: la sexualidad, la maternidad y los cuidados estéticos. La maternidad como punto de inflexión, pasaje a la adultez e independencia; de “piba” a “señora”, transformaciones del cuerpo a partir de ser madre, dicotomía cuerpo erecto - cuerpo flácido (como ocultamiento de las marcas de un cuerpo erótico). Se ahondará también en los sentidos sobre la sexualidad y los usos del cuerpo para el placer, los cuidados anticonceptivos, y la vinculación con la moral: de “ligerita” a una sexualidad responsable. Por último, se expondrá la disconformidad que las mujeres expresan en relación con los estereotipos de belleza vinculados a la “gordura”. Distintos sentidos sobre ser gorda (“gorda bien” y “gorda mal”) y se presentará un caso con trastornos de alimentación.

En el Capítulo 5 daremos cuenta de la vinculación entre el Modelo Médico Hegemónico y las nociones de cuerpo y salud que tienen las mujeres. Considerando que la biomedicina se basa en un saber sobre el cuerpo que ha logrado imponerse y reproducirse de modo tal que hoy constituye uno de los saberes legitimados sobre éste, y que se ha transmitido —y se transmite—, por medio de diversas instituciones. Sobre la base de estos saberes se han instaurado formas legítimas de cuidados, protección, concepciones de lo saludable, de la higiene; modos “adecuados” de percibir el dolor (bajo la forma del síntoma), es decir, diversas prácticas que tienen por objeto al cuerpo. En este capítulo nos ocuparemos entonces de describir los modos en que este cuerpo biomédico ha sido incorporado (y puesto en tensión) por las mujeres, a partir de la vinculación con el sistema de salud, las expectativas sobre la atención, las percepciones del dolor, los sentidos sobre el cuidado, lo

saludable y aquello que se advierte como peligroso para la salud. Por último, desarrollaremos el higienismo y los sentidos que circulan en el barrio acerca de lo limpio y lo sucio. Se describirá un conjunto de prácticas que tiene por objeto al cuerpo y el espacio que se expresan como muestra de un orden moral. A su vez, se describirán los sentidos en torno a “ser sucio” como modo de estigmatización.

En el capítulo 6 se describirá el proceso de construcción del cuerpo legítimo a partir de la relación de tensión entre “las del centro”, “Las Chaques”, “las paraguayas” y “las correntinas”. Dicha descripción se realizará en conexión con ciertos núcleos que ejemplifican sentidos del cuerpo instituyentes para el barrio, como las prácticas corporales, específicamente el fútbol, las nociones de fuerza, el uso del cuerpo del otro (el uso de la fuerza sobre otros), el “hacerse la linda”, y la descripción de la moda del barrio, en la que se pone en juego el gusto las distinciones locales (etarias y grupales) y los cuerpos referentes. En este apartado se describirán los modos de obtención de la vestimenta, las fuentes de “la moda”, las disposiciones estéticas según el momento de la vida, las características de la ropa que se usa, la preocupación por la presentación, las demandas de los otros sobre la apariencia, y las distinciones que se producen entre público-privado, “ser roñosa”, “ser crota” y “ser trola”.

En el capítulo 7 se sintetizará cómo se construye el cuerpo legítimo para el barrio, cómo se vincula con las prácticas de cuidado (ética del cuidado del cuerpo en oposición a “lo natural”). Así se retomarán sentidos sobre los cuidados vinculados a la salud, las nociones sobre la salud no ligadas al modelo médico hegemónico, el “sentirse enferma”, las emociones en vinculación con el cuerpo y la enfermedad, las percepciones sobre la salud en el barrio, el cuidado de los niños (como sujetos centrales de dichos cuidados), las formas de curación vinculadas a la religión y la higiene como modo de articulación entre lo lindo y lo sano. Y luego profundizaremos en las prácticas de cuidado vinculadas a la estética: la importancia de la apariencia para los otros (otros empleadores, otros del barrio). Describiremos la definición de una apariencia “bien presentada” y analizaremos la producción de ésta a partir de las partes del cuerpo que son objeto de cuidados: el maquillaje (la ponderación de la mirada versus la boca), el peinado (el cabello como una inversión), la piel (“suave y sedosa”). Describiremos las partes del cuerpo que se desean modificar y las prácticas que se emprenden con dichos fines. A su vez, expondremos los

límites del cuerpo legítimo a partir de una situación concreta, en la que se evalúan las partes del cuerpo que se pueden mostrar en un ámbito externo al barrio. Para finalizar señalaremos la puesta en juego de lo que se indica como el cuerpo legítimo en el barrio, a partir de los sentidos que implica la distinción entre “ser coqueta” y “ser señora”.

Por último, presentaremos las conclusiones en términos de aperturas y cierres.

Capítulo 1.

ESTABLECIENDO LAS COORDENADAS

En este capítulo estableceremos las coordenadas teórico-metodológicas que han contribuido a guiar la presente investigación. Con este objetivo, dos son las conceptualizaciones que consideramos relevantes desandar en relación con el marco conceptual: una es la de cuerpo, o cómo hemos abordado el cuerpo en esta tesis, y la otra es la idea de lo popular. De todos modos, no pretendemos ser exhaustivos, sino presentar la trama conceptual de la que nos hemos valido para desarrollar la tesis, lo que no nos conduce a agotar ni presentar todos los trabajos que se han ocupado del cuerpo o de las culturas populares.

En este orden, cabe aclarar que en el desarrollo de este escrito se utilizan autores de diversas corrientes o tradiciones, ello no implica necesariamente abogar por las mismas sino hacer un uso instrumental de los conceptos. El tratamiento que se propone de la teoría equivale también a un *modus operandi* “que guía y estructura la práctica científica” (Bourdieu, 2005, p.232) y que se actualiza en función de las problemáticas que se plantean, de allí su utilización como herramienta. No obstante, no por eso se renuncia a la pretensión de sistematicidad que nos permita explicar el problema elegido.

Ahora bien, este trabajo partió de la inquietud por cómo son los sentidos y las prácticas que operan en el proceso de construcción del cuerpo de mujeres de sectores populares. A partir de este enunciado ya estamos advirtiendo distintas pistas sobre la inserción de la tesis dentro de un marco conceptual. Las premisas que se desprenden de este objeto de indagación son: que el cuerpo se construye; que es un proceso y, como tal, no es acabado ni unívoco; que este proceso se analizará en función de mujeres de sectores populares, en tanto el recorte de la realidad social elegida, lo que supone ahondar acerca de qué es lo popular. Estas afirmaciones/preguntas serán las que desarrollaremos en las siguientes páginas.

La doble construcción del cuerpo: debates en torno a la temática.

La conformación del cuerpo como objeto de estudio de las ciencias sociales parte de la premisa epistemológica de que el cuerpo se construye en el marco de relaciones sociales a partir de valores, percepciones y sentidos configurados en el contexto de un sistema

sociocultural. De esto se deduce la suposición de que éste es un objeto de la cultura y que, por ende, no remite a un sustrato orgánico, físico o biológico. Es decir, al pensarlo como un objeto no natural y, en consecuencia, no regido por las leyes de la naturaleza (aunque también el concepto de naturaleza haya sido revisado), se arribó a un problema posible de indagación. Así, construir el cuerpo como objeto de estudio de las ciencias sociales supuso rupturas y revisiones en relación a diferentes tensiones que atraviesan actualmente el pensamiento moderno occidental: cultura- naturaleza, sujeto-objeto, mente-cuerpo.

Hay un acuerdo en que Marcel Mauss¹ fue pionero en reconocer el cuerpo como construcción socio-cultural. En la conferencia dictada en el año 1934 y transcrita en “Técnicas y movimientos corporales” se abre un camino de investigación a partir de la introducción del concepto *técnicas corporales*. Mauss define al cuerpo como “el primer instrumento del hombre y el más natural, (...) el objeto y medio técnico más normal del hombre” (Mauss, 1979, p.342). El concepto de *técnicas corporales* da cuenta de cómo aquello que se percibe como natural (como el modo de dormir, caminar o comer) obedece a hábitos que “varían no sólo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y las modas” (Mauss, 1979, p.340).

Sustraer el cuerpo de la naturaleza y pensarlo bajo regulaciones sociales supuso, en consecuencia, una revisión del dualismo que adjudicaba al cuerpo la condición de *res extensa*, del que Descartes fue uno de los precursores². Es, entonces, esta inscripción del cuerpo en “lo social” y la revisión del dualismo el punto de inicio y el acuerdo epistémico de los estudios del cuerpo. Paralelamente, desde 1970 en Europa y Estados Unidos, distintos procesos sociales pusieron en cuestión dicho dualismo y el lugar del cuerpo en la sociedad en general, y en las ciencias sociales en particular: los movimientos feministas (y las críticas a la determinación biológica), la “revolución sexual”, los avances de la técnica y las reflexiones que esto produjo (García Selgas, 1994).

¹ Perteneció a la Escuela Sociológica Francesa encabezada por Émile Durkheim.

² La representación moderna y occidental del cuerpo está signada por lo que se ha identificado como cuerpo máquina, relacionado, en parte, con la herencia cartesiana. Descartes fue quien llevó al plano de la reflexión la cuestión del cuerpo y la relación con el hombre, pero no fue el primero en operar una ruptura entre el espíritu y el cuerpo. En todo caso fue el primero en fundamentar el dualismo desde la razón.

El dualismo es característico del sistema de pensamiento occidental basado en concepciones dicotómicas acerca de la comprensión del mundo, expresando estructuras de pensamiento binarias, excluyentes y jerarquizantes en las que la diferencia es entendida como negativo de lo idéntico, o sea, reducida a la alteridad (Fernandez, 2001).

Dentro del contexto latinoamericano, Zandra Pedraza (2004) señala dos campos de influencia que hicieron que el cuerpo se volviera objeto de estudio en las últimas décadas. El primero es la preocupación por el cuerpo en la vida cotidiana; allí coloca distintos aspectos como la salud, la estética, los deportes, el consumo de drogas, la industria del entretenimiento, las cirugías plásticas y, también, los movimientos sociales en torno del género, la sexualidad, la raza, la etnia. El segundo lo identifica con las nuevas orientaciones de la teoría social hacia objetos que escapan a las clásicas especializaciones de las ciencias sociales de los siglos XIX y XX, como homosexuales, niños, mujeres, jóvenes, negros, etc. Ahora bien, realizar un *racconto* de los diversos sentidos con los que se ha abordado el concepto de cuerpo resulta una tarea ardua, debido a que si bien se habla de estudios socio-antropológicos del cuerpo (Citro, 2010) generalmente éstos obedecen a tradiciones disciplinares diversas, y a autores que no han tomado por objeto explícito y sistemático de investigación el cuerpo; por lo que no hay un consenso sobre el modo de constituir “el campo de los estudios del cuerpo”³.

Algunas autoras representantes de la antropología del cuerpo en el ámbito local, como Silvia Citro y Ana Sabrina Mora, insinúan la conformación de dos perspectivas teórico-metodológicas a partir de los años 1970 y 1980, momento en que se comienza a tomar lo corporal como objeto sistemático de investigación (cf. Citro, 2010; Mora, 2008). Una perspectiva vinculada a los abordajes estructuralistas y post-estructuralistas “que consideran al cuerpo como objeto de representaciones simbólicas, formaciones discursivas y prácticas disciplinares” (Mora, 2008, p.66) que toman por referentes a Lévi-Strauss, Lacan y Foucault. Y la otra que enfatiza “la capacidad constituyente de la corporalidad en la vida social” (Mora, 2008, p.66) ligada a la experiencia corporizada; perspectiva que retoma la fenomenología de Merleau-Ponty, o a aquellos autores que intentan superar la oposición entre objetivismo y subjetivismo como Pierre Bourdieu.

Ambas perspectivas pretenden ser articuladas en un “abordaje dialéctico del cuerpo” propuesto por Citro (2010), abordaje que ha recibido ciertas críticas bien justificadas, por ejemplo las de Emiliano Gambarotta (2012).

³Distintas compilaciones sobre los estudios del cuerpo pueden verse en: Le Breton (2002), Turner (1994), Reyes y Solana (2008); Citro (2010, 2004, 2006), Mora (2010, 2008), Scribano (2013).

Desde otro ángulo, puede esquematizarse que existen dos líneas preponderantes de estudios sobre el cuerpo, identificables según el tipo de abordaje epistemo-metodológico que se prioriza. Por un lado, un abordaje fenomenológico heredero de Merleau-Ponty⁴, concibe al cuerpo como productor de sentidos y se enfatiza la experiencia corporizada, significando la materialidad como algo irreductible al lenguaje. Perspectiva que es retomada por la Antropología del cuerpo.

Por el otro, los estudios que hacen hincapié en los procesos sociales que constituyen al cuerpo, y los cambios en los usos, los sentidos o las prácticas vinculadas con aquél. En consecuencia, el modelo explicativo supone al cuerpo como un “producto” de diversos discursos (Foucault y Butler) o inserto en contextos socio-históricos (Elias, Vigarello) y condicionamientos sociales (Bourdieu, Boltanski).

Cierto es que muchas veces estas líneas se entretajan y dichos autores son tomados en función de problemas de investigación. Presentamos este esquema sólo para orientar la comprensión de algunas de las discusiones en torno a la temática.

Con relación a la primera perspectiva, podemos decir que se parte de la concepción del cuerpo como *locus* de prácticas, centrándose en el cuerpo como productor, lo que implica pensar no sólo en un cuerpo como objeto sobre el cual los patrones sociales son proyectados, sino en la agencia de las corporalidades (Citro, 2010). A estos abordajes también se los denomina “monistas” ya que piensan el cuerpo y el sujeto como una unidad inescindible. Pueden incluirse aquí las obras de Lock y Schepher-Hughes (1987), Csordas (1990), Crossley (1995), Leavitt (1996), Jackson (2010), como autores no locales; y a Soich (2010), Sirimarco (2010), Mora (2010a, 2010b), Saenz (2011), Del Mármol (2011), como autores locales. Conceptos interesantes formulados por esta perspectiva son los de *sociología carnal* y *embodiment*.

Tanto el concepto de *sociología carnal* (Crossley, 1995) como de *embodiment* (Csordas, 1990, 2010) remiten a argumentaciones que intentan abordar el cuerpo no sólo como objeto de estudio sino como un campo metodológico, y sostienen una concepción del cuerpo como

⁴Esta línea de abordaje del cuerpo es principalmente tributaria de las obras de Merleau Ponty (1971). Especialmente se retoma la noción de *ser-en-el-mundo*. Así como también retoman la obra de Bourdieu (1991), “ya que se pasó de considerarlo como fuente de simbolismos o medio de expresión, a intentar un conocimiento del cuerpo como *locus* de la práctica social” (Citro, 2004, p.3). Por eso, desde la antropología del cuerpo se ubica a Bourdieu en la primera perspectiva. Sin embargo, considero que la obra de Bourdieu no deshace el dualismo sujeto-objeto sino que lo articula a partir del concepto de *habitus* y cuerpo, no hay una identidad entre sujeto y cuerpo, como se propone en la línea anterior.

aquello que media todas las reflexiones y acciones sobre el mundo y, por ende, que excede su representación. Se parte del cuerpo vivido, es decir, de que hay un saber que produce el cuerpo al que no puede accederse completamente mediante el lenguaje (Citro, 2010; Mora 2010; Soich, 2010).

Esta línea retoma los aportes realizados por Merleau Ponty (1993) quien propone una visión fenomenológica del sujeto. El autor repiensa las categorías de sujeto y objeto, redefiniendo el cuerpo, anteriormente pensado como sistema cerrado. Así, el sujeto es inseparable del mundo, siendo siempre un ser-en el-mundo en el sentido de que el cuerpo media todas nuestras relaciones con él. Por ello, no debe reducirse al cuerpo a un mero objeto, sino que él es quien lo habita. El cuerpo “comprende” al mundo: “tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas representaciones, sin subordinarse a una función simbólica u objetivante” (Citro, 2006, p.10). Existe una concordancia entre el mundo y el cuerpo, una unidad de ambos mediante lo que el autor denomina *carne*. En otros términos, existe una comprensión preobjetiva que permite la concordancia entre el sujeto y el mundo, en la que el mundo es aquello idéntico a lo que nos representamos.

Las anteriores reflexiones resultan interesantes ya que enfatizan “el carácter de fuente de conocimiento y de experiencias del cuerpo” (Mora, 2008, p.9) y, por ende, se alejan de la visión cartesiana que concebía al cuerpo como un estorbo para el entendimiento, y de las investigaciones que acceden al cuerpo por medio de la representación del mismo. Esto, abrió camino a otros tipos de trabajos.

Resumiendo, podemos decir que esta línea es retomada por la Antropología del cuerpo y se constituye distinguiéndose de la suposición de que el cuerpo es sólo un signo pasivo, un objeto que es producido pero que no se produce a sí mismo, intentando romper con el dualismo entre sujeto y objeto (premisas vinculadas con la segunda perspectiva). Al respecto Del Mármol y Sáenz (2011) plantean que:

consideramos que el cuerpo es, sin dudas, una representación, pero no se reduce a eso, hay una materialidad del cuerpo que no puede terminar de definirse en términos del lenguaje. Esta materialidad a la que nos referimos no es en modo alguno la materialidad biológica u orgánica del pensamiento dualista que nos ha precedido, se trata, por el contrario, de una dimensión de la corporalidad que creemos irreductible tanto a la biología como al lenguaje (p.3).

Rescatamos de estas visiones el esfuerzo por devolverle agencia al cuerpo, por alejarlo de las concepciones biologicista, ya que el cuerpo es construido, pero a la vez construye,

conoce, siente. A su vez, es interesante reflexionar que en el caso de pensar al cuerpo como un objeto, éste nunca será tratado como un objeto ajeno al “yo”. Sin embargo, las relaciones de poder y desigualdad que contribuyen a formar nuestro cuerpo no tienen un peso explicativo central. La inmediatez con la que se describe los usos del cuerpo, desconoce o simplifica los motivos de la adecuación del cuerpo al mundo.

Desde otro ángulo, y más en línea con la segunda perspectiva, existen diferentes críticas a pensar el cuerpo como materialidad irreductible. Por ejemplo, desde el programa de investigación propuesto por la Educación Corporal (2010, 2013). Vinculado a la historia de una tradición disciplinar, la Educación Física, se ha repensado el sentido que ésta le ha dado al cuerpo, revisando no sólo la idea de un cuerpo orgánico, o biológico, sino la de que éste posea un estatuto natural o, incluso, un registro material sin mediación del lenguaje. En este sentido, Ricardo Crisorio analiza, en su tesis doctoral, las condiciones de posibilidad que hicieron que lo que primara en las definiciones del cuerpo en la modernidad sea “el cuerpo dotado de unidad orgánica, en el que todas las partes están relacionadas entre sí y subordinadas a un centro” (Crisorio, 2011, p. 92). Desde esta línea de investigación se propone que

el cuerpo de las prácticas no es físico, unitario, constante y susceptible de conciencia de sí sino, por el contrario, insubstancial, fragmentado, inconstante e imposibilitado de autopercebirse como unidad: fragmentos y acciones unificados por el significante y no por la percepción (p.77).

En el próximo apartado continuaremos con los abordajes que incluimos dentro de esta segunda línea en la que la presente tesis se inscribe.

Por último, y para finalizar con el mapeo de los estudios del cuerpo, dentro del campo local y como una síntesis ecléctica de las perspectivas delimitadas anteriormente, podemos situar la sociología del cuerpo y las emociones planteada por Adrián Scribano; que redefine una teoría de los cuerpos en base a la teoría social, tomando a autores como Marx, Merleau-Ponty, Bourdieu y otros.

Desde esta visión se entiende al cuerpo a través de una relación dialéctica entre un cuerpo individuo, un cuerpo subjetivo y un cuerpo social⁵. La articulación entre estos cuerpos está

⁵“Un *cuerpo individuo* que hace referencia a la lógica filogenética, a la articulación entre lo orgánico y el medio ambiente; un *cuerpo subjetivo* que se configura por la autorreflexión, en el sentido del “yo” como un centro de gravedad por el que se tejen y pasan múltiples subjetividades y, finalmente, un *cuerpo social* que es (en principio) lo social hecho cuerpo (sensu Bourdieu)” (Scribano, 2007, p.4).

dirigida por la regulación de las sensaciones, como una de las formas de apropiación de las energías corporales, y las conexiones cuerpo-sensaciones que constituyen los pilares de la dominación (2008). La corporeidad es presentada como la condición socio-experiencial básica (nótese la influencia fenomenológica). El cuerpo es el *locus* de la conflictividad y el orden, a partir del cual se dan los dispositivos de regulación de las sensaciones. Y ellas están distribuidas de acuerdo a las formas específicas de *capital corporal* (condiciones de existencia). En resumen: “en este contexto, entenderemos que los *mecanismos de soportabilidad* social se estructuran alrededor de un conjunto de prácticas hechas cuerpo que se orientan a la evitación sistemática del conflicto social” (Scribano, 2009, p.145; las cursivas son del autor).

Consideramos que esta línea de investigación sobre el cuerpo se centra, sobre todo, en la articulación con las emociones y el régimen de *soportabilidad social*. Como resultado, el cuerpo parece desvanecerse en afirmaciones que parten de la premisa de un cuerpo dominado por el contexto neocapitalista, que se muestra en emociones tendientes al orden y la complacencia, sin que se problematice cómo funciona dicho engranaje teórico en prácticas cotidianas, que tienda a incorporar las voces y posibilidades de autonomía de los actores y, por ende, los matices que se introducen con ellas. Sin embargo, rescatamos la iniciativa de inaugurar una sociología de los cuerpos que complejice temáticas como la acción colectiva, la dominación social y el capitalismo.

La construcción del objeto en términos epistémicos

Puede decirse que este trabajo se enmarca principalmente en la segunda perspectiva, la que aborda el cuerpo como un objeto de las prácticas y los sentidos, lo que no implica negar su materialidad. Esta inserción se sustenta en reflexiones de distinto orden, pero entrelazadas entre sí.

En primer lugar, el interés de este trabajo se centra en comprender cómo es el proceso de construcción del cuerpo en mujeres de sectores populares, encontrando que éste es un nicho de investigación poco explorado: se trata de poner la lupa sobre los procesos de construcción del cuerpo en la vida cotidiana (cf. Lindón, 2000), de no abordar el cuerpo a partir de una práctica (danza, prácticas alimentarias, prácticas de salud, deportes, etc.) o de una matriz de poder particular (género, raza, clase social), sino desde todas estas

problemáticas jerarquizadas a partir de los resultados del trabajo de campo. Ésta es, posiblemente, la fortaleza: la apuesta en comprender el proceso de construcción del cuerpo sin delimitarlo a una problemática particular, lo que permite vislumbrar cómo operan los distintos aspectos en el engranaje de la construcción; y, al mismo tiempo, su debilidad principal: el esfuerzo de prestar atención a diferentes problemáticas provoca la apertura de muchas temáticas a indagar, no todas resueltas, no todas abordadas con la efectividad que presentan las investigaciones que realizan un recorte específico.

En segundo lugar, el interés del estudio se conecta también con la procedencia disciplinar: la sociología. La vinculación entre el individuo y la sociedad, el sujeto y la estructura social, la reflexión sobre los mecanismos de poder, la transformación y la reproducción social, han sido temáticas centrales que han ocupado a los clásicos de la sociología (Marx, Weber, Durkheim), y que han persistido como preocupaciones nodales de la tradición disciplinar. El interés de esta investigación se enraíza, entonces, en estas problemáticas abordándolas a partir de pensar el lugar que tiene el cuerpo en las dinámicas sociales. En consecuencia, es un interés por los mecanismos de poder que se ejercen sobre el cuerpo o a partir de él. El aporte del trabajo se piensa, así, en función de dos campos de indagación: los estudios sobre el cuerpo y las desigualdades sociales desde la mirada de las culturas populares.

En tercer lugar tomamos distancia de los abordajes de corte fenomenológico, coincidiendo con Bourdieu en que: “un análisis estrechamente fenomenológico o etnometodológico lleva a descuidar los fundamentos históricos de esta relación de coincidencia inmediata entre las estructuras objetivas y la supresión de su significación política, esto es, su despolitización” (2005, p.21). Es un doble distanciamiento. Por un lado, de un modo de conocimiento que incurre en lo que el autor llama una actitud intelectualista: “debemos reconocer que la coincidencia entre las estructuras objetivas y las estructuras encarnadas que crea la ilusión de comprensión espontánea es un caso particular de la relación con el mundo” (2005, p.119), dado que la fenomenología “universaliza una reflexión basada en el caso particular de nuestra relación indígena con la propia sociedad” (2005, p.120). Por otro lado, del tratamiento que se realiza del cuerpo como objeto de estudio en los abordajes fenomenológicos, en tanto adoptamos las críticas de Bourdieu a esta perspectiva que adelantamos en el apartado anterior y veremos en el próximo.

Para el sociólogo francés, la experiencia primaria con el mundo si bien es pre-reflexiva (en el sentido de que está conformada por las disposiciones incorporadas), deviene de esquemas de intelección del mundo por lo que no sería ajena al orden de las significaciones. La comprensión práctica del mundo está vinculada en la obra de Bourdieu a la concepción del cuerpo: el yo está inscrito e implicado en el mundo, y en ese sentido comprendido en el mundo, a la vez que lo comprende por “la incorporación de las estructuras sociales en forma de estructuras de disposición, de posibilidades objetivas en forma de expectativas y anticipaciones, adquiere un dominio práctico del espacio circundante” (1999, p.173). Bourdieu visibiliza las relaciones de poder que dan como resultado esta comunidad entre cuerpo y mundo, en las que nos interesa ahondar particularmente. Mientras que la fenomenología, al plantear aquella relación como una “actitud natural”, dificulta la inteligibilidad de los mecanismos por los cuales se constituye dicha naturalidad.

En función del abordaje con el que se define y estudia al cuerpo en este trabajo, consideramos que autores como Elias (1990, 1993), Foucault (1995b, 2006, 2008) y Vigarrello (1991, 2009) permiten entender cómo fueron los procesos de conformación de los cuerpos en la historia de la sociedad moderna, lo que nos brinda ciertos principios clave para comprender las prácticas y los sentidos del cuerpo en la actualidad. En particular, en relación con la intimidad y la conformación de una interioridad, los modos de sujeción a distintas tecnologías del cuerpo (disciplina, biopolítica, sexualidad), las modificaciones en los sentidos y las prácticas vinculadas a la estética, la salud y los cuidados del cuerpo.

Asimismo, las obras de Foucault, Bourdieu y Boltanski (1975), permiten comprender la articulación entre los mecanismos de poder y el cuerpo, específicamente en el modo en que se configura su materialidad, en el nivel del detalle en que los condicionamientos sociales se hacen tangibles y visibles. Enlace al que brindaremos especial relevancia, en tanto que comprenderemos los procesos de construcción del cuerpo de las mujeres del barrio a partir de diferentes matrices de poder (la raza, el modelo heteronormativo de los géneros y el modelo médico hegemónico) y niveles del mismo (local - global).

Por otro lado, la vinculación entre la apariencia, el cuerpo y lo que simboliza para determinado grupo social ha sido tematizado por autores como Lipoveztki (2008), Vigarrello (2010), Goffman (1971), Elias (1993), Bourdieu (1998), siendo un aporte para situar y comprender los procesos de distinción y segregación social, y de estigmatización.

Dinámicas sociales apoyadas en las matrices de poder que permiten comprender cómo ciertas prácticas y sentidos sobre el cuerpo instituyen y construyen modos validados del cuerpo en determinados contextos.

El proceso de construcción del cuerpo.

Como anteriormente expusimos, distintos autores han dado pistas para pensar que lo corporal ni la relación que se establece con el cuerpo han sido siempre lo mismo. El proceso de construcción del cuerpo es histórico y social. Cada época se caracteriza por poseer configuraciones del cuerpo validadas, en correlación con un estado de las relaciones de poder, de las luchas políticas y de la apropiación de los bienes.

Norbert Elias ilustra cómo se ha dado un creciente proceso de racionalización de los cuerpos, al que denomina *proceso civilizatorio*⁶, partiendo del supuesto de que “el equilibrio de los temores, como el conjunto de la economía del placer, es diferente en cada organización humana, en cada clase y en cada fase histórica” (Elias, 1993a, p.527). José Grosso (2005), retomando la obra de Elias, caracteriza este proceso (cuyo comienzo se puede fechar, de manera global, desde principio del siglo XVI hasta el siglo XVIII) como la monopolización militar-policial y fiscal-financiera por parte del poder monárquico. Es decir, se da paulatinamente una centralización y control de la violencia física, concomitantemente con una diferenciación progresiva de las funciones sociales, conectado con la transformación de los lazos feudales a un estado moderno. Este proceso implicó la constitución de órganos centrales más estables, que administraron la violencia física, cuya consecuencia fue una mayor autoacción por parte de los individuos y, en correlación, una sumatoria de dispositivos novedosos que actuaron sobre el cuerpo.

Como narra Elias, si antes los conflictos sociales se resolvían por medio de las armas, la centralización y monopolización del ejercicio de la violencia obligó a resolverlos por otros medios. Esto supuso un fuerte proceso de internalización de las normas y de control sobre las propias emociones, lo que dio lugar a una sensación de interioridad en los individuos —en oposición a un mundo externo—, el proceso de individualización cuyos límites eran el propio cuerpo.

⁶ Para una lectura de las críticas que se le han realizado a Elias recomendamos leer el artículo de Guerra Manzo “La sociología figuracionista de Norbert Elias: Críticas y contracríticas” (2013).

Elias (1993a) explicita que el *proceso civilizatorio* supuso una transformación del comportamiento y de la sensibilidad de los hábitos, cuyas manifestaciones fueron la psicologización y la racionalización creciente, que se describe como mayor previsión y contención de respuestas inmediatas.

Por otra parte, el autor discute con las posiciones que asocian la burguesía con el pensamiento racional, dando cuenta de que existen procesos de racionalización anteriores en la aristocracia. Y aquí nuevamente Elias ilumina el vínculo que existe entre las transformaciones sociales y los hábitos: para el autor lo que se racionaliza en primer lugar son las formas de comportamiento y, por ende, ciertas prácticas que repercuten en percepciones o apreciaciones que competen al cuerpo. Conjuntamente con este proceso se da un avance en el *umbral de vergüenza*. Elias dice que el pudor (en relación con la desnudez) se convierte en una infracción cuando desaparecen las diferencias estamentales, cuando los hombres adquieren un valor igual en la sociedad.

El *umbral de vergüenza* es definido como un conflicto en el que “el propio individuo se reconoce como inferior” (p.500) lo que manifiesta que se han internalizado las coacciones externas; mientras que “el desagrado es una excitación de disgusto o miedo que surge cuando otra persona quiebra o amenaza con quebrar la escala de prohibiciones de la sociedad representada por el ‘super-yo’” (p.503).

La zona de peligro deja de ser la naturaleza “extrahumana” y la amenaza de ataque, para ser el alma de todos los individuos (“impulsos inmediatos”); en la interacción el individuo debe contenerse para que su comportamiento no afecte en lo más sensible “los límites del pudor o del desagrado de los demás” (p.505). Esto da cuenta también de que: “cuanto más se debilitan los fuertes contrastes del comportamiento individual, cuanto más se comprimen (...) por medio de autocoacciones las grandes manifestaciones de alegría o de dolor, tanto mayor es la sensibilidad para los matices o detalles del comportamiento” (p.504), más sensibles a la belleza.

Este estudio contribuye a desnaturalizar el par individuo-sociedad⁷, ya que por medio del control de lo que el autor denomina “impulsos”, la naturaleza humana —caracterizada por

⁷ Al respecto Elias dice: “lo que por una parte se presenta como un proceso de creciente individualización, es al mismo tiempo un proceso de civilización. Bien puede tomarse como característico de una determinada etapa de este proceso el aumento de tensiones entre las órdenes y prohibiciones sociales asumidas como autoinhibiciones y los impulsos reprimidos. Es, como se ha dicho, esta contradicción del ser humano

su indeterminación (transformación y adaptabilidad) y dada una diferenciación creciente de las funciones sociales (división del trabajo)— se configura como la percepción de una interioridad que es “sentida como aquello que existe por ‘naturaleza’” (1990, p.150). Es decir, el individuo se siente separado de la sociedad por medio de lo que se conformará como la “naturaleza interna”.

Esta concepción de la individualidad como forma de expresión de la existencia de un núcleo asocial, extrasocial, en el interior del ser humano particular, alrededor del cual se encuentran, como una corteza, los rasgos “típicos”(…), está vinculado a un modelado histórico muy determinado de la psique misma (p.75).

En esta dirección, Gambarotta (en prensa), siguiendo a Elias, plantea que el mismo gesto de distinción de los impulsos animales crea, precisamente, la animalidad interna:

lógica por la que se construye como otredad aquello que es fuente del temor para la mismidad, un temor a ser dominado vía el ejercicio de la violencia (que es una autoviolencia) sobre esa otredad. En este proceso, entonces, se genera la repugnancia ante aquel que come con las manos, o escupe sobre la mesa; o bien la vergüenza ante la exhibición de la desnudez o el pudor en torno a tópicos sexuales; junto con un largo etcétera. Estamos ante diversas expresiones de un miedo sociogenético cuyo movimiento genera la instancia represiva de los impulsos a la vez que determina a ese rasgo (escupir sobre la mesa, exhibirse desnudo) como justamente eso: un impulso a ser reprimido, sólo aceptable en los niños pero destinado a ser eliminado de ellos a través de la educación.

La construcción de la mismidad conlleva la simultánea construcción y expulsión de la otredad de la que esa mismidad se diferencia (Gambarotta, en prensa).

Así, Elias permite comprender cómo lo natural en un momento dado depende de lo que se concibe como “lo humano” y viceversa. Así, los impulsos se regulan por medio de una autovigilancia, guiada por “los esquemas y modelos aceptables para cada sociedad” (1993a, p. 458-459).

El autor parte del constreñimiento⁸ del individuo en función de la estructura social, definiendo la estructura como el producto de “las estructuras y regularidades de las relaciones entre personas individuales” (1990, p.31). La sociedad es comprendida como una red de interdependencias que unen a las personas entre sí, y que están en la base de la relación que los individuos entablan con el sí mismo y la naturaleza humana. Por añadidura,

individual, esta “privatización”, este excluir determinados ámbitos de la vida con temores engendrados por la sociedad, como, por ejemplo, sentimientos de vergüenza y de embarazo, lo que evoca en el individuo una sensación de que él es ‘interiormente’ algo que existe por sí mismo, ajeno a cualquier relación con otras personas, y que sólo ‘posteriormente’ entra en relación con otros ‘de fuera’” (1990, p.143-144).

⁸ “El orden imperceptible directamente a los sentidos, el orden invisible de esta convivencia, ofrece a la persona individual únicamente un abanico más o menos limitados de posibles modos de comportamiento y funcionamientos” (1990, p. 48-49).

el autor apuesta a diferenciarse de los estudios que comprenden al individuo o la sociedad como dos entequeias, afirmando que estas aseveraciones olvidan que “la sociedad no es únicamente lo igualador y lo tipificador, sino también lo individualizador” (p.80), por ende “la sociedad y sus regularidades no son nada fuera de los individuos” (p.82)⁹.

Otro autor que ha desarrollado distintos aspectos del cuerpo vinculado con el contexto histórico es George Vigarello. El autor narra minuciosamente, desde una antropología de la historia, como se han ido transformando las prácticas de cuidado del cuerpo, según las ideas predominantes en las distintas épocas, en relación con la higiene, la salud, la belleza e incluso la educación.

El proceso de individuación también es descrito por Vigarello en relación con la belleza. El autor reconoce que en el siglo XVIII ésta ya no es comandada por lo inteligible sino por lo sensible; el criterio no es más absoluto sino que pasa a ser relativo, la idea de humanidad tiende a reemplazar a la de cristiandad. Los criterios de belleza se volverán más pragmáticos y terrenales, también surgirán criterios de belleza individuales: el sujeto utilizará el embellecimiento como un modo de consolidarse, de personalizarse, de individualizarse. Esta expansión del sujeto, como dice el autor, impregna todo el siglo XVIII y los cánones de belleza. Se consolida un doble movimiento: por un lado una belleza genérica “con la visión de una silueta de conjunto, su equilibrio, sus caderas, su busto, sus movimientos flexibilizados” (Vigarello, 2009, p.115) y, por el otro, una belleza del individuo “con una invención de una invencible singularidad (...) esa gracia siempre única que encarna la belleza” (p.115). Esta búsqueda de personalización transforma los procedimientos estéticos que deben adecuarse cada vez más al individuo. Los cosméticos, el peinado y las pelucas son un ejemplo de ello¹⁰.

En correspondencia con lo dicho, el autor expresa varios principios de belleza que pueden enumerarse hacia fines del siglo XVIII: uno individual, que resalta los rasgos, las expresiones, la sensibilidad; y otro más colectivo, de la estructura y de las anatomías, donde

⁹Consideramos que entre este autor, Foucault y Bourdieu existen continuidades en el modo de entender la sujeción, el poder, el constreñimiento a una estructura social, la ruptura entre interior-exterior, como también en la articulación del individuo y la sociedad.

¹⁰ Como cita Vigarello de la enciclopedia del peluquero de 1757, se proponen 50 tipos diferentes de cabezas a las cuales deben adaptarse los peinados, aunque también se mencionan estos tipos de un modo general, manifestando la dificultad de personalizar.

predomina la higiene y la salud como valores, en sintonía con la consolidación de las ciudades y el higienismo como pensamiento que se ocupa de estas problemáticas.

Este doble movimiento que indica Vigarrello en relación a la belleza (una concepción individual y otra colectiva) puede encontrarse en la obra de Michel Foucault en relación a dos niveles diferentes del poder: una *anatomopolítica*, situada en el nivel del control sobre los cuerpos individuales (control ejercido por las diferentes instituciones); y una *biopolítica* situada en el control de los cuerpos a nivel de la especie, de la población, y de la población misma como sujeto social (control ejercido por parte del estado como regulador de la vida). Para este autor en los siglos XVII y XVIII se ven aparecer técnicas de poder centradas especialmente en el cuerpo individual. Podemos pensar que la focalización en el cuerpo individual se vincula con que el cuerpo va a constituir los límites materiales del individuo y, por consiguiente, será el receptor de las transformaciones tanto en el orden político y económico como moral.

El autor indica que las disciplinas originadas en el siglo XVIII construyen un saber sobre el cuerpo. Este saber tiende en un primer momento a adoctrinar el cuerpo por fuera y, en un segundo momento, estos dispositivos se interiorizan ya no para ser negativos, prohibitivos, sino para basar su eficacia en su positividad (Foucault, 2006). Es así como los dispositivos interiorizados en el sujeto generan prácticas concretas ya sean de autoacción (Eliás) o de autovigilancia permanente (Grosso).

Foucault ubica a fines del siglo XVIII dos procesos que permiten esta transformación. Por un lado, el castigo deja de ser un espectáculo público para pasar a recluirse y ser la parte menos visible del proceso penal. Por otro, el cuerpo se vuelve un instrumento, una herramienta que permite el castigo.

En el capítulo sobre “los cuerpos dóciles” (2006) Foucault piensa qué es lo que hace a las técnicas (que responden a la anatomopolítica) surgidas en el s. XVIII tan específicas y novedosas, puesto que en toda sociedad el cuerpo estuvo sujeto a “coacciones, interdicciones u obligaciones”. En primer lugar, lo que las diferencia de otras es la escala del control, éste no se ejerce sobre el cuerpo como un todo sino sobre sus partes para: “asegurar presas al nivel mismo de la mecánica: movimientos, gestos, actitudes, rapidez; poder infinitesimal sobre el cuerpo activo” (p.140). En segundo lugar, lo anterior genera toda una economía nueva sobre los movimientos del cuerpo.

Esta nueva tecnología de poder se va ejercer mediante la distribución de los individuos en el espacio y en el tiempo. Surgen así las instituciones de clausura (los colegios, las cárceles, los hospitales) y con ellas un conjunto de dispositivos que van a tender a adiestrar al cuerpo. La *anatomía política del detalle* es encontrada no solamente en la prisión (figura paradigmática del ejercicio de la disciplina), sino en todas las instituciones de clausura.

Por otra parte, el autor sitúa pasada la mitad del s. XVIII el surgimiento de otra forma de poder que “a diferencia de la disciplina que inviste al cuerpo, la nueva técnica de poder disciplinario se aplica a la vida de los hombres” (Foucault, 1996b, p.195). A raíz del crecimiento poblacional el poder debe desplegar un nuevo modelo que no sólo se ocupe del hombre individual, sino del hombre masificado. Se pasa de una *anátomo-política* del cuerpo humano a una *biopolítica* de la especie humana.

La *biopolítica* no se ocupa ni del cuerpo individual ni de la sociedad, sino de la población; Foucault utiliza este concepto para dar cuenta de los problemas introducidos por el crecimiento poblacional. Ésta se ocupa de la población como problema biológico y como problema de poder, instalando mecanismos de seguridad en torno a todo lo que haya de aleatorio en las poblaciones vivientes.

Lo que el autor intenta poner al descubierto es que el cuerpo está inmerso en un campo político, en el que las relaciones de poder operan sobre él de distintas maneras y exigen de él cierto accionar; en otras palabras, que el cuerpo de la población es el objeto de la política en el siglo XX en occidente.

Ahora bien, hasta aquí realizamos un breve recorrido por aquellos autores que mediante la historización de lo corporal dan cuenta de cómo sus manifestaciones dependen de un contexto histórico; de lo anterior podemos inferir que el cuerpo se construye como un proceso en el que interactúan diferentes dimensiones de la vida social. Colateralmente, dimos cuenta del proceso de conformación del “cuerpo moderno”. Consideramos, entonces, que el cuerpo no puede ser comprendido por fuera de las relaciones de poder que lo configuran; existen regulaciones sociales del cuerpo que son históricas y que establecen formas validadas de relacionarse con el cuerpo propio vinculadas a prácticas estéticas, de salud, sexuales, de ocio, alimentarias. En resumen, los sentidos configuran prácticas que se materializan en el cuerpo.

La construcción del cuerpo.

Las obras de Pierre Bourdieu (1986, 1998, 1999, 2004, 2007a), junto con la de Luc Boltanski (1975), ponen el énfasis en el cuerpo como un “signo de posición social” (Boltanski, 1975, p.106) y realizan una diversidad de estudios sobre cómo la estructura social produce el cuerpo, y cómo éste reproduce aquélla.

Para Bourdieu la existencia de lo social se manifiesta de dos formas: en las cosas y en los cuerpos; esta doble inscripción de lo social, doble naturalización, es uno de los mecanismos más poderosos del mantenimiento del orden simbólico. En relación a la primera forma, el autor desarrolla la teoría de los campos, capitales y las dinámicas de los campos. En relación al segundo modo de existencia de lo social se introduce el concepto de *habitus* y su relación con el cuerpo.

En primer lugar tomaremos la definición de *habitus* como una subjetividad socializada: subjetividad porque son los modos de hacer, pensar y sentir que se dan a partir del cuerpo, y socializada porque es una construcción colectiva correspondiente a una época y a una estructura social. Es la historia hecha cuerpo, en palabras del autor “es el sistema perdurable y transponible de esquemas de percepción, apreciación y acción resultantes de la institución de lo social en los cuerpos” (Bourdieu y Wacquant, 1997, p.87). De aquí que el autor sea reconocido por haber logrado una articulación de los dualismos anteriormente planteados. Es a través del *habitus* que los agentes incorporan el sentido atribuido al mundo, generando prácticas y pensamientos acorde con ellos, por eso es una estructura (por ser un sistema de disposiciones) estructurada (porque es construido históricamente) y estructurante (porque resulta una guía para la acción).

El autor, al enunciar el *habitus*, intenta distanciarse de dos errores nacidos de la “visión escolástica”: por un lado el mecanicismo, donde el sentido de la acción se atribuye a una coerción externa; y del finalismo, específicamente la teoría de la acción racional, donde la acción es el resultado de un cálculo que supone individuos con conocimiento pleno, libres y conscientes (Bourdieu, 1999).

A partir de introducir el *habitus*, Bourdieu manifiesta que el agente nunca es del todo sujeto de sus prácticas. Esto se debe al carácter corporal y, por ende, naturalizado del sistema de percepciones y apreciaciones con el que el agente cuenta. Dicho de otro modo, el cuerpo

actúa como principio de colectivización ya que mediante gestos, movimientos, gustos, reproduce el este sistema de disposiciones colectivas.

En este sentido, los esquemas de apreciaciones y percepciones generan el sentido práctico como un modo de conocimiento a partir del cuerpo que guía y orienta a los agentes en sus prácticas. Esta comprensión del mundo no es reflexiva, sino que está instalada en “los esquemas motrices y automatismos corporales” (Bourdieu, 2007, p.11). Así, las estructuras cognitivas no son sólo formas de conciencia, sino disposiciones del cuerpo, esquemas prácticos que deben su eficacia precisamente a no ser conscientes.

El agente tiene una comprensión inmediata del mundo familiar porque las estructuras cognitivas que pone en funcionamiento son el producto de la incorporación de las estructuras del mundo en el que actúa, porque los instrumentos de elaboración que emplea para conocer el mundo están elaborados por el mundo (1999, p.180)¹¹.

Por otra parte, la eficacia del *habitus* también deviene de las posibilidades de anticipación y acomodación, es decir de previsión, generado por un sistema de expectativas acorde con lo que se puede alcanzar. Esto es lo que Bourdieu, en los textos compilados en *Campo del poder y reproducción social* (2007b), denomina como “causalidad de lo probable”. De aquí que el *habitus* tienda a ser conservador, porque lleva a que los agentes se acomoden a las condiciones dadas.

En relación a esto último, en *La distinción. Críticas y bases sociales del gusto* (Bourdieu, 1991) vincula las posiciones de los agentes en la estructura social con ciertas disposiciones corporales. Explicita dos principios guías del *habitus*: el principio de elección de necesidad y el principio de estilización. Ambos dan cuenta de los esquemas de percepciones y apreciaciones que se ponen en juego en las diferentes clases, que expresan valorizaciones diferentes sobre las características que se atribuyen a los objetos y la vida en general. Aquí, adelantándonos a las futuras críticas que realizaremos en función de estos principios, introduciremos una salvedad: que un principio esté guiado por la necesidad y el otro por la estilización no implica que unos agentes estén más o menos sujetos a sus *habitus* de clase; es decir, más o menos libres de las estructuras de clase de las que forman parte, o de las “imposiciones” que implican el *habitus*, ya sea basado en la necesidad hecha virtud o en la

¹¹ En estas afirmaciones se observa lo que el autor toma de la fenomenología de Merleau-Ponty y también su distanciamiento de éste.

negación de la necesidad que implica la estilización de la vida¹². Ahora bien, esto tampoco implica que las categorías con las que el autor trabaja no sean definidas desde un punto de vista dominante (la identificación de lo estético como tal y de la necesidad como tal).

En la obra mencionada, el autor expone el sentido de la distinción, que es la forma simbólica que tiene el sistema de enclasmiento (de clasificaciones sociales), como aquello que lleva separar y reunir aquello que debe ser separado y reunido.

En este sentido, el cuerpo es central para entender las posiciones de clase. El autor habla del cuerpo como un producto social, donde lo más natural en apariencia (volumen, talla, peso) es producto del *habitus*, esto manifiesta su carácter construido. Las propiedades corporales se distribuyen de manera desigual a través de ciertas mediaciones como las condiciones de trabajo y los hábitos de consumo (1986). Las propiedades corporales son productos sociales apprehendidos a través de las “categorías de percepción y de sistemas sociales de clasificación que no son independientes de la distribución de las diferentes propiedades entre las clases sociales” (1986, p.185); por ende, los modos del cuerpo (comer, caminar, correr, sentarse, etc.) son aprendidos y no naturales.

Por otra parte, quienes se encuentran en las posiciones privilegiadas dentro del espacio social, son quienes poseen el control sobre los esquemas de clasificación, es decir, el poder

¹² Son numerosos los ejemplos que Bourdieu otorga para dar cuenta que el principio que guía al *habitus* de los sectores dominantes es el de la estilización de la vida (pensamiento que retoma de Weber). Este principio implica un conjunto de prácticas en relación con lo que se define como vulgar y se expresa, por ejemplo, en un “ascetismo electivo como restricción deliberada, la moderación, reserva que se afirma en esa manifestación absoluta de la excelencia que es la relajación en tensión” (1991, p.175). No deja de ser un “sistemático partido que orienta y organiza las prácticas más diversas” (p.53), es decir que guía las prácticas de los sectores dominantes. Dice Bourdieu en relación con las prácticas culturales disímiles que poseen estos “que se acaba por olvidar que son variantes de una misma relación fundamental con la necesidad y con los que permanecen sometidos a ella, y que tienen en común la búsqueda de la apropiación exclusiva de los bienes culturales legítimos” (p.175). Es decir, si bien el *habitus* de los sectores dominantes y, por ende, el gusto se define como un gusto por la libertad en distancia con la necesidad (porque no tienen la urgencia que caracteriza a los desposeídos de capitales) como metáfora de la animalidad y la naturaleza, no por eso las prácticas y sentidos no están sujetas a los esquemas de percepción del cuál son producto, y producen porque tienen los medios económicos y simbólicos. Esto se desarrolla en numerosos aspectos como el modo de comer burgués que opone la forma a la sustancia lo que supone conocer las normas de decoro “las formas son, en primer lugar, ritmos que implican esperas, retrasos, contenciones. (...)Esta manera de introducir el rigor de la regla (...) es la expresión de un *habitus* de orden, de postura, de compostura. (...) Es también toda una relación con la naturaleza animal, con las necesidades primarias y con el vulgo, que se abandona sin freno a ambas; es una manera de negar el consumo en su significación y su función primarias, esencialmente *comunes*, haciendo de la comida una *ceremonia social* una afirmación de dignidad ética y de refinamiento estético. (...) Todo este juego de estilizaciones tiende a desplazar el acento de la sustancia y de la función hacia la forma y la manera, y, con ello, a negarlo, mejor, a rechazar la realidad groseramente material del acto de consumir...” (p.195, las cursivas son del autor). Lo que los diferencia es que dicha necesidad del *habitus* “tiene todas las posibilidades de pasar desapercibidas, teniendo de este modo el privilegio más enclasmante el privilegio de aparecer como el que tiene más fundamento por naturaleza” (p.53).

de objetivación. La violencia simbólica se basa en ese reconocimiento implícito de los dominados a los dominantes: “el efecto de la dominación simbólica no se ejerce en la lógica pura de las conciencias cognitivas, sino en la oscuridad de las disposiciones del *habitus*” (1999, p.225). Y aquí Bourdieu introduce una fuerte crítica a quienes piensan que la violencia simbólica puede vencerse mediante un cambio de conciencia, porque está profundamente arraigada en las disposiciones del cuerpo (gustos, simpatías, aversiones, asco, vergüenza, emociones, etc.). Similar a lo que Foucault critica de aquellas concepciones que suponen que cambiando de ideología se cambiarían las relaciones de poder¹³, porque el poder hace al cuerpo, lo que establece puentes con Elias en función del *umbral de vergüenza*¹⁴.

En este camino, Bourdieu denomina como *cuerpo legítimo* a la materialización de las condiciones “distinguidas” de un sector social, que se impone como estándar para todo el resto. Aquí debemos introducir y anticipar otra salvedad: en esta tesis lo que Bourdieu define como cuerpo legítimo aquí se mencionará como cuerpo hegemónico, aludiendo con éste a las categorías sociales de percepción y apreciación vinculadas a clasificaciones sociales que establecen posiciones en la estructura social. Mientras que usaremos la designación de cuerpo legítimo para mencionar aquel que es construido en el ámbito local. A partir de estas lecturas es que nos preguntamos cómo es el proceso de construcción del cuerpo en los sectores populares, lo que claramente no puede ser pensado como cuerpos que meramente reproducen un sistema, sino que debemos poner en juego las propias claves de construcción. Así, la obra de Bourdieu es retomada en la presente tesis de un modo singular y pervertido, a partir del tamiz que implica una revisión de ciertos supuestos

¹³ Como dice Foucault, su obra intenta mostrar (entre otras cosas) cómo “las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representaciones de los sujetos” (1992, p.59). Por consiguiente, Foucault intenta separarse de la idea de liberación y propone en cambio las prácticas de libertad, ya que la primera “corre el riesgo de recurrir a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha visto enmascarado, alienado o aprisionado en y por mecanismos de represión como consecuencia de un determinado número de procesos históricos, económicos y sociales. Si se acepta esta hipótesis, bastaría con hacer saltar los cerrojos represivos para que el hombre se reconciliase consigo mismo...” (1996c, p.95).

¹⁴ La vergüenza es una de las sensaciones más retomadas por los distintos autores para ejemplificar la incorporación de las normas, y el reconocimiento de los límites sociales. Por ejemplo, Bourdieu en “La dominación masculina” (2000) explora y problematiza el concepto de violencia simbólica en función de los principios de visión sexuales y allí dice “los actos de conocimiento y de reconocimiento prácticos de la frontera mágica entre los dominadores y los dominados que la magia del poder simbólico desencadena, (...) adoptan a menudo la forma de *emociones corporales* –vergüenza, humillación, timidez, ansiedad, culpabilidad- o de *pasiones* y de *sentimientos*” (p. 55; las cursivas son del autor).

retomando las críticas que se le han conferido. Gesto que nos condujo hacia los estudios que abordan las culturas populares y la suspensión de ciertos enunciados vinculados con el *legitimismo*. Sin embargo, rescatamos su utilidad explicativa para comprender los mecanismos de construcción del cuerpo en el barrio a partir de observar los modos de distinción, y las clasificaciones sociales que ponen en juego las mujeres de Puente Viejo. Esto, en parte, explica también por qué realizamos la distinción entre el cuerpo hegemónico y el cuerpo legítimo.

Mujeres de sectores populares.

Comprender el proceso de construcción del cuerpo de las mujeres de sectores populares conlleva, entonces, comprender las dinámicas sociales en el contexto local como una premisa epistemológica y metodológica. En un intento por superar la posición dominocentrista que con gran agudeza describen Grignon y Passeron (1991), es que hemos construido la problematización del cuerpo en relación con el cuerpo hegemónico y el cuerpo legítimo. Esto supone, por un lado, el intento por no caer en ciertas afirmaciones vinculadas al *relativismo* y, por lo tanto, en una posición populista (comprender la cultura popular escindida de las relaciones estructurales de poder); ni supeditar el proceso de construcción del cuerpo a la dominación, por medio de premisas que interpreten a los cuerpos sujetos a modelos, nociones, prácticas fijas y preestablecidas.

Estos resguardos implicaron realizar el análisis en dos niveles: por un lado, un nivel global delimitado por la oposición que establecen las informantes entre el barrio-el centro; que se vincula con el reconocimiento de que existen cuerpos (o propiedades corporales) que son valorados desigualmente, en relación con posiciones sociales desiguales delimitadas en el espacio social general. Esto es el trasfondo de lo que en la tesis problematizamos como cuerpo hegemónico. Y, por otro lado, un nivel local, “el barrio”, donde se gestiona una visión particular sobre aquellas valorizaciones, y se producen otras en el intercambio cotidiano, lo que problematizamos como cuerpo legítimo. Ambos niveles se articulan e interactúan en las prácticas y los sentidos de las mujeres del barrio. A este respecto, es interesante que la *ambivalencia interpretativa* (Grignon y Passeron, 1991) sea parte requerida de una comprensión que intente ajustarse a esa articulación, que a lo largo de la tesis se plasmará en forma de paradojas. Por ejemplo: las prácticas vinculadas con “el blanqueamiento”, como veremos en el capítulo 3, conforman esquemas de clasificación que

obedecen a la matriz racial del poder; al mismo tiempo que si interpretamos esto desde una mirada que subraye las relaciones locales, comprenderemos que estas prácticas son de embellecimiento y de auto-valorización, lo que contribuye a construir ciertas posiciones de poder en el espacio de investigación.

Así, es necesario entender las lógicas locales de actuación, donde los esquemas de clasificación son interpretados, reconstruidos y puestos en juego. Esto nos lleva a retomar ciertas premisas de los estudios de las culturas populares. A este respecto las tensiones y preguntas enunciadas por Grignon y Passeron (1991) en relación a cómo abordar la cultura popular, pueden enmarcarse en una pregunta general acerca de la agencia (capacidad de acción, autonomía) de los actores y/o la sujeción de los mismos a las estructuras de poder, tensión que ha atravesado la historia de las ciencias sociales. Ellos parten de la premisa de que: “el conocimiento de las relaciones de fuerza entre los grupos y clases no nos sirve en bandeja la clave de sus relaciones simbólicas y del contenido de sus culturas y sus ideologías” (p.25).

Los autores encuentran dos modos de abordar las culturas populares, no excluyentes en un mismo autor. El *relativismo*, que se focaliza en comprender los términos propios en que es construida la cultura popular, con el peligro de que al concederle una autonomía simbólica opaque u oculte las relaciones de poder de la que es parte. Estos análisis suelen exaltar y construir ciertos rasgos “pintorescos” de lo popular conformando lecturas populistas. Y el *legitimismo*, que parte de la relación de dominación en la que está inserta la producción simbólica de los sectores populares. El problema es que ésta se desvanece frente a un orden simbólico legítimo del cual la cultura popular es sólo falta o restricción, lo que los autores nombran como *miserabilismo* o *dominocentrismo*; los estudios empíricos se vuelven sólo estudios de “grados y formas de consentimiento a la dominación” (p.30). Es interesante como desandan, en cada uno de estos enfoques, un entrelazamiento entre los supuestos del investigador, la epistemología de la que se parte y sus consecuencias metodológicas. Ambas perspectivas tienen sus ventajas y desventajas: “la *ambivalencia significativa* de una cultura dominada la hará confesar siempre alguna verdad cuando se la someta a cualquiera de ambos interrogatorios” (p.19; las cursivas son de los autores).

Ahora bien, para escapar al populismo, dado el “principio acordado al criterio sociológico por sobre los criterios culturoológicos” (p.33), se debe partir de pensar la cultura popular en

conexión con las relaciones de dominación como “cultura de las clases dominadas” (p.33). Este movimiento supone para los autores escapar al *dominocentrismo* (supuesto de una alteridad radical de la cultura popular, que las ubica del lado de la naturaleza) a través del tránsito por el dominomorfismo (la trasposición de esquemas y conceptos que se usan para estudiar las clases dominantes se utilizan para el estudio de las clases dominadas), pero sin quedarse instalados en él. Aquí es donde se introducen ciertas distancias con el Bourdieu de *La Distinción*, en función de los usos que este último realiza sobre el gusto y el estilo de vida de los sectores populares y los dominantes. En palabras de los autores: “la introducción formal del vocabulario de los gustos en la descripción legítima de las prácticas populares sólo procura la ilusión de una ruptura con el dominocentrismo” (1991, p.115). Es decir, se continúa considerando la producción simbólica de los dominados como un espejo invertido de la producción simbólica dominante¹⁵. Estas críticas serán retomadas a lo largo de la presente tesis mediante la descripción, por ejemplo, de la producción estética de las mujeres del barrio.

Retomando las perspicacias de Grignon y Passeron, y reconociendo que intentan no sólo restaurar la cultura popular sino también reconocer las diferencias en su interior (culturas populares), dejamos pendiente una inquietud: estos autores parten de un análisis que registra la dominación en términos de clase (aquel principio de acuerdo sociológico que anteriormente fue citado), confiriéndole otro *status* explicativo a otras matrices de poder en que se ejerce la relación dominante-dominado, por ejemplo raciales, genéricas, etc.. En cierto punto, este principio de análisis incurre, si no se tienen ciertos recaudos, en una mirada “etnoclasistas”.

En lo que respecta al desarrollo de los estudios de las culturas populares, se han señalado múltiples problemáticas en sintonía con lo anteriormente dicho. Por ejemplo, Pablo Semán (2009) explicita tres lógicas de pensamiento a partir de las cuales se dio una disolución del uso de los términos “culturas populares”: la homogenización de los medios de comunicación que disolvió la diferencia popular, el sujeto popular como una conjetura sustancialista, y lo popular como resultado de relaciones de fuerzas agobiantes. Estas posiciones se relacionan con la idea de que la relativización cultural sería un engaño, ya que

¹⁵ Los autores plantean que “sólo podemos reconocer la dimensión estilística de los modos de vida populares si, (...) nos dedicamos a describir la relación entre las prácticas de los agentes y las restricciones vinculadas a la condición y al medio, en términos de *interpretación*” (1991, p.23; las cursivas son del autor).

el sujeto no tendría consistencia por fuera de la subordinación que lo constituye y lo habla, que se vincula con la influencia que tuvo cierta tradición sociológica en la antropología (quienes pensaron la sociedad moderna como conflictiva y atravesada por relaciones de poder como Bourdieu, Foucault, Derrida, etc.).

Claudia Fonseca (2005) enuncia tres vicios recurrentes que dificultan las etnografías sobre culturas populares, como resultado de las lógicas académicas y político-sociales. Estas ideas que se evidencian en los trabajos son: se parte del supuesto de que no debería haber pobres, la autora plantea que durante el consenso neoliberal en la arena académica se diluyen los trabajos sobre lo popular en otros sujetos o temas vinculados con la fragmentación social. Otro supuesto es que se asume que existen los pobres entonces el interés radica en remediar su situación por medio de un trabajo de investigación científica; la autora menciona aquellos trabajos que resaltan la epopeya popular con cierta visión romántica junto con los trabajos de investigación-acción. Por último, aquellos trabajos que hacen un uso de denuncia de sus investigaciones victimizando a estos sectores, la autora ejemplifica trabajos etnográficos como el de Scheper- Hugges, algunos textos de Loic Wacquant y Philip Bourgois.

Estos tres presupuestos de los que partían las etnografías sobre lo popular, enuncian también el movimiento académico en América Latina sobre los estudios de lo popular, con un auge en los 80', un deceso en los 90' (reemplazados, en el ámbito académico, por los estudios de recepción y consumo, eclipsados por el concepto de culturas híbridas de García Canclini; y por los estudios de pobreza y exclusión social), y un resurgimiento en el s. XXI en vinculación con los relatos políticos en términos de nacional y popular (Alabarces 2012). En lo que respecta a los estudios de las culturas populares en Argentina, un buen modo de agruparlos en coincidencia con Aliano (2010), es a partir de dos líneas de estudios, muy vinculadas entre sí, pero con algunas diferencias en cuanto al peso explicativo que se le otorga a la relación dicotómica dominante-dominado y la producción simbólica de lo popular. Los estudios propuestos por Pablo Alabarces, centrados en las mediaciones y las resistencias, entiende desde la teoría de la hegemonía a lo popular destacando su condición de subalternidad. Este tipo de relación entre lo dominante y lo popular se vincula con la segunda generación de los Estudios Culturales, visión que se expone en el texto de Stuart Hall para quien las culturas populares son el resultado del interjuego entre contención y

resistencia, definido por la tensión continua de relación, influencia y antagonismo con los sectores dominantes (Hall, 1984). Así toda producción popular contiene una respuesta que acusa, o desestabiliza, lo dominante:

debemos despegarnos de la creencia en un único tipo de politización, de un ligero etnocentrismo que confía en una politicidad moderna, ilustrada y prescriptiva (Alabarces et al., 2008). La politización popular discurre por zonas muy plurales. En nuestro análisis de la cumbia villera argentina, por ejemplo, la plebeyización exacerbada, que se argumenta como un ethos popular (villero) y se reconoce y exhibe como subalterna, puede ser leída como una politización aunque sea por posición: porque señala un diferencial —una desigualdad exasperada— precisamente en tiempos en que toda desigualdad se pretende escamoteada (Alabarces, 2012, p.29).

Por otro lado, los estudios de Semán, Míguez y Vila se centran en la configuración de lo popular desde análisis cuyas explicaciones no sólo señalan al binomio dominante-dominado, para comprender la lógica propia de las producciones simbólicas: “sabemos que la producción cultural específica de los sectores subordinados es propia de su condición social, sin embargo el contenido de las significaciones generadas no puede ser deducido mecánicamente de esta situación” (Míguez y Semán, 2006, p.20). Lo que estos autores intentan dar cuenta es que si bien se parte de una definición relacional de cultura popular (que indica una posición subordinada en la estructura social), frente a esta condición inicial cabe la pregunta por aquello que puede surgir de los grados de elecciones, y que pueda ser significado no necesariamente con funcionalidad “resistencial” (Míguez y Semán, 2006)¹⁶. A su vez se deben observar ciertos mecanismos con que los “dominados” interpretan su vida que implican “una tentativa de revertir el estigma con que aparecen esas categorías en los usos hegemónicos” (Semán y Vila, 2008, p.13).

En este sentido, se remite a Thompson (1995) para aquello que Grignon y Passeron elaboran conceptualmente (Semán, 2009): la ilusión de quienes son parte de las culturas populares de autonomía, o suspensión de la dominación, es una ilusión que produce efectos y que debe ser considerada.

Se propone la desfamiliarización como un procedimiento con tres momentos encadenados: suponer al otro (no hay otro anulado en su agencia y eficacia), comparar (el relativismo

¹⁶ En palabras de Semán “se ha hecho tanto por mostrar cómo ganan los que ganan, que nos confrontamos al peligro de una especie de hegemonocentrismo que describe lo social desde el punto de vista en que una forma de hegemonía captura, asimila, devuelve y recodifica cualquier producción autónoma” (Semán, 2009, p. 199).

implica contrastar, para desnaturalizar las categorías y parámetros de análisis y de las unidades de análisis) y escuchar el bajo continuo (las acciones de los sujetos no son incondicionadas). Este último aspecto es tematizado por Míguez y Semán (2006) a partir de tres lógicas transversales que subyacen en diferentes estudios y que caracterizan a las culturas populares en Argentina contemporánea: la jerarquía, la fuerza y la reciprocidad.

La clave interpretativa en que conducimos la presente tesis se enmarca sobre todo en esta segunda posición que intenta comprender las producciones de lo popular sin interpretarlas necesariamente desde una dimensión resistencial. Sin embargo, todo estos estudios serán retomados en los siguientes capítulos ya que han sido útiles para comprender las lógicas que atraviesan a los sectores populares y en particular al barrio.

A partir de las diversas lecturas y de la interpretación de la información registrada durante el trabajo de campo, proponemos las categorías de análisis hegemónico/legítimo para dar cuenta de las ambivalencias y complejidades, anteriormente expuestas, que se encuentran implicadas en la configuración de lo popular. Lo hegemónico permite comprender que la forma dominante que adquiere el cuerpo nunca es total ni sólo producto de los gustos, estilos, definiciones o formas de la clase dominante (porque supone la incorporación también de elementos populares); y lo legítimo permite comprender los procesos de producción simbólicos en el barrio a la luz de sus dinámicas, lo que supone olvidar, para luego recordar, que son sectores dominados dentro de la estructura social.

El cuerpo hegemónico/el cuerpo legítimo.

El cuerpo hegemónico es una categoría analítica con base empírica que no ha sido establecida *a priori*, sino que ha sido un emergente a partir de analizar cuáles eran los principios de visión y división referentes del cuerpo que estaban presentes en los discursos y las prácticas de las habitantes de Puente Viejo.

Así, he encontrado referencias en relación a la raza (la colonialidad del poder), el modelo heteronormativo de los géneros y el modelo médico hegemónico, como principios estructurantes del mismo.

Definimos al cuerpo hegemónico como la conjunción de tres principios de clasificación¹⁷ que determinan esquemas de percepción y apreciación, y, por ende, de (re)enclausamiento,

¹⁷ La clase social puede ser pensado como otro principio, así como también las distinciones etarias. Sin embargo, tomamos la pertenencia al sector social como el recorte a partir del cual realizamos la investigación,

que son a su vez incorporados y materializados en los cuerpos. A partir de estos principios se puede imaginar el armado de un espacio donde se entrecruzan diversos determinantes sociales, que establecen un régimen de distribución de propiedades del cuerpo (no unívoco), que no deben pensarse de manera aislada de su materialidad.

Precisamente se menciona al cuerpo hegemónico de modo singular, para dar cuenta del cuerpo que resulta del entrecruzamiento de la portación de ciertas características, que es al mismo tiempo el punto de intersección de los distintos principios de visión y división, que de pensarse u observarse de modo aislado pierden su carácter hegemónico.

En continuidad con esto, lo comprendemos como una categoría heurística que si bien puede tener un asidero en cuerpos concretos “de carne y hueso”¹⁸, en su uso en singular hace referencia a una posición de poder que sintetiza el entrecruzamiento de sentidos validados sobre el cuerpo. Estos sentidos han sido constituidos históricamente, se han reproducido a partir de diversas instituciones, y se han impuesto como esquemas de percepción y apreciación funcionando como parámetros valorativos, que podemos presuponer ejercen sus efectos en la sociedad en general y, en esta dirección, en el barrio elegido.

Estos principios, como expusimos, permiten comprender la construcción del cuerpo en el barrio pero ellos no son suficientes para explicarla en su totalidad. Se formuló la categoría de cuerpo legítimo para señalar aquel que es construido para y por las mujeres del barrio, que se vale de esos esquemas de clasificación pero que también pone en juego otros, siendo la relación entre el cuerpo hegemónico y el legítimo de tensión, incorporación, reproducción y distancia. El límite entre ambos radica en el ejercicio de distinguir cuáles propiedades corporales pueden ser significadas positivamente por el conjunto de la sociedad y cuáles sólo otorgan valor y prestigio en el barrio. Así, el cuerpo legítimo tiene su dominio de influencia en un nivel local, mientras que el cuerpo hegemónico distingue aquellos principios validados por toda la sociedad, aunque la materialidad y la forma que adquieren dichos principios claramente varíen¹⁹ (por eso lo definimos como hegemónico y no como dominación).

más bien pensada como la “variable independiente”, que problematizamos a partir de diferentes emergentes (condiciones de vida), y que subyace en el recorrido de la tesis.

¹⁸ Que empíricamente es referenciado (el cuerpo hegemónico) por las mujeres del barrio en “las del centro”.

¹⁹ Con esto hacemos referencia a que no sólo los principios son construidos como hegemónicos, sino también el cuerpo. Lo mismo sucede con el cuerpo legítimo, no es sólo la legitimidad la que se construye sino también el propio cuerpo. Es decir, que no se supone como naturales las características que luego por efecto de las

La concepción de cuerpo hegemónico, como expusimos, es tributaria de la noción de cuerpo legítimo planteada por Pierre Bourdieu. El concepto de *cuerpo legítimo*²⁰, en términos del autor, puede rastrearse en distintos momentos de sus obras, aunque es desarrollado de modo especialmente claro en el artículo “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo” (1986). Allí es donde expone que es la materialización de una identidad inseparablemente social y sexual, que constituye un enclave de lucha entre las clases por la imposición de un sistema de categorías sociales de percepción y valorización. El cuerpo es entendido desde su dimensión política, ya que la imposición de ese cuerpo, constituido por valores y normas, forma parte de la lucha de clases por determinar lo que es válido y lo que no.

Por otra parte, hemos elegido el concepto de hegemonía ya que debíamos distinguir aquello que se impone (y es consensuado) como dominante, de aquello que no es dominante en un contexto global. A su vez, consideramos que hablar de hegemónico permite comprender el carácter no total ni monolítico que está implicado en el concepto de dominación, lo que permite entrever las luchas que se han dado por la imposición de sentidos y la permeabilidad de los modelos en la incorporación de elementos subalternos. Por ende, la incorporación de los esquemas de clasificación no son totales, ni lineales, ni absolutos.

El concepto de hegemonía puede entenderse a partir de los aportes que hizo Gramsci al respecto. Cabe aclarar que no pretendemos realizar un estudio pormenorizado de los diferentes usos y sentidos con que se han abordado el término, sino efectuar un austero recorrido que sea significativo a los fines de explicitar cómo construimos dicha categoría de análisis. Como expone Mouffe, la hegemonía en Gramsci²¹, se refiere a “una situación en donde la dominación de clase implica una función de dirección a través de la cual se logra un consenso activo de la clase dominada” (Mouffe, 1978, p.141). Esta dirección se

relaciones de poder se legitimarán, sino que los principios de visión y división orientan prácticas que harán al cuerpo ser lo que es.

²⁰ Existe una alusión también al *cuerpo legítimo* en *La distinción* (1998) y en *El Baile de los solteros* (2004), aunque no aparece designado propiamente con ese nombre, sino como “la representación legítima del cuerpo” (1998, p.392), o como “definición dominante del cuerpo y de sus usos” (1998 p.392). Por otro lado, en *La dominación masculina* (2000) aparece mencionado como *nomos*.

²¹ En primer lugar, no se puede obviar el sentido político de la concepción de hegemonía, que se plantea en un primer momento de la obra de Gramsci muy ligada a la concepción leninista entendida como “dirección del proletariado sobre el campesinado; es decir, que la dirección política constituía el elemento esencial en esta concepción en la medida en que la hegemonía era pensada en términos de alianza de clases” (Mouffe, 1978, p. 127). Luego, en los *Cuadernos de la cárcel* (1975) es cuando el concepto de hegemonía toma otro cariz como la unión indiscutible de la dirección política y la dirección intelectual y moral (1978, p.128).

consigue por medio de la creación —por parte de la clase dominante— de una visión del mundo que sirva como principio unificador. Sin embargo, esa visión del mundo no sólo contiene los principios y valores de la clase dominante, sino que también contiene elementos ideológicos de las clases dominadas rearticulados por el principio hegemónico, que es dado a su vez por la clase hegemónica, de allí su carácter de clase. Este proceso (de articulación y rearticulación), a su vez, puede darse de dos formas: de forma tal que se neutralicen esos elementos ideológicos, evitando su desarrollo; o de forma que se promueva su pleno desarrollo. En este sentido, “si una clase llega a ser hegemónica no será porque consiga imponer sobre la sociedad su ideología de clase o porque establezca mecanismos para legitimar su poder de clase” (Mouffe, 1978, p.148) sino, porque consigue articular al sistema de valores de una clase otros elementos ideológicos existentes en una época.

Desarrollos posteriores del concepto, como el de Raymond Williams, han reinterpretado la hegemonía vinculándola más fuertemente con la cultura, entendiendo que

Es un vívido sistema de significaciones y valores que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente. Por lo tanto, es un sentido de la realidad para la mayoría de las gentes de la sociedad (...). Es decir que, en el sentido más firme, es una ‘cultura’, pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vívida dominación y subordinación de clases particulares (Williams, 1997, p.131-132).

La hegemonía puede también pensarse como el resultado de una lucha por la interpretación, por la articulación de sentidos en un determinado contexto, lo que supone —de forma esquemática— un grupo que construye dicha articulación que se impone como dominante y un grupo que acepta dicha interpretación que contiene elementos de su propia visión del mundo. Así, retomando las palabras de Eduardo Grüner, la hegemonía puede entenderse como la conformación de un consenso legitimador para una determinada forma de dominación social, que se caracteriza por “privilegiar una estrategia de interpretación de las ‘narrativas’ de una sociedad” (2005, p.3).

El conjunto de valores, características, creencias, conocimientos, sentidos, etc. que conforman los diferentes discursos sobre el cuerpo (que a su vez serán cuerpos), son los que “imponen” una visión de éste. Es en el ocultamiento de su carácter arbitrario (como invención), donde radica principalmente su función hegemónica, en tanto que no implica una adhesión lógica, consciente o reflexiva. Esto se describe, siguiendo a Bourdieu, a partir de: “uno de los mecanismos más poderosos del mantenimiento del orden simbólico, a

saber, la *doble naturalización* que resulta de la inscripción de lo social en las cosas y los cuerpos (...) con los efectos de violencia simbólica resultante” (1999, p. 238).

Coincidimos con Néstor García Clanclini (1990) en que el análisis que Bourdieu realiza de la violencia simbólica presenta muchos puntos de conexión con el concepto de hegemonía en Gramsci, a sabiendas de que lo que este último denomina como lo hegemónico-lo subalterno, Bourdieu lo menciona como lo dominante-lo dominado.

Pudimos observar, a partir del trabajo de campo, cuáles eran los circuitos por los que las mujeres transitaban en vinculación con prácticas que hacen al cuidado del cuerpo, y que construían sentidos sobre éstos. En esta dirección, se relevaron sentidos del cuerpo provenientes del modelo médico hegemónico y el higienismo, de la colonialidad del poder, y del sistema patriarcal en vinculación con los modelos de femineidad (capítulos 5, 3 y 4 respectivamente).

Este desarrollo implicó también una reconstrucción histórica de las relaciones de poder que constituyen (y constituyeron) al cuerpo en las dimensiones anteriormente mencionadas. Dada la complejidad de la temática no aspiramos a agotar todos los elementos que podrían estar aquí en juego, pero sí a dar cuenta de los principales que hemos hallado en nuestra labor de investigación.

Luego de este primer análisis, y en vinculación con los hallazgos producidos durante el trabajo de campo, ampliamos y dimos mayor precisión a esta caracterización, utilizando distintos marcos conceptuales que permitieron comprender los principios que son significativas en la construcción del cuerpo legítimo en el contexto que estudiamos.

Aquí debemos realizar otra aclaración, no usamos la categoría de cuerpo subalterno (como contrapuesto al hegemónico), porque, en cierto sentido, velaría otro tipo de relaciones y caracterizaciones de las que estamos intentando dar cuenta; sobre todo aquellas que exceden o escapan al binomio dominante-dominado, lo que implica también suspender y torcer²² ciertas conclusiones teóricas bourdieanas. Asimismo resultan interesantes las

²² Si para Bourdieu el *cuerpo legítimo* es la materialización de la posibilidad de imponer las propias normas de percepción del cuerpo, observamos que en el barrio también se da una lucha por imponer estas normas de percepción. Es por ello que no se habla de cuerpos subalternos, porque no se considera que el proceso de construcción del cuerpo de las mujeres pueda ser explicado sólo por la relación de subalternidad (cf. Alabarces y Añón, 2008) con el cuerpo hegemónico, sino que, en el presente trabajo, nos interesa describir el proceso de construcción del cuerpo en el ámbito local, haciendo hincapié en el modo en que se construyen esquemas de percepción y apreciación entre las mujeres del barrio, lo que nos lleva a destacar las formas de ejercicio del poder de quienes se piensan como desposeídos de éste.

observaciones que Lahire (2004) realiza al concepto de *habitus*, al indicar que este concepto parte de los supuestos, no problematizados, de la invariabilidad y unicidad del sí mismo, lo que conlleva la revisión de la teoría de los campos de poder. Lahire reflexiona sobre los límites de los campos, y se pregunta por la unicidad de los *habitus* en aquellas personas que poseen distintas posiciones en diferentes campos y, también, por aquellos actores que no pertenecen estrictamente a uno. En este sentido nos distanciamos del concepto de *habitus*.

Concretamente, el cuerpo legítimo significa aquel que en el barrio goza de mayor prestigio, y constituye un modelo referente de cuerpo local, el cual guía las prácticas. Cuando hablamos de cuerpo legítimo, en singular, hacemos referencia a su carácter típico ideal, en el sentido de que quien más se acerque a ese cuerpo se ubicará en una posición social privilegiada y, probablemente, goza de una posición social privilegiada en el ámbito local porque precisamente, como explicita Bourdieu, detendrá del poder simbólico de instituir sentidos (es decir de determinar las normas de su propia percepción).

Se piensa la legitimidad a un nivel local porque es en esa red de vinculaciones que se construirán y se harán efectivos los esquemas de percepción, apreciación y acción que validarán determinadas prácticas y sentidos sobre el cuerpo. Sintetizando, hay una construcción particular a partir de las relaciones sociales cotidianas, que ubicamos en el nivel local, y que, probablemente, tenga puntos en común con otros barrios como parte de una configuración de clase.

En otras palabras, ser portadora de un cuerpo con determinados caracteres traerá beneficios que se observan en el barrio y que pueden pensarse tanto en términos materiales como afectivos: sentirse linda, apreciada, que gusten de una, pertenecer a la red de relaciones que goza de mayor prestigio. Al mismo tiempo, suponemos que esos mismos cuerpos que son legítimos para el barrio (tanto en su sentido estético como de salud) no lo serán por fuera de él. En esta dirección, el cuerpo reproduce las desigualdades sociales, lo que también se busca desandar, a partir de las complejidades que reviste una reproducción con muchos matices.

La construcción del objeto en términos metodológicos

Para poder comprender el proceso de construcción del cuerpo de las mujeres de sectores populares resultó necesario un enfoque que posibilitara cierta sensibilidad y flexibilidad en el hacer de la investigación, con el fin de lograr la captación de los sentidos producidos en el contexto local. El método etnográfico (Hammersley y Atkinson, 1994) fue el abordaje que demandó el problema de estudio (Sautu, 2001), ya que permitió hacer un ejercicio continuo de descentramiento, acercamiento y distanciamiento. Ejercicio exigido para la comprensión de la producción simbólica de los sectores populares (Semán, 2009) en términos de comprensión de los marcos de interpretación (Geertz, 1973). Esto supone quebrar

las falsas identidades y los centramientos que se ponen en cuestión. Es necesario estar muy cerca de donde surgen los hechos para no homogeneizarlos bajo una de las significaciones citadas, y no contrabandear, en el acto de interpretar, una relación de fuerzas cuya puesta en evidencia sería la interpretación más acertada (...). Toda esa información nos permite construir una concepción del agente, de la acción y de la relación y, porque nos permite hacer patente nuestro punto de vista y toda la precariedad de su pretensión de universalidad (Semán, 2009, p.203-204).

Partimos, entonces, de un enfoque y método etnográfico tomando las distinciones que realiza Rosana Guber (2011) de la etnografía como texto, método y enfoque. Como enfoque, se caracteriza por buscar comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de los actores y, como método, recurre a técnicas no directivas como la observación participante, la entrevista etnográfica y la “residencia prolongada con los objetos de estudio” (2011, p.19).

Una de las características fundamentales de la etnografía es la descripción pensada como descripción/interpretación, que consiste en “elaborar una representación coherente de lo que piensan y dicen *los nativos*, de modo que esa ‘descripción’ no es ni el mundo de los nativos, ni cómo es el mundo para ellos, sino una conclusión interpretativa que elabora el investigador” (Jacobson 1991, en Guber 2011, p.18). Consideramos que la tarea del investigador es la de interpretar una interpretación²³ y, en ese sentido, “no hay nada de

²³ Podemos decir, siguiendo Schuster (1995) que, a grandes rasgos, existieron tres momentos en los modelos del conocimiento. El primero es el conocimiento como representación mental, durante el s. XVI hasta XIX, cuando conocer era representarse los hechos, el mundo en la conciencia y el cuerpo como portador de mente que es la que conoce. El segundo momento es a fines del siglo XIX, donde se sale de la representación mental y se pasa a la representación lingüística. Y por último, durante el siglo XX se da lo que se llama giro interpretativo, el conocimiento como interpretación. A su vez esto devino en una revisión del papel que juega

absolutamente primario que interpretar porque, en el fondo, todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos” (Foucault, 1995a, p.43). Por eso es que no hay un “puerto definitivo”, sino que siempre “hay interpretaciones que suponen el acuerdo entre el investigador, su marco teórico, metodológico, etc., y el investigado” (Schuster, 1995, p. 38).

Entendemos que el proceso de investigación es una relación social en la cual el investigador es otro actor que debe tenerse en cuenta, donde el “conocimiento que el investigador construye sobre sus informantes no está desprendido, sino (...) ligado al conocimiento que produce de sí mismo y al que los informantes producen de él” (Guber, 2004, p.177). En la investigación que estamos presentando, la visión que las mujeres del barrio tenían sobre mí fue una fuente central de información para comprender, por ejemplo, las diversas significaciones que adquirió la distinción entre “las del centro-las del barrio”, siendo que yo representaba para ellas un estereotipo de “las del centro”. En conexión con esto, el análisis permanente sobre la reflexividad²⁴ (cf. Guber 2011, 2004; Bourdieu y Wacquant, 2005), tanto de los objetos de investigación como de la investigadora en su doble acepción —como parte de un campo académico pero también como producto de una posición social—, fue de suma relevancia para el desarrollo de la investigación. Esto se debe a que permitió provocar avances en el trabajo de campo gracias a que facilitó reconocer equivocaciones cometidas

el investigador, como sujeto y objeto de conocimiento, lo que puso en cuestión al cientista social como objetivo y racional. Siguiendo a Ortner (2005) el telón de fondo con el que debe entenderse el estado actual de la teoría social y cultural es el pos-estructuralismo y la crítica al concepto de hombre, el pensamiento post-levistraussiano que se identifica con volver a poner al sujeto en el centro pero sin suponer el universal hombre, que prosigue la línea de la teoría práctica y, por último, una tercera línea de pensamiento que intenta reinstalar el problema de la subjetividad como base de la agencia. Discusiones al respecto se pueden encontrar en Bolvin, Rosato y Arrivas (1990), Bourdieu y Wacquant (2005), Giddens (1993).

²⁴Guber (2011) define las tres dimensiones de la reflexividad como la reflexividad del investigador en tanto miembro de una sociedad o cultura; la reflexividad del investigador en tanto investigador, con su perspectiva teórica, sus interlocutores académicos, sus *habitus* disciplinarios y su epistemocentrismo, la cual es tomada de las reflexiones Bourdieu y Wacquant (1997, 2005); y las reflexividades de la población que se estudia (Guber, 2011, p.46). Se parte de pensar la reflexividad del lenguaje: es decir que éste no sólo enuncia sino configura y construye lo que enuncia.

tanto en la forma de llevar adelante la labor propia del trabajo de campo²⁵ (vinculado con las técnicas), como la interpretación de los datos²⁶.

En continuidad con lo anterior, las preconstrucciones naturalizadas que como investigadora debía desandar, “para escapar del contrabando etnocentrista”, no eran (ni son) tan evidentes ni claras por más que se guíe la práctica científica por el acuerdo epistemo-metodológico de desnaturalización y reflexión permanente, y se ponga en ejercicio una duda radical (Bourdieu, 1986). Estas preconstrucciones constituyen prácticamente nuestro modo de ver al mundo, son los marcos de referencia e interpretación, que se “descubren” en el encuentro con el otro y su posterior reflexión y revisión²⁷. Y, también, pueden cercarse entendiendo que todo lo que se produce en el campo es información, especialmente las situaciones de incomodidad vividas y los elementos no comprendidos (chistes, anécdotas, sucesos, palabras específicas), pues son los “cabos sueltos” que luego brindan rica información.

²⁵ Para citar un ejemplo, al comienzo del trabajo de campo intenté realizar registros *in situ* de lo acontecido, y me sentía frustrada al no conseguir entrevistas del modo canónico en que imaginaba su realización. Una de las estrategias que utilicé para disminuir la reactividad (Marradi, et al. 2010) fue abandonar el registro *in situ*, al comienzo del trabajo de campo, y, por otra parte, abandoné el grabador y comencé a utilizar el celular como dispositivo técnico de grabación. Además, desistí de las guías de entrevistas y, en cambio, memorizaba algunas preguntas centrales o inquietudes que quisiera indagar en cada oportunidad.

²⁶ La producción de trabajos escritos que realicé durante el período de investigación (ponencias y artículos) representan los distintos pasos lógicos que fueron constituyendo el proceso de investigación total (en sus dimensiones epistemológicas y metodológicas); proceso que se presenta más acabado, pero no cerrado, en el presente escrito. Así, es entendible como ciertos enunciados o interpretaciones que se encuentran en mis trabajos anteriores han sido revisados, abandonados y modificados en mayor o menor medida. Para citar un ejemplo: la captación sobre las distintas acepciones que reviste la noción de “gordura” sólo pudo ser comprendida al finalizar el trabajo de campo, luego de un registro pormenorizado y sistemático. Por eso, ciertas distinciones no fueron perceptibles para mí hasta que profundicé y sistematicé la información del trabajo de campo. Siguiendo a Guber (2005) el investigador comienza utilizando sus propios marcos de referencia para interpretar, los cuales se irán modificando gradualmente durante el proceso de investigación, a partir de “incorporar” la lógica de los actores; por eso, la duración de la investigación, en mi caso, fue central.

²⁷ A continuación cito un ejemplo trabajado con Laura Crego, quien fue mi compañera de trabajo de campo los dos primeros años: “Consideramos que muchas de las sensaciones que nos afloraban en los vínculos durante el trabajo de campo se relacionaban con prejuicios y presupuestos fuertemente arraigados a pesar de tratarse de cuestiones frecuentemente discutidas y desnaturalizadas en otros momentos de nuestra biografía. Un ejemplo ilustrativo de ello se encuentra en el siguiente acontecimiento: una tarde sobre el final de la jornada, nos encontramos con dos madres y una niña. La conversación circulaba sobre temas en torno a actividades recreativas que pudieran hacerse el fin de semana. Una de nosotras sugirió ir a ver la muestra de baile que iba a hacerse en un comedor cercano donde, entre otras, participaba la niña presente. Las madres al unísono comenzaron a reírse y hablar despectivamente de la coreografía y las habilidades de las bailarinas diciendo puntualmente “bailan para el culo” (Dana). Nosotras percibimos cierta incomodidad en la niña. Toda la situación se nos tradujo en malestar y comenzamos a intentar suavizar los comentarios de nuestras interlocutoras “Dana no seas mala, no bailan tan mal, si yo las vi” (investigadora A). Una vez en el Sur 19 pensamos sobre lo sucedido y nos preguntamos si nuestro malestar no respondía al imaginario de infancia que acarreamos, no necesariamente traspoleable a los vínculos en el barrio. De la misma manera nos encontramos reflexionando sobre la violencia, el cuidado de la estética, la relación con el tiempo y las supuestas etapas de la vida, el vínculo con la policía, los límites entre lo público y lo privado” (Aréchaga y Crego, 2013, p.13).

Historizando el proceso de investigación.

El espacio de investigación (unidad de estudio) seleccionado es un barrio pobre de la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires. Este barrio será llamado aquí Puente Viejo para resguardar la identidad de quienes han participado de la investigación. El barrio está ubicado en la periferia del casco urbano, a unos 30 minutos del centro de la ciudad. El trabajo de campo se desarrolló específicamente en la zona de “La Canchita” del barrio, alrededor de donde se asientan las viviendas. La descripción del espacio será desarrollado específicamente en el capítulo 2.

El primer contacto con el barrio fue a partir de la realización de talleres de violencia de género con mujeres jóvenes: junto a un grupo de compañeras de militancia fui convocada por un equipo de trabajo²⁸ dependiente de la Dirección de Niñez de la provincia de Buenos Aires, a principio del 2011. Esto coincidió con mi segundo año de beca doctoral y con la necesidad de comenzar a realizar trabajo de campo. Este primer acercamiento me permitió radicar luego mi trabajo de campo allí, desde la inserción en el “Espacio de recreación”.

Este espacio se realizaba semanalmente con los niños, las coordinadoras (las trabajadoras estatales), y las representantes locales (Zulma y Tati). A partir de esta actividad comencé a establecer contactos con quienes luego serían mis informantes. A su vez, a medida que iba tomando conocimiento de distintos espacios por los que las mujeres transitaban, asistí a actividades que pudieran aportar más información sobre ellas en relación a dimensiones vinculadas con el cuerpo. Estos espacios contribuyeron a una mejor comprensión del mundo de “las nativas”. Pero, sobre todo, fue el formar parte de numerosas charlas en “La Canchita” lo que me permitió una mayor cercanía con el mundo de la vida local.

El recorte del objeto de estudio se dio en función de los emergentes del campo, de donde resultó que la estética y la salud eran dos aspectos complejos que podían ser buenos puntapiés para abordar al cuerpo dentro del contexto seleccionado, en vinculación con los objetivos planteados en la investigación.

²⁸Este equipo de trabajo realizaba lo que se denominaba “espacio de recreación”, el cual forma parte del programa Barrio Adentro dependiente de la Secretaría de Niñez y Adolescencia de la provincia de Buenos Aires. El mismo era llevado adelante por tres personas de diferentes formaciones profesionales, una de las cuales es reconocida como referente para los niños y madres del barrio (es a ella a quien se recurre frente emergencias y demandas varias, y es ella la encargada de gestionar diferentes recursos). El primer objetivo del espacio fue detectar problemáticas familiares a partir del trabajo con los niños. Los encuentros se realizan semanalmente en la canchita con los niños del barrio y con la colaboración de algunas madres (Aréchaga y Crego 2013).

Historizando la investigación considero que ésta ha atravesado dos momentos vinculados con el trabajo de campo: un primer momento marcado por la relación con las porteras²⁹, el cual concluyó con el cierre concreto del espacio de observación. Quienes llevaban adelante el “espacio de recreación” pidieron que no asistiera más al mismo, porque, según me dijeron, consideraban que su presentación y sus objetivos como trabajadoras del estado eran perturbados por la actividad de investigación. Luego, un segundo momento de capitalización de lo anterior y de profundización de la investigación, que se centra en la asistencia al barrio “por mi cuenta”. Asistir sin tener que obedecer a los requerimientos que se me demandaban como parte de aquel espacio, me confirió mayor libertad para estar en el campo, mayor solidez en los vínculos con las mujeres del barrio y, en consecuencia, cierta posibilidad de observar aquello que no se me mostraba o que se me había pasado por alto. La relación con las porteras estuvo atravesada por múltiples tensiones: en un primer momento la dificultad radicó en el cambio de rol, de miembro del colectivo Lanzallamas³⁰ a ser investigadora. En una nota de campo de ese momento, escribí:

Cuando terminan las chicas de hablar, Eugenia que estaba organizando la reunión (era una reunión de la mesa técnica), nos pregunta si nos incluye dentro de la lista de oradores como Lanzallamas. Le dijimos que no, que como Lanzallamas no veníamos, sino a cuenta individual, para investigar. Nos mira fijamente, no le gusta que investiguemos allí. (...) Se da por concluida la reunión y no nos dieron el espacio para hablar (Nota de campo, 19 de marzo del 2012).

En segundo lugar, se me demandó una participación activa: formar parte de las reuniones organizativas, planificar talleres, buscar recursos, coordinar talleres, participar de las actividades durante recreación, relevar información a los fines del espacio.

En tercer lugar, hubo que negociar las formas en que realizaba la investigación:

las porteras manifestaron disconformidad con ciertas prácticas de investigación de la universidad a las que se nos asociaba. A pesar de que más de una vez sostuvimos discusiones justificando y argumentando nuestra forma de trabajo, lo anterior se tradujo en la no autorización para realizar entrevistas en la franja horaria del espacio de recreación, aunque fuera en cualquier otra parte del barrio (Aréchaga y Crego 2013, p. 5-6).

²⁹ Entendemos por porteros a los responsables de los espacios donde se realizará la observación participante cuya autorización es necesaria para poder localizar la investigación allí, ya que tienen el poder de habilitar o bloquear contactos y posibles vinculaciones (Taylor y Bogman 2008). En nuestro caso la negociación con las porteras fue compleja y conllevó tensiones según las etapas del proceso de investigación, al punto de la expulsión del espacio.

³⁰ Era un colectivo compuesto principalmente por sociólogos, que se dedicaba a trabajar cuestiones de género e inseguridad.

Sin embargo, para llegar al segundo momento de la investigación fue fructífero haber transitado por el primero. Las demandas que tenían las porteras me obligaron a realizar una revisión permanente de mis prácticas como investigadora, y esto forzó de mi parte una mayor flexibilidad a la hora de abordar y comprender la investigación. Asimismo, también gocé de cierto prestigio por haber pertenecido a este espacio (con ello me refiero a una legitimidad para transitar por el barrio) y accedí a mucha información que hubiera sido más dificultoso obtener de otro modo (conocimiento sobre las familias, relaciones entre vecinos, problemáticas diversas de la población, relaciones con las instituciones, circuitos barriales). A su vez, las múltiples problemáticas (reticencia de las mujeres a ser entrevistadas, la relación con las porteras, etc.) que surgieron de la práctica del trabajo de campo, fueron aprovechadas a partir de ser pensadas como información sobre el campo; y no sólo como disparadores para pensar estrategias que apelaran a la creatividad en relación con las técnicas de investigación. Por citar un caso, la imposibilidad de realizar entrevistas individuales ligada a las características espaciales, al modo de vida de las mujeres (siempre acompañadas) y a una reticencia a ser “objetos de estudio”; se tradujo en fortalecer la observación participante, las conversaciones informales y otras estrategias de registro (*a posteriori*), pero también en reflexiones sobre la intimidad, lo público y lo privado (cuestión que será trabajada en el capítulo 2).

El corpus de análisis.

El trabajo de campo se realizó sobre y con las mujeres del barrio, los niños, y de modo secundario con las adolescentes. Haber observado las relaciones que las madres establecían con hijos e hijas, incluso las relaciones entre los niños, contribuyó a la comprensión de los sentidos del cuerpo, las prescripciones sobre el mismo (en términos estéticos, de salud, higiénicos, etc.) y las distinciones (por ejemplo entre “las pibas” y “las señoras”) que se exponían por medio del cuerpo.

En términos generales, las mujeres son migrantes de provincias argentinas (Chaco, Misiones, Corrientes) y del exterior del país (Paraguay y Brasil). Obtienen sus ingresos a partir de ser beneficiarias y trabajadoras de programas sociales como “Argentina Trabaja”. También realizan changas en las casas “del centro” como empleadas domésticas, o en la cosecha de cebolla (en el interior de país), además de otras actividades dentro del barrio

como vender cosméticos y productos para el hogar a través de catálogos, atender sus propios almacenes o kioscos, cuidar a los hijos de las vecinas o parientes, o hacer trabajos de costura. El ingreso de los hogares proviene de una combinación con el ingreso de sus convivientes, de subsidios y programas sociales, y, por parte de ellas, de la realización de changas dentro y fuera del barrio. El nivel de estudio alcanzado oscilaba entre un caso que había comenzado una carrera terciaria (psicopedagogía), y quienes no tenían conocimientos sobre la lecto-escritura. En su mayoría habían realizado el primario y algunas habían finalizado hasta 9º año³¹.

El trabajo de campo duró aproximadamente tres años, aunque mi asistencia al campo fue variable, con períodos de mayor y menor concurrencia. La permanencia “longitudinal” en el campo me permitió tener una visión dinámica de los procesos y los cambios. Así como también profundizar los vínculos, la información que podía obtener y la comprensión de la misma.

Se realizó un registro de cada visita al campo teniendo un corpus total de 85 notas de campo; numerosa cantidad de charlas informales; 15 entrevistas grupales en profundidad; 3 entrevistas individuales realizadas en el CAPS 1 y una entrevista grupal en el CAPS 2³².

En relación con las observaciones y las charlas informales, la escritura *a posteriori* de las notas de campo me permitió un ejercicio de revisión continua, a partir de la distancia y sistematización que caracterizan a la escritura. Las notas servían de guía para las próximas visitas al campo. Además, a medida que iba descubriendo la centralidad de las charlas informales, y disminuyendo la ansiedad por realizar entrevistas que pudieran ser grabadas, también comprendí que parte de la demanda de las mujeres hacia mí estaba centrada en que abandonara mi lugar de “investigadora neutral”. Así, dejé de ser tan precavida a la hora de exponer mi punto de vista sobre las temáticas de las que se hablaban y las conversaciones fluían como tales. Porque, en este caso particular (dado el problema de investigación y los sujetos/objetos de la investigación), fue una idea desacertada haber supuesto que poner en tela de juicio o contradecir lo que me decían iba a cambiar —o alterar— sus percepciones. Participé de algunos talleres y actividades a las que se convocaban a las mujeres que pudieran ser de interés; como por ejemplo asistí a un taller de capacitación en peluquería,

³¹ Corresponde con la finalización de lo que se consideraba la escuela primaria.

³² Centro de atención primario de la salud, que indistintamente se nombra en la tesis como Sala de atención primaria o salita (como las mujeres la llaman).

dependiente del programa ENVION, a charlas sobre alimentación dependiente de proyectos de extensión universitaria, a eventos del barrio. A su vez, durante mi asistencia al espacio de recreación participaba de la Mesa Técnica y de las reuniones del equipo, donde circulaba vasta información sobre el barrio y vinculada a las mujeres (problemas de salud y su gestión con diversos hospitales, preocupaciones cotidianas, etc.).

En relación a las entrevistas seguí el modelo de entrevistas etnográficas (Guber, 2011). Con ellas pude ahondar sobre dimensiones que previamente habían emergido en charlas cotidianas, las que me permitieron encontrar preguntas significativas (Aréchaga y Crego, 2013). En líneas generales, las entrevistas han servido para reconstruir las trayectorias de vida, los sentidos sobre el cuerpo, su vinculación con el entorno, las estigmatizaciones sufridas, los sentidos sobre salud y la estética.

Por otra parte, realicé entrevistas a los jefes de los centros de atención, la obstetra, las administrativas y las enfermeras de las salas de atención primaria de salud, a partir de las cuales pude conocer las problemáticas por las que se asiste a los centros, las principales patologías, las dificultades que el “cuerpo médico” percibe a la hora de llevar adelante las prácticas médicas (tratamientos, estudios, cuidados, etc.), las tensiones entre las concepciones de salud, cuidados y riesgos.

Por último, la información fue organizada y sistematizada utilizando el procesador de análisis cualitativo atlas.ti³³.

³³ El programa permite realizar una sistematización de la información a partir de establecer códigos teóricos, nativos y “en vivo”. Aproximadamente se armó una codificación sobre 1214 citas (quotations) compuesta de 127 códigos, los cuales fueron luego reagrupados en familias de códigos.

Capítulo 2

EL CUERPO Y EL ESPACIO SOCIAL: EL BARRIO *PUENTE VIEJO*

Empezaremos con una descripción general sobre lo que será el “escenario” de la investigación. Escenario entre comillas ya que, como expusimos, no se supone de manera pasiva el efecto que tiene el espacio sobre los cuerpos, ni viceversa; sino que partimos de que el espacio social es el resultado de la acción de los hombres a partir de objetos naturales y artificiales (Santos, 1996), por ende es dinámico y en constante transformación. Se puede suponer como una dimensión más de la práctica social: el espacio es tanto producto como productor (Cravino, 2009). En él se manifiestan las relaciones sociales, las desigualdades de clase y su uso comprende también un manejo diferenciado según el género³⁴ (Salazar, 1999). Revisitando a Loic Wacquant —quien retoma a Elías— el barrio debe comprenderse como un espacio donde se unen diferentes niveles de análisis que van desde el Estado y las instituciones, hasta formas de interacción de la vida cotidiana, lo que expone un diálogo constante entre la macroestructura y las microtransformaciones (Wacquant, 2006). El barrio, entonces, es el espacio de una forma de lazo entre el individuo y la sociedad (Merklen, 1997, 2005) donde se ponen en juego las relaciones de poder de diferentes niveles, los procesos sociales macroestructurales y su incidencia en la vida cotidiana, por lo cual resulta una dimensión relevante para comprender cómo se construyen los cuerpos.

Existen varias discusiones acerca de cómo definir y abordar el barrio popular (Cravino, 2009; Merklen, 2005; Auyero, 2006; Segura, 2010, 2011; Grimson, 2009), donde generalmente se reconoce que un barrio y sus fronteras son construcciones sociales que no se corresponden exactamente con los límites establecidos por los catastros, y se lo denomina retomando las categorías nativas. En este caso se hablará de barrio y no de villa ya que sus pobladoras se refieren con ese término al lugar donde viven.

³⁴ Las mujeres se vuelven “dueñas” del barrio durante las horas en que los hombres van a trabajar, es decir entre las horas de la mañana y la tarde. Sólo se ven mujeres, niños y adolescentes circulando.

Tanto para Cristina Cravino como para Denis Merklen, aunque no compartan una perspectiva unívoca³⁵, “las villas son barrios con pretensión de ser ‘barrios’ similares a los formales” (Cravino, 2009, p.50), donde la “pretensión” de similaridad es, mayormente, una cuestión de status o, en palabras de Merklen, esa similaridad es un capital simbólico: el territorio como fuente de prestigio, identidad y estigmatizaciones.

Merklen (2005) describe al barrio popular a partir de cuatro ejes: el territorio como fuente de poder, el territorio como fuente de cohesión social, como fuente de prestigio y como una vía de integración social. Este último elemento a su vez presenta cuatro dimensiones:

- a- El barrio es el espacio de solidaridades locales organizadas en relación con otras fuentes de cooperación (la familia, los partidos políticos o las instituciones religiosas) y con criterios territoriales (el vecindario).
- b- Es el espacio donde se dan formas de acción colectiva, de articulación y de relación con lo político: es el lugar de las organizaciones barriales.
- c- Es el espacio donde tiene lugar una forma de lazo entre el individuo y la sociedad. El barrio demanda integración por medio de las instituciones que lo conectan con el todo, que evitan su guetización. Estas instituciones permiten el paso de individuo desde marco local a la sociedad.
- d- El barrio sirve de soporte a una integración simbólica. Símbolo de prestigio o vergüenza.

Sin embargo, para Cravino éstas no son dimensiones específicas del barrio popular, sino de todos los barrios. El barrio, como categoría nativa usada por sectores no pobres, podría distinguirse de la villa ya que para la autora —quien retoma a García Canclini—, los “vecinos” de la capital suelen atravesar cualquier sector de la ciudad, pero nunca se adentran en las villas, “que son espacios cerrados simbólicamente e ideológicamente como fronteras al paso, aun cuando haya arterias viales que permiten el paso” (Cravino, 2009, p.

³⁵ Cravino (2009) no comparte con Merklen (2005) la idea de que la villa se caracteriza por un control acabado del territorio del barrio y por la existencia de estructuras de solidaridad muy sólidas. Para la autora a éstas hay que inscribirlas históricamente, reconociendo su fragilidad en términos relativos en ciertos momentos. A su vez la autora no está de acuerdo con aquellos científicos sociales que se refieren a la villa como guetos, principalmente por el rol diferente que tiene el estado (en el gueto el Estado es el actor central de relevamiento y localización, mientras que en las villas el origen puede ser una falta de políticas de viviendas o la lógica del mercado de vivienda, o sea la diferencia es que no estaría la intencionalidad de acotarlos a ese espacio) y también porque en el gueto según Wacquant (2006) la variable racial es central, situación que no caracteriza, tan transparentemente, a las villas. Sin embargo, para Merklen (2005) bajo determinadas condiciones podría pensarse sus similitudes, al igual que para Auyero (2006).

49). En el caso de Puente Viejo, es muy difícil que la gente del casco urbano transite por allí, no sólo por las fronteras simbólicas sino por su localización, dado que no es un lugar de paso vinculado con los circuitos habituales de los habitantes del centro de la ciudad.

Para Alejandro Grimson (2009) el barrio es una categoría social referida al espacio, no meramente administrativa, haciendo hincapié en la experiencia de los actores y en la manera como ellos interpretan sus límites y fronteras. Así, “en una escala cotidiana, en su propia vecindad, es frecuente que las personas se identifiquen con el barrio ‘chico’” (2009, p.12) que, como veremos más adelante, en este caso es “La Canchita³⁶”.

Javier Auyero (2006) considera interesante vincular el trabajo de Wacquant sobre marginación urbana con las villas en Argentina ya que, por una parte, permite dar cuenta de las maneras diferentes en las que el discurso dominante racializa a la población villera, lo que no implica que el elemento racial tenga el mismo peso en la *banlieue* o en el *ghetto* o en la villa. Sin embargo, para Cravino (2009), la variable racial no tiene la centralidad que presentan los *ghettos*, sumada a la relegación espacial que los caracteriza, por eso no considera correcto emparentar los *ghettos* con las villas. Del mismo modo, Grimson asevera que “la convivencia entre personas y grupos de diferentes países y provincias contrasta con los ghettos étnico-raciales de Estados Unidos” (2009, p.19). Sin embargo, estas discusiones pueden ser enriquecidas con el artículo de Mario Margulis (1999) sobre la racialización de las relaciones de clase en Buenos Aires. Allí se plantea la tesis de que los fenómenos de discriminación, descalificación, estigma y exclusión tienen su origen en el proceso histórico de constitución de las diferenciaciones sociales que se organizan, desde un inicio, sobre bases raciales. Es decir, como sostendremos en esta tesis (capítulo 3), la dimensión racial es de peso, sobre todo para comprender la relación con el cuerpo hegemónico. Sin embargo, esto no conlleva a caracterizar el barrio como *ghetto*, sobre todo por el aislamiento que esa definición supone; mientras que el barrio visitado, en mayor o menor medida, se encuentra integrado a la dinámica urbana con fronteras más permeables; por ejemplo, hay diferentes instituciones a las que se asiste o el consumo de los habitantes se realiza en comercios del exterior del barrio.

³⁶ Se usará con mayúsculas cuando haga referencia a la zona del barrio, y con minúscula cuando haga referencia específica a la cancha de fútbol.

En esta dirección, para Cravino, Merklen y Auyero el punto de contacto con los *ghettos* es que los barrios populares (o villas, para otras perspectivas), son objetos de estigmatización. La villa se caracterizaría entonces por estar ligada a un conjunto de estigmatizaciones que no dependen estrictamente del grado de formalidad del barrio, constituyendo “zonas temidas” de la ciudad, a lo que agregaría que los habitantes de las villas —por poseer las marcas de ser *villeros*— son víctimas también de esta estigmatización, especialmente cuando circulan por otros espacios.

Los autores anteriormente mencionados han vinculado al barrio con diversas problemáticas como: la organización política, las políticas públicas (y su gestión), las múltiples violencias (interpersonales, represivas-estatales, económicas-estructurales) y como campo de construcción de una solidaridad cuya base es territorial (Merklen, Auyero), por mencionar algunas de ellas. Problemáticas que se presentan en el barrio donde hemos desarrollado la investigación, y que se vislumbran en los discursos de las mujeres.

Definimos, entonces, el barrio donde desarrollamos la investigación como popular, ya que comparte el conjunto de características que pueden resumirse a partir de la lectura de los diferentes autores que hemos mencionado. Estas características se pueden sintetizar en que el barrio popular alberga poblaciones que viven en condiciones de carencia material (Merklen, 2005); la población no tiene garantizados todos sus derechos; son “fragmentos de ciudad sin status de ciudad” (Cravino, 2009, p.50); mantienen un modo particular de integración social ya que las formas de integración secundarias (institucionalizadas) “fallan” (Merklen, 2005); y la contaminación ambiental forma parte del paisaje urbano local (Auyero, 2008).

Concretamente el barrio donde se realizaron las observaciones y las entrevistas lo denominaremos Puente Viejo³⁷ y se encuentra localizado al sudeste de la ciudad de La Plata, saliendo de las principales avenidas que definen la cuadrícula central de la misma y su casco urbano fundacional (las calles 32, 72, 31 y 1). El mismo pertenece a un centro comunal que denominaremos como Belgrano³⁸.

³⁷ Utilizamos un nombre de fantasía para hablar del barrio, así como los nombres de las informantes han sido modificados para preservar su identidad.

³⁸ Según la investigación de Ramiro Segura “la zona comenzó a poblarse lentamente a partir de los años 1940 y 1950, producto de los primeros loteos, adquiridos, fundamentalmente, por empleados del ferrocarril (hasta la década de 1970, adyacente a la localidad, funcionó la Estación Central del Ferrocarril Provincial), trabajadores de los frigoríficos de Berisso y diversos cuentapropistas. Con la crisis del ferrocarril y los

Los límites del barrio, las fronteras construidas y la vinculación con la ciudad.

Los límites del barrio comprendidos desde los propios habitantes no coinciden con el catastro sino que constituyen fronteras difusas, aspecto que coincide con las interpretaciones de Ramio Segura (2011), quien realizó el trabajo de campo de su tesis doctoral en el mismo centro comunal. En este sentido, las fronteras de Puente Viejo son definidas por sus habitantes, aunque con algunas vaguedades en las definiciones, de la calle 24 a la calle 30 (6 cuadras) y de la calle 85 u 86 a la calle 90 (4 o 5 cuadras). A esta zona, en la cual hemos centrado el trabajo de campo, puede accederse por medio de una sola línea de micros, a través de un sólo ramal, que tiene la parada en las calles 84 y 131. El tiempo aproximado que lleva realizar el viaje desde el centro de la ciudad es de 30 minutos.

En líneas generales no dispone de cloacas, hay algunas calles asfaltadas y otras no; hay un escaso alumbrado público, las conexiones de agua son “caseras” y no hay gas natural. Las condiciones estructurales van desmejorando a medida que se llega a lo que se reconoce como el final del barrio (sobre la calle 89) donde las calles son de tierra, no hay zanjas, la iluminación es más deficitaria y, por ende, el acceso se hace más dificultoso en vehículo.

El espacio donde mayoritariamente se realizaron las observaciones fue el que los vecinos nombran como “La Canchita”, dentro del barrio que denominamos Puente Viejo. Ésta se localiza en el límite del barrio ya que más allá sólo hay terrenos baldíos y sólo puede accederse por medio de dos calles, por lo que es percibido por algunos de sus vecinos como “el fondo del barrio”. Allí el trazado urbano se difumina, las calles son de tierra, pierden la numeración y hay pasadizos. El límite sur está demarcado por las vías del tren y un puente (que le da nombre al barrio); pasando ese límite sólo hay terrenos baldíos que se utilizan como basurales, algunas canchas de fútbol, y lo que los vecinos denominan como “El Rincón Paraguayo” (un lugar donde se realizan recitales y partidos de fútbol, al que asiste gente de todo Puente Viejo y alrededores).

Dado que las vías del tren están sobre una lomada, desde la zona de “La Canchita” no puede observarse hacia el otro lado, constituyéndose también como un límite visual para los habitantes del barrio. Es interesante remarcar aquí que los propios habitantes definen la zona de “La Canchita” como su barrio, diferente del sector asfaltado: “Me bajo del micro y

frigoríficos, la zona se estancó y, recién a partir de los años 90, su población y su entramado urbano se expandieron, fundamentalmente por la creación de asentamientos y barrios precarios” (Segura, 2011, p. 87)

en el camino me encuentro con Nicolasa (...). Me pregunta si voy para el barrio, se corrige y dice ‘La Canchita’, le digo que sí” (Nota de campo, 12 de marzo 2013).

Los vecinos delimitan el “fondo del barrio” según las relaciones interpersonales. Por ejemplo, en “La Canchita” las mujeres que viven más cerca de las calles de acceso identifican como fondo a la franja de viviendas que queda opuesta a estas calles; es decir, aquellas que se encuentran más lejos del acceso por las calles asfaltadas, que, a su vez, corresponde con varias de las viviendas de una de las familias más numerosas del barrio.

E³⁹: ¿cuál es el fondo?

I: allá.

E: ellos.

D: ¿Zulma?

I: ¡claro! Es el fondo eso.

E: y ¿esta parte que es?

I: nada, yo le digo, porque son una banda, viven todos juntos. Entonces yo le digo los del fondo. (Entrevista a Dana e Irma, 26 de septiembre del 2012).

Por otro lado, quienes viven sobre esta franja denominan fondo a la zona que queda por detrás de sus casas, es decir, donde sólo puede accederse por una calle de tierra pero cuyas viviendas ya no tiene acceso directo a la cancha, y dónde se han radicado las últimas familias en llegar, provenientes de Paraguay.

Siguiendo con Segura (2009), el trabajo de campo permite identificar ejes metafóricos que se conforman como pares de opuestos a partir de los cuales los residentes simbolizan el espacio barrial, y su relación con el espacio circundante; en su caso identifica tres ejes de oposiciones: adentro-afuera, delante-atrás, arriba-abajo. En nuestro caso, podría pensarse la distinción fondo-no fondo y barrio-centro como formas de experimentar el espacio, y el modo en que se percibe la conexión entre el barrio y la ciudad. La distinción fondo-no fondo se correspondería entonces con los vínculos interpersonales (de menor o mayor grado de cercanía de parentesco y/o afectivas) y por la espacialidad, definida en función de las vías de acceso y de la ubicación territorial (en relación también con el centro comunal, y el centro de la ciudad).

En relación con la segunda distinción, es común escuchar la diferenciación barrio-centro, siendo que por centro las mujeres hacen mención a diferentes zonas de la ciudad, todas

³⁹ De aquí en más la E en las entrevistas hace referencia a la entrevistadora, para las entrevistadas se utiliza la primera letra del nombre ficticio que se les ha otorgado, que se aclara en el paréntesis.

ellas por fuera de Puente Viejo: por ejemplo se le dice a la calle 12, a la diagonal 80. Esto es, zonas que quedan dentro del casco urbano y donde se localizan comercios; o también se le dice centro a la zona contigua al barrio pero dentro del centro comunal Belgrano. Así, cuando hablan del centro se refieren a zonas por las que se circula que tienen alguna significación para ellas.

Por otra parte, “el centro” señala una otredad. Como indica Zulma: “lo que pasa que la gente del centro no sabe cómo estamos nosotros, ellos duermen calentitos, comen calentito, pero nosotros la pasamos mal, hubo una época que no había ni para comer...” (Nota de campo, 15 de octubre del 2013, Zulma). Es decir, la distinción barrio-centro también indica una distinción social y de clase que se conformará como una oposición nodal para la construcción de sus propios cuerpos. Hablan de “las del centro” en referencia a mujeres que no son del barrio, asociadas a estereotipos hegemónicos de feminidad.

Para la mayoría de la segunda generación, es decir, las hijas de quienes primero habitaron la zona, el barrio es su lugar y forma parte de su identidad:

E: ¿vos siempre viviste acá Dana?

D: sí, yo tenía 10 años [se refiere a cuando llegó al barrio].

E: ya es tu barrio...

D: ¡es mío!... (se ríe). “Danita y su banda, las demonio de Puente Viejo” (risas).

(Entrevista a Dana e Irma, 26 de septiembre del 2012)

El sentimiento de pertenencia se vislumbra en una pluralidad de prácticas y representaciones donde la vida en el barrio es la que va a conformar los parámetros de referencia que se traducirán en estereotipos de cuerpo, los cuáles también dejan entrever la distinción barrio-centro. Entonces, se puede decir que dicha diferenciación es espacial y simbólica, y se hace visible en el propio cuerpo a partir de normativas que se deben seguir para tener un cuerpo aceptado en el barrio. La diferenciación centro-barrio se articulará también con otros pares antagónicos como femeninas-no femeninas, pobres-ricas, blancas-no blancas.

¿En qué situaciones se atraviesan las fronteras del barrio? Las actividades cotidianas son las que determinan que se deban cruzar: ir a buscar a los chicos a la escuela, ir al Hospital, en algunos casos comprarse ropa, ir a trabajar, visitar a algún familiar de otra ciudad, son las mencionadas como más usuales. En pocas circunstancias se han explicitado otros motivos, como pasear o realizar alguna actividad recreativa en la ciudad. Me resultó llamativo que en los 17 años que Zulma (de Chaco) lleva viviendo en Puente Viejo sólo conozca ciertas

zonas muy específicas de la ciudad, contadas con los dedos de la mano. Incluso debe realizarse un estudio en un Hospital al cuál no está acostumbrada a ir, localizado a unas 20 cuadras de lo que se referencia como el centro de la ciudad (Plaza Moreno), y no asiste porque no sabe bien dónde se localiza y las distancias le parecen muy difíciles de zanjear. Mientras que es frecuente para ellas realizarse estudios en otro Hospital que por la asiduidad con la que asisten, y el conocimiento transmitido de una a otra, resulta en términos materiales (kilómetros) y simbólicos mucho más cercano y familiar.

Las vivencias de la ciudad se conectan con las necesidades específicas que se quieren resolver, y con la experiencia compartida. Precisamente el mapa de la ciudad en términos de cercanía-lejanía estará indicado por las prácticas cotidianas de resolución de problemáticas, que configuran un acervo compartido de lugares transitados.

Los autores anteriormente mencionados consideran que uno de los motivos por los cuáles las personas de los barrios pobres se ven forzados a cruzar las fronteras es porque las solidaridades no producen recursos por sí mismas. Segura (2009) resume esquemáticamente lo anterior con la frase: “recursos hacia fuera, vínculos hacia adentro” en relación a cómo los vecinos deben salir de los barrios para hallar los recursos (la lógica del cazador propuesta por Merklen). Sin embargo, en este caso las lógicas de solidaridad sí generan recursos hacia dentro del barrio, ya que he observado una diversidad de estrategias que enlazan trabajos informales y relaciones familiares: por citar algunos casos, Zulma en una época cuidaba a sus nietas y a cambio sus hijas le pagaban, Marta vendía pan en el barrio, Tati algunas comidas a sus familiares, y también Nicolasa, entre otras, vendía ropa a familiares y conocidas del barrio. En este barrio los lazos de solidaridad también serían sustento de transacciones económicas.

Instituciones y proveedurías

En relación con los lugares de aprovisionamiento pueden encontrarse alrededor de la canchita un almacén y un kiosco y a unas dos cuadras de allí se localizan varios almacenes, dos almacenes con verdulerías, dos carnicerías y también una heladería. Muchos de ellos no son locales formales, sino que son partes de las casas, a las que se destina a la venta de productos básicos. Aunque esto es muy variable debido a que durante los tres años que he

concurrido al barrio estos “comercios” cerraban y abrían, y también se mudaban de lugar mejorando las instalaciones. Por ejemplo

en una época había un kiosco en la canchita que me costó mucho tiempo darme cuenta de que era eso. Ya que de afuera se veía una vivienda de paredes de madera, con un cuadradito de no más de 30 cm por 30 cm, y debajo un cajón de madera. Veía a los nenes pararse y meter la mano en el cuadradito que se encontraba alto. Un día me acerco, y la veo a Chuna adentro. Era el almacén familiar (Nota de campo, 23 de julio del 2012).

Al tiempo el almacén abrió sobre la calle asfaltada de entrada a la canchita y mejoró notablemente sus condiciones.

No hay, por citar algunos comercios vinculados con el cuidado del cuerpo, peluquerías, ni gimnasios, ni farmacias, ni perfumerías, ni casas de ropa, ni centros de estética. Se resuelve por otras vías la obtención de estos elementos o servicios, que recaen en transacciones informales entre las personas conocidas. Las prácticas de cuidados estéticos del cuerpo tienen así una lógica más familiar y doméstica.

Hay dos Salas de Atención Primaria por fuera de la zona delimitada por ellas como Puente Viejo (el barrio), es decir se localizan en el centro comunal Belgrano, por lo cual en el barrio no hay instituciones públicas (ya que tampoco hay escuelas, ni comisarías entre otras). La Sala de Atención Primaria más cercana se encuentra a unas 15 cuadras. Aunque las residentes suelen asistir también al Hospital de Niños (a unos 5 km), el San Martín (a unos 5 km y medio) y, en menor medida, el San Juan de Dios (3 km). También hay en el barrio varios templos religiosos (por lo menos cuatro) evangelistas y católicos. La delegación municipal, de Belgrano, se encuentra en 25 y 75.

Sí se encuentra en la zona una cantidad considerable de comedores, que pertenecen a diferentes agrupaciones políticas y organizaciones sociales, y que suelen utilizarse también para realizar diversas actividades, como por ejemplo la Mesa Técnica Operativa. Especialmente uno se encuentra en la canchita, que es al que recurren las mujeres en el horario del almuerzo (no se come allí sino que retiran la comida), pero también tienen vinculación con uno que se encuentra a unas cuadras de allí, que les provee alimentos y otros bienes-beneficios. El de la canchita pertenece a la CTD Anibal Verón Quebracho, el segundo, con gran capacidad de gestión de recursos es el de Rosa, más oficialista, quien ha trabajado en la municipalidad. También se encuentra el comedor de “Los chicos del puente

Claudia Falcone” que pertenece a una fracción del peronismo de izquierda. Y detrás de la cancha, menos frecuentado, está un comedor que pertenece al Frente Darío Santillán.

La canchita



Como anteriormente expuse, una parte del barrio se desarrolló bordeando una cancha de fútbol, la cual reviste de gran importancia para la gente de allí porque es utilizada de múltiples formas constituyendo un espacio público común con una fuerte impronta identitaria.

Alrededor de la cancha de fútbol se encuentran localizados: un comedor que funciona dentro de un tráiler, viviendas cuyas entradas están orientadas hacia la cancha, y también el templo de “seguidores de la virgen María o Sabatista”, al que algunas mujeres llaman “la iglesia de los paraguayos”. Paralelamente con la lomada donde se encuentran las vías del tren pasan cables de alta tensión que, según me informaron, son regularmente controlados

por helicópteros y agentes oficiales. Estos cables son vistos por los habitantes del barrio como peligrosos, pues están identificados como factores de riesgo para la salud.

El área comenzó a ser habitada a partir del año 1996 por varias familias que se han asentado sobre tierras fiscales provenientes de Misiones, El Chaco, Paraguay y el conurbano bonaerense (aunque en el barrio también hay personas provenientes de Bolivia, no se encuentran alrededor de “La Canchita”). En su mayoría están emparentadas actualmente, ya que los hijos se han vinculado formando sus “propias familias”, e incluso las terceras generaciones (nietos y nietas) han ido estableciendo vínculos, lo que hace difícil encontrar alguien allí que no tenga una relación de parentesco (una vez que se logra descubrir la intrincada red). Esto da lugar a una red de vinculaciones a partir de la cual se establecen relaciones de diversos tipos donde el conflicto y la solidaridad son dos características notables.

Los terrenos suelen estar delimitados por alambrados y las entradas marcadas con tranqueras de madera, aunque hay quienes comparten el terreno con sus familias encontrándose más de una vivienda por terreno. La débil delimitación entre terrenos permite una gran visibilidad de lo que sucede en la parte externa de las viviendas (patios), al mismo tiempo que tiende a desdibujar, desde la espacialidad, los límites que en otros espacios de la ciudad son fuertemente trazados entre lo público y lo privado; por ejemplo, no hay medianeras. Asimismo supone también una gestión y concepción particular de la seguridad y la inseguridad, ya que no hay rejas, ni llaves, ni muros, ni puertas de entrada cerradas.

El terreno en general presenta muchas irregularidades y pozos, no hay muchos árboles y el centro al ser una cancha de fútbol sin pasto es descampado, por lo cual los efectos del clima se multiplican: no hay reparo para el sol, ni para el viento, ni para la lluvia. Los días en que llueve torrencialmente se hace muy complicado el acceso a las viviendas y se dificulta la circulación ya que se forma un barrial. Lo mismo que se entorpece la realización de tareas cotidianas porque muchas de ellas se practican al exterior de las casas, como el lavado de ropa o de utensilios de cocina. Esta dificultad se debe a que las zonas techadas de las casas están destinadas a las habitaciones y a una habitación de entrada, siendo muy pequeñas en comparación con la superficie utilizada; y a que generalmente no está realizada la instalación de agua al interior del hogar con lo que requiere: caños, piletas, canillas, etc.

Las salidas de agua son escasas, suele haber una canilla fuera de la casa y alguna adentro, pero, como mencionamos, no todas tienen pileta para lavar los utensilios de cocina, por lo que pude observar un interesante sistema de lavado que constaba de varias palanganas y baldes:

se carga agua de una canilla más alejada en un balde, se pasa a la palangana donde se coloca detergente en el agua y en la esponja y se van enjabonando los utensilios de cocina con fuerza (refriega una y otra vez) que quedan sobre una mesa de madera (esta actividad se desarrolla afuera, en un espacio abierto pero techado y con piso de cemento); luego se tira esa agua en el piso, que pasa casi al lado mío, se vuelve a cargar la palangana para enjuagar aquellos objetos enjabonados, y luego se tira en el piso, así muchas veces. Me sorprende el modo en que se tira el agua, porque no es con cuidado, para no mojarse, más bien con fuerza y salpicando todo, incluso a mí que tenía que esquivar los chorros de agua. En el medio los hijos de Tatí caminaban descalzos e iban sacando el agua hacia los costados del piso, cayendo en la tierra (Nota de campo, fecha 14 de marzo del 2013).

Esta observación se dio durante marzo cuando comenzaban los primeros fríos.

El clima tiene efectos directos sobre los cuerpos, ya que las viviendas no logran generar el asilamiento necesario, además de que por el tamaño de éstas se usan más los espacios exteriores. Es normal ver en los chicos los cachetes colorados por el sol y la piel toma un color oscuro por la constante exposición⁴⁰, así como también ajada por el sol y el viento. La tierra recubre la ropa y el cuerpo, y hay muchas enfermedades respiratorias por el frío y la humedad, por mencionar algunos efectos. En esta dirección, no es casualidad que la mayoría de la gente del barrio, que podríamos hacer extensivo a la gente pobre, sea de tez oscura; lo que sustenta la construcción de la distinción del cuerpo en términos de blancos – no blancos que veremos en el capítulo 3.

Cito a continuación una nota de campo donde se pone de manifiesto la incidencia directa del clima, la relevancia otorgada a la higiene, la falta de adecuación de los espacios, las dolencias del cuerpo y la “domesticación” de las sensaciones.

Entonces vuelve a meter las manos en la palangana y refriega con muchas ganas, y salpica agua para todos lados. Se moja los pies y el buzo. Le digo que hoy está especialmente frío para lavar, porque ella se estaba quejando de que le dolían las manos y la panza por el frío. Y me dice “qué querés, todos los días hace frío”, como diciendo “igual hay que lavar no importa como esté, con ese criterio no llegamos a ningún lado”. Me sonrío porque tiene razón (Nota de campo, 5 de junio del 2012).

⁴⁰ Como expusimos la mayoría de las actividades se desarrollan fuera de las viviendas por falta de espacio y porque se busca compañía.

Al mismo tiempo las mujeres se las ingenian para mitigar los efectos climáticos, por ejemplo Tati nos contaba sobre un sistema que había inventado para secar la ropa: ponía una estufa adentro del ropero con la ropa que así se secaba rápido. O Claudia usa aceite de cocina para paliar los efectos del sol y el viento en los cachetes de sus hijos.

Los usos del espacio

El análisis de los espacios habitados y de los modos de habitarlos nos habla de las prácticas cotidianas; así la canchita es un lugar de encuentro. Allí es donde los niños juegan en los horarios que no asisten a la escuela (quienes asisten), donde se realizaba el espacio de recreación, donde se festejan los cumpleaños, donde se sale a tomar mate y tereré según la temperatura, donde se han dado charlas de distintos organismos, donde se han hecho festivales, donde se come, donde se juega al fútbol, donde se observa, donde se comercializa, donde se está.

La circulación generalmente se realiza por los bordes de la misma, aunque también es atravesada de manera diagonal según dónde quede la vivienda, ya que suele entrarse a la canchita por una calle lateral que es la más cercana en distancia a la parada de micro y a la primera calle asfaltada. Aunque también hay otra calle por la cual podría accederse, paralela a las vías del tren, pero que es menos transitada.

Los vehículos más utilizados son motos y bicicletas: era común ver a las madres que iban a buscar a sus hijos al jardín o la escuela en moto. Mientras que sólo he visto llegar hasta allí algunos autos: un vendedor de electrodomésticos, patrulleros, los que controlan los cables, y cuando vivía allí el esposo de María, todo eso en tres años así que podríamos decir que la circulación de autos es mínima.

Los modos de traslado no resultan inofensivos para el cuerpo: la enfermera de la sala de atención más cercana me decía que cuando comenzaba el calor, en la época de la primavera, aparecían muchos niños y niñas con los pies lastimados producto de accidentes con la bicicleta (por ejemplo por engancharse el pie en los rayos de la rueda).

Los días fríos o grises no es usual encontrar vecinos en la canchita, mientras que los días de sol se ve más gente en el barrio en general. En los horarios en que realizaba el trabajo de campo, el barrio se convertía en un espacio habitado mayoritariamente por mujeres y niños.

La mañana y la tarde coinciden con el horario laboral de los hombres quienes permanecen más tiempo fuera del barrio.

La sensación de calor suele mitigarse, en los mejores casos, refrescándose en piletas “pelopincho”, o haciendo correr agua en el piso del patio donde las mujeres se refrescan los pies sentadas tomando tereré y los niños juegan con el agua, o con duchas frecuentes. También he visto varias veces que las zanjas con aguas más traslúcidas, a unas cuadras de “la canchita”, eran usadas con estos fines: los niños juegan en ellas los días de calor, hasta a veces he visto pescar. Lo que muestra un claro ejemplo de reconfiguración del espacio según su uso.

Dentro de “La Canchita” pude detectar dos áreas de uso que se vinculan con dos familias “de peso” del lugar: la zona de la casa de Marta y la zona de la casa de Zulma. En la zona de Zulma, que indica el área donde se encuentra su casa, y algunas de las casas de sus hijas, suele sentarse la familia (Zulma, su esposo hijas, nietos, y yernos) a tomar mate y pasar el tiempo allí. La zona de Marta corresponde al área donde se localiza su casa. Ésta área tiene uno de los pocos árboles de la canchita y, por ende, preciada sombra en verano. Su casa tiene adelante un espacio techado donde a veces colocan sillas, o sacan la mesa, y se ponen a tomar mate las hijas, el hijo y los yernos. En estas dos zonas es frecuente encontrar a las familias expectantes de lo que sucede, así como también las mujeres observan desde allí lo que hacen los más pequeños.

Las vinculaciones entre ambas familias oscilan entre momentos de tensión y momentos de calma. Un punto de inflexión de la relación de las dos “matriarcas” es indicado por ellas en el cambio de rol de la referente barrial del espacio de recreación. En un primer momento quien hacía y servía la leche del espacio de recreación, así como también garantizaba algo para comer era Marta con la ayuda de su esposo. Luego Marta dejó de realizar esta tarea que pasó a ser ocupada por Zulma y la hija de Marta, Tati. Situación que despertó rivalidad y celos por ser encargada o referente del espacio de recreación ya que esto implica estar en contacto con una de “las porteras” del barrio, quien trabaja para el gobierno provincial y por ende puede gestionar recursos e información. Esta persona tiene un papel central en el barrio por el tiempo que hace que trabaja allí, la constancia y la gestión de recursos que ha realizado, por eso su amistad es un bienpreciado para las mujeres del barrio.

Según el momento de la relación de las familias estas áreas son transitadas de diferentes maneras: por ejemplo cuando las hijas de Zulma deben pasar (como paso casi obligado) por delante de la casa de Marta pueden pasar y saludar o seguir derecho sin mirar, o también es frecuente el “entrecruzamiento” de familias: en una época el nieto de Zulma (por una pelea que tuvo con su abuela) se fue a vivir a la casa de Marta. De modo inverso, un verano era frecuente encontrar a Tati y Dana (hijas de María) junto con la familia de Zulma sentadas fuera de su casa, compartiendo charlas entre ellas. Éste es un importante espacio de encuentro, que de cierto modo marca la temporalidad de ellas y funciona como pasaje a la adultez: el sentarse a cuidar, a observar al resto del barrio es propio de las mujeres adultas o “los viejos” en general. Por ejemplo, cuando una nieta de Zulma quedó embarazada (de 16 años) fue más frecuente observarla compartiendo las charlas con el resto de las madres sentadas cerca de la casa de Zulma.

Es interesante aclarar que tanto las hijas de Zulma como las de Marta juegan en el mismo equipo de fútbol que se llama “Las Chaques” por la procedencia de la familia de Zulma (del Chaco). Para ello muchas veces utilizan la cancha de allí, o asisten a otros barrios, o a las canchas que se encuentran detrás del puente.

Retomando, el espacio de la cancha es muy utilizado por estas familias pero no tanto por el resto de los habitantes del barrio (segregados por aquéllas), y sólo en caso de que el clima sea adverso (mucho frío o lluvia) es común ver a la gente circulando o sentada en los bordes mirando hacia ésta. Por eso es un espacio común y de interacción entre vecinos, el cual facilita el conocimiento sobre los otros: es usual llegar y preguntar por alguna persona y que sepan dónde ella se encuentra.

Asimismo, este “gran patio” también contribuye a desdibujar los límites entre lo privado y lo público, porque muchas actividades que en otros sectores sociales se piensan para ser efectuadas al interior de los hogares, son realizadas allí: merendar, tomar mate, vender cosas, almorzar, jugar, charlar, festejar cumpleaños, etc.

Las viviendas



A continuación haremos una descripción detallada de las viviendas comenzando por los materiales con que se confeccionan. Pude observar algunas casas de ladrillos y otras de chapa y madera sin revestimiento. Los techos también son de chapa, siendo la construcción un *collage* de varios elementos entre recolectados y comprados: por ejemplo carteles de chapa y lonas con publicidades son reutilizadas en las casas. El piso puede ser de losa o de tierra, según el sector de la vivienda y las posibilidades de la familia. Varias de aquellas tienen baño afuera, otras adentro y otras no tienen baño. El baño suele estar compuesto por un inodoro, generalmente sin cadena, y un duchador con algún sistema de calentamiento de agua que en los mejores casos puede ser un pequeño termotanque eléctrico (no hay lavamanos, ni bidet, ni espejos). También suelen haber cestos de basura para tirar desperdicios, aunque el uso de papel higiénico no es frecuente⁴¹, ya que no hay red cloacal

⁴¹ De todas las veces que pedí pasar al baño nunca encontré papel higiénico en los hogares. Éste es un bien de lujo para las mujeres, ya que recuerdo que varias veces se quejaban del precio. Utilizan para limpiarse otros elementos como telas o reutilizan el papel de otras cosas, como de los paquetes de harina.

y los desechos del inodoro van a pozos. Suelen encontrarse o continuos a una habitación o en la parte de afuera de la casa, y muchas veces en vez de tener puerta tienen cortinas de tela.

En una conversación con una de las entrevistadas me contaba que debían hacer las casas “transportables” y, por ende, ni de cemento ni de otro material más sólido, porque circulaban rumores sobre la estabilidad de la posesión de las tierras. Los peligros que mencionaba eran que “alguien los eche, que se abra la autopista, que los retiren de la zona por los cables de alta tensión por ser dañinos”. Al respecto Dana nos decía “tengo que hacer algo que pueda levantar rápido”. Lo que parece un modo bastante coherente de abordar la inestabilidad producto de la situación irregular de la posesión de la tierra. Sin embargo, estas percepciones sobre los posibles riesgos no se visualizaron de modo uniforme en el resto de las mujeres, e incluso, quien realizaba este comentario posee una vivienda bastante “sólida” cuyo piso es de cerámicos que el marido pudo recolectar de sobras de construcciones.

Según lo obtenido a partir de los planes sociales que forman el sustento de la mayoría de las mujeres, es que algunas pudieron ir ampliando o modificando sus casas. Por ejemplo a raíz de la inundación ocurrida en la ciudad de La Plata en el mes de abril del 2013, la Presidenta Fernández de Kirchner otorgó un plus de dinero a las beneficiarias de la Asignación Universal por Hijo. Con este incremento Tati, Zulma y su hija Cata compraron ladrillos para comenzar a armar algunas paredes del hogar.

Son notorias las múltiples transformaciones que se dan en plazos cortos: ampliación de casas, mejoramiento de instalaciones, apertura de proveedurías, templos.

La distribución de las viviendas suele ser similar: habitualmente se ingresa por una primera habitación que funciona como espacio común o de “estar”; es usual encontrar —en este primer espacio— muebles de cocina (algún aparador) y, si hay, mesa, o sillón, o el artefacto cocina. Luego generalmente las viviendas continúan con habitaciones destinadas al descanso, la cantidad depende del tamaño de la vivienda y, como anticipé, el baño se encuentra o fuera de la casa, o si está en el interior se encuentra hacia el fondo de la distribución del hogar (o sea lo más alejado de la entrada).

Las viviendas en general disponen de una o más habitaciones, delimitadas por paredes construidas con listones de maderas que no suelen aislar el sonido ni la vista. Las

habitaciones que se dedican al descanso suelen estar destinadas una para los adultos y otra para todos los niños, en los casos en que hay dos habitaciones. No hay un espacio que sea la cocina-comedor propiamente dicha, es decir, un lugar con mesa y sillas, mesada y espacio para lavado de utensilios de cocina, sino que está la primera habitación que tiene alguno de esos elementos que a simple vista parecieran “desarticulados”. Es común no tener el artefacto de cocina, lo que implica ingeniárselas para cocinar. Por caso Tati cocina armando una pequeña fogata y cuando llueve recurre a la cocina de algún familiar, aunque estas condiciones varían ya que en una época había conseguido que alguien le preste una. Asimismo, distintos elementos de cocina circulan entre familiares y allegados, se intercambian hornos eléctricos, se prestan freidoras, cucharas y también alimentos.

Muchas familias entonces prenden fuego para comer o para calefaccionarse, Zulma tiene un bracero que confeccionó con el marido a partir de una yanta. Esta forma de calefacción genera frecuentes incidentes, por lo cual las quemaduras son muy usuales en los niños y en quienes manipulan el fuego, lo que genera marcas sobre la piel: Zulma tiene una cicatriz debajo de un ojo a causa de una quemadura de niña, esto le provoca tener el ojo más abierto de lo normal y, por ende, un molesto y constante lagrimeo, así como la mayoría de los niños tienen marcas de quemaduras. La elección de los modos de cocción y calefacción no sólo están vinculados con las dificultades de comprar una cocina a gas, sino que también el precio de la garrafa excede sus presupuestos. Por eso los utensilios eléctricos son preferidos para cocinar.

Las casas suelen tener techos bajos, no poseen gran cantidad de ventanas, y la distribución de la luz natural interna de las casas es deficitaria, muchas veces se requiere de luz artificial en pleno día, lo que no implica un gasto porque las conexiones son ilegales. Y, por más que parezca una obviedad, las paredes no suelen estar revocadas ni pintadas, aunque sí son adornadas con fotos familiares, imágenes religiosas y pequeños cuadros.

Al respecto, en una oportunidad, le señalo a Zulma que tiene dentro de su casa gran cantidad de flores artificiales y Tati comenta que a su marido no le gustan las flores porque dice que son de muertos, entonces Zulma responde “a mí que me importa lo que diga mi marido, mi mamá siempre decía que una casa sin colores es una tapera” (Nota de campo, 24 de Mayo del 2013) entonces me señala que ella coloca las plantas arriba de la mesa, donde en esa oportunidad, estaba amasando. Un comentario que ejemplifica las prácticas en

relación a la estética y el embellecimiento vinculado con sus viviendas: un acto estético, de decoración hace la diferencia entre una casa y una tapera. De este modo inscribe su vivienda de acuerdo con las pretensiones formales de hogar. Esa misma distinción también es aplicable a los cuidados estéticos: una pulsera, un collar, puede producir una diferencia entre alguien “coqueta” y alguien “dejada”.

La mayoría de las casas visitadas tenían un televisor, algunas DVD y equipo de música, y algunas tenían lavarropas semiautomáticos. Los electrodomésticos son importantes para ellas, y también están asociados con una “casa bien”.

Como anticipamos, las precarias instalaciones generan frecuentes incidentes. Por ejemplo, las endebles instalaciones eléctricas desencadenaron el incendio de una vivienda y, por contagio del fuego, de la vivienda contigua, la de Laura. Esto provocó la pérdida total de todas sus pertenencias.

Le pregunto cómo había sido, y lo que pasó es que la estufa eléctrica entró en corto y se quemó todo. La miro a Macu, la hija de Laura, (pensando que las heridas podían ser de ese incidente) y tiene el pecho lastimado y la pera también, “me quemé con agua” me dice. Laura me cuenta que perdieron todo, pero cuando le pregunto si eso se lo dieron los de un techo para mi país (ahora tiene la estructura para armar una casa de madera) me dijo que no, que lo gestionó ella “yo trabajo en política, si no me lo daban los mataba” (Nota de campo, 18 de abril del 2013).

En este sentido las organizaciones políticas se hacen presentes en el barrio, y cada una de las mujeres obtiene diferentes beneficios según la red a la que pertenecen.

Interior–exterior y la intimidad

El tipo de materiales con los que son construidas las casas no permiten un eficaz aislamiento del exterior, por eso interior-exterior suele también ser una división difusa. Esto provoca, entre otras cosas, una gran exposición al clima. Los días de lluvia suelen mojarse los interiores, los días de frío la insuficiente aislación y calefacción provocan temperaturas bajas en el interior de los hogares, y los días de calor, por los techos de chapa, se produce un “efecto invernadero” y un calor agobiante.

Este débil aislamiento de las viviendas con el exterior, conlleva una constante preocupación de las mujeres por mantener la casa limpia, y una queja reiterada de que siempre se llena de tierra. En correlación con ello la limpieza del hogar es casi diaria, cuando no diaria, y el

trabajo de limpieza es arduo (no es lo mismo limpiar un piso de cerámicos que uno de tierra o cemento) ya que requiere uso de fuerza y cierta destreza.

Como anteriormente describimos, el modo en que están distribuidas las casas en el espacio (todas con la entrada orientada hacia la cancha), la utilización de alambrados para delimitar los terrenos, las construcciones con materiales que no aíslan, hace que pueda observarse y escucharse lo que sucede en el interior de las casas y, por ende, que las nociones sobre la intimidad y la privacidad estén afectadas por la espacialidad, y viceversa. Como nos cuenta Dana en la entrevista: “acá yo abro el ventanal y te chusmeo todo” (Entrevista Dana e Irma, 26 de septiembre del 2012).

En este sentido, los límites entre lo público y lo privado no están tan fuertemente delimitados –o no están delimitados del mismo modo- como en otras zonas de la ciudad. Incluso si se suma a la argumentación el hecho de que las tierras sobre las que se desarrolló el barrio son tierras fiscales, de las cuáles todavía hoy no obtienen su escritura, lo que indica una particular relación con el régimen de propiedad y conduce a la formación de normas locales sobre como apropiarse de las tierras o de su compra-venta.

La circulación de las personas por los distintos hogares resulta cotidiana, no solamente con el motivo de compañía o visita, sino que pueden aparecer espontáneamente en la puerta de entrada de la vivienda para ofrecer (vender alimentos puede ser un motivo) o pedir alguna cosa; los niños circulan de casa en casa sin pedir permiso. La entrada y salida de los hogares se realiza sin tantos procedimientos como se requiere en la zona del centro de la ciudad o en las zonas con hogares con otra infraestructura. Por ejemplo, las casas no tienen timbre, por lo cual o se aplaude para llamar a la persona en el interior del hogar, o se la llama por su nombre, o se entra directamente. Sin embargo, estas lógicas hacen pie en el mutuo conocimiento (red de relaciones), la personalización de los vínculos y en el modo en que se entablan: las personas que habitan el barrio se conocen entre sí y mantienen lazos con diferentes grados de cercanía, lo que les permite circular con protocolos menos estrictos según la red en la que se esté inserto (red de familiares, red de amistades, etc.), que, como anteriormente se expuso, excluye a quienes no pertenecen al barrio o entran dentro del mote de “los paraguayos”.

En esta dirección, no es en vano pensar la relación que se da entre el espacio, las formas de circulación y las nociones que se tienen sobre lo público, lo privado y la intimidad. Estas

concepciones tienen un correlato con el manejo del cuerpo por los diferentes lugares, el modo en que se transita, y también con el modo en que se vinculan los vecinos/familiares del barrio. La intimidad no es tan recelosamente guardada o hay que hacer esfuerzos mayores para que así sea. Las prácticas íntimas, correspondientes a lo que Elías (1993a) menciona como propias del *proceso civilizatorio*⁴², como la sexualidad, la higiene personal, o el ir al baño, no se desarrollan en espacios herméticos y aislados. Se comparte el cuarto, cuando no la cama con los hijos; los baños no poseen puertas, como tampoco las habitaciones, las paredes conforman separaciones permeables. Esto también contribuye a otras formas de comprender lo público y lo privado, donde las distinciones son más difusas, o cuentan con otros elementos para realizar dicha diferenciación que se anudan –los elementos- según circunstancias específicas. Así, una persona ajena al barrio no dispone de la misma flexibilidad para ingresar o salir de las viviendas que una que pertenece al círculo de conocidos.

En el trabajo de Urresti y Cecconi (2007) se realiza una descripción e historización de los *territorios subalternos* ocupados por sectores populares de la ciudad de Buenos Aires. Se describen los barrios obreros y marginales como lugares donde “todo es masivo, precario, abigarrado y a la vista. Las viviendas están muy cerca una de las otras y los materiales con que están hechas no permiten la protección mínima del medio ambiente ni mucho menos su privacidad” (p.43). Aunque esto nos muestra que ciertas características son compartidas, el tratamiento con que se realiza el tema de la privacidad es donde se discrepa. Los autores concuerdan en que “una familia sin espacio, hacinada en una vivienda de mala calidad (...), no se desarrolla en condiciones aceptables para una vida tranquila y sin sobresaltos, amén de las posibilidades de intimidad menguadas para sus componentes, obligados a gestionar su privacidad en condiciones hostiles” (p.55). Si bien no estamos en condiciones de afirmar lo contrario, es interesante reformular estos supuestos a la luz de las charlas que

⁴²Como narra Elías (1993a), el *proceso civilizatorio* implicó la internalización de las normas y el control sobre las propias emociones. En este sentido, surge lo que el autor denomina como el dominio de las emociones espontáneas, la contención de los afectos, la ampliación de la reflexión más allá del estricto presente. Lo que supuso un cambio en las costumbres y en las prácticas en relación al cuerpo, como por ejemplo el autodominio y la incorporación de diversas normas cotidianas, formas de comer, de vestir, pautas de interacción. Las necesidades humanas pasan poco a poco a realizarse entre “los bastidores de la vida social” y se carga de sentimientos de vergüenza. Específicamente es lo que Elías denomina como el “acortesanamiento creciente de la clase superior” (cuyo proceso lo ubica a partir de XVI).

mantuvimos con las mujeres del barrio, y comprender la privacidad/intimidad desde los parámetros de las personas que habitan esos espacios, y no desde parámetros supuestos con anterioridad; por ejemplo, no se debería suponer de antemano que la privacidad y la intimidad, en términos de actividades que se realizan en espacios cerrados a otros, serán valoradas positivamente en todos los contextos.

La gestión de la intimidad cobra características específicas en estos lugares, donde, como expusimos anteriormente, las distinciones materiales entre lo público y lo privado son más difusas, donde las viviendas poseen una distribución de los espacios que no favorece el aislamiento. Cuando preguntaba por las necesidades de intimidad era común que no me entendieran lo que les preguntaba, más allá de la probable mala formulación de la pregunta, me encontraba repreguntando por aquellas actividades que se hacían sin que otros las vieran, o que debían hacerse en momentos de soledad.

En general las mujeres asociaron la intimidad con la soledad y en su mayoría respondieron que no les gustaba estar solas, lo que pone de manifiesto cierta dependencia de la compañía de otro.

E: ¿Y qué cosas se tienen que hacer en privado?

R: ¿cómo en privado?

E: íntimas, algo íntimo.

R: no entiendo la pregunta.

E: cuando uno está solo...

R: ¿cómo que tiene que hacer?

E: claro, sería qué cosas no se deben hacer a la vista de todos, en público. Por ejemplo a mí el otro día, yo tomo pastillas anticonceptivas, y estaba comiendo con unos amigos y me retaron porque me tomé una pastilla adelante de todos, y me dijeron que no tenía que tomar la pastilla delante de todos. A mí me pareció una pelotudez.

R: y sí.

E: y sí, les dije que era una pelotudez que me dijeran eso. Pero bueno para ellos era algo que se tenía que hacer de forma privada.

R:.....

(Entran Tati y la hermana de Rocío, Yohana)

E: le estaba haciendo la misma entrevista que a vos ¿te acordás?

T: ya me preguntaste a mí...

E: pero esta no, así que se la hago a las tres: ¿qué cosas para ustedes se deben hacer en privado, de forma íntima?

T: bañarse. [Lo dice rápido y en forma de chiste, se ríe]

Zulma que está haciendo otras cosas pero escuchando la conversación la reta a Tati.

T: ¿qué? ¡eso se hace en privado!

Silencio. (Entrevista a Rocío y Yohana, 27 de agosto del 2013)

E: ¿acá cómo es la intimidad? ¿Necesitan intimidad... estar en algún momento solas o no?

D: ¿cómo solas? (la pregunta no la entienden)

E: claro solas, en un momento íntimo.

D: no, ¡yo estoy todo el día con ella! (risas)

I: yo a veces me encierro en mi casa, pero no me gusta.

D: a mí no me gusta estar sola, a mí me agarra como ataque, como que me siento mal, necesito estar con alguien, como que me siento sola.

I: yo a veces sí, a veces me quedo sola.

D: si no está ella me voy a la casa de la Male, o me voy a la casa de la Claudia, no puedo estar sola, o me pongo a hacer algo.

I: capaz de la única forma que tenés para estar íntimamente sola es encerrándote, creo que es la única forma. (Entrevista a Dana e Irma, 26 de septiembre del 2012)

E: ¿Cuál es un espacio íntimo para vos? ¿Tenés algún momento de intimidad?

T: ¿sola? No...

E: ¿siempre estás acompañada?

T: sí, siempre estoy con éstos (por los hijos).

E: por ahí hay gente que le gusta estar siempre acompañada y por ahí hay otra que no.

T: a mí no me gusta estar sola, tengo miedo, fobia a estar sola.

E: ¿sí?

T: si Javi [marido] llega tarde yo le digo mami me voy a dormir con ellos. A mí no me gusta estar sola, le tengo fobia. Siempre tengo que estar con alguien, si es grande mejor.

E: pero ¿porque te da miedo?

T: miedo a estar sola.

E: pero ¿a que te pase algo?

T: no, no, no. No sé, me agarra como fobia. Estoy haciendo algo y no hay nadie me voy yo. Me voy si estoy sola, no me quedo, no me gusta estar sola. No sé por qué me da miedo estar sola, capaz me pasó algo cuando era chiquita, porque desde que soy chiquita soy así.

E: ¿Desde chiquita no te gusta....?

T: no sé por qué, no me gusta... me da miedo

E: ¿Miedo?

T: sí, ¿Vos no tenés miedos?

E: sí. Estar solo por ahí es más aburrido...

T: ¡sí! ¿Qué mierda hacés sola? ¡nada podés hacer sola! Tomar mate no podés...

E: sí, ¡yo tomo mate sola!

T: a mí no me gusta tomar mate sola, para tomar mate sola toma té.

E: a mí me gusta tomar mate sola...

T: lo peor para mí que hay es estar sola (Entrevista a Tati, 14 de marzo del 2013).

E: para vos acá ¿existe intimidad? ¿Es posible hacer cosas en la intimidad?

S: no tengo tiempo casi para estar sola, porque siempre estoy rodeada de gente que me visita, igual ¡no me gusta estar sola!

E: ¿no? ¿Por qué?

S: por ahí sí tengo mi tiempo de estar sola, pero es para dedicarle tiempo para cosas que hago, que son mías, personales por ejemplo. Después no, porque viene mi hermana, viene mi mamá... [interrupción, la sobrina le pide algo]. Pero no, no estoy casi nunca sola, sola ¿sola? ¿De adultos o niños te referís?

E: en general...

S: no, casi nunca estoy sola (risas). Compartir otras cosas está bueno también ¿viste? A mí me gusta vivir el día a día. Yo vivo el día a día.

E: ¿cómo?

S: así, disfruto de cada cosa que hago, disfruto del día, sin pensar en mañana porque no sé si voy a estar mañana, entonces hago todo lo que quiero hacer en el día de hoy, me ¿entendés? Quiero ir a tal lado y voy a ir hoy, no voy a ir mañana, así ponele. Cosas así. Y disfruto cada cosa que hago, con cada persona que estoy la disfruto. En el día que estoy. [La entrevistada hace referencia a que si quiere ir a visitar a alguien por qué esperar a otro día]. (Entrevista a Silvia, 24 de septiembre 2013)

El proceso de individualización descrito por Elías con gran elocuencia, explica cómo el mundo interior, la sensación de un adentro opuesto al mundo externo, se debe al proceso por el cual las reglas sociales (en un determinado momento del *proceso civilizatorio*) constituyen autoinhibiciones y cómo los impulsos son reprimidos y recluidos al espacio privado.

Esta privatización o este excluir de determinados ámbitos de la vida del trato social de las personas y el redescubrimiento de estos ámbitos de la vida con temores engendrados por la sociedad, como los sentimientos de vergüenza y de embarazo lo que mantiene en el individuo la sensación de que él es 'interiormente' (1990, p. 43-44).

Esta interioridad, como explicita el autor, se construye en contraposición al ser externo. Primero está uno y luego los otros: "al individuo que se encuentra en esta situación muchas veces le parece como si su verdadero yo (...), estuviera preso en un calabozo, en algo extraño y exterior llamado sociedad" (p.47). Es decir, esta contraposición que es producto de una determinada configuración histórica, produce el mundo de lo íntimo como aquello que debe quedar recluido de la vista de los otros. Elías no describe este proceso como algo ajeno a los contextos históricos, por ende, explicita su variabilidad no sólo generacional si no también según la posición social.

Estos fragmentos de entrevistas, sumadas a las observaciones anteriores, me han llevado a reflexionar acerca de cómo el mundo interior (el individuo) y exterior (la sociedad) no se vivencian como una contradicción tan fuertemente marcada⁴³, si no, a la inversa, existe una

⁴³ Probablemente también, como veremos más adelante, porque el mundo interior es extendido no sólo al individuo sino también a las personas con las que se comparte la vida cotidiana. A este respecto, y como telón de fondo, estamos haciendo referencia a lo que Duarte (2004) ya expresó en relación a sus estudios sobre la categoría de persona en los sectores populares. Para el autor la oposición entre las cosmovisiones de las "clases medias y superiores" y de las "clases populares" se basa en el criterio clasificatorio de la presencia hegemónica de la ideología del "individualismo". Los sectores populares construyen categorías propias a

fuerte necesidad de compañía, de la presencia del otro: se es cuando se está con otros porque solo “no se puede hacer nada”. Por otra parte, si como explicita Le Breton (1990) el cuerpo es el centro del proceso de conformación del individuo moderno, en el sentido de que los límites del uno lo constituye nuestro cuerpo (la unidad es el cuerpo, el límite del individuo es el de su cuerpo), este modo de estar siempre en compañía y de temor a la soledad también abre a pensar sobre qué percepciones tienen de su cuerpo en tanto que límite de lo individual, y de modo coextensivo sobre la intimidad y las relaciones que se establecen con el cuerpo de los otros.

Los hijos son criados por tías, abuelas y vecinas, por ejemplo una de las hijas de Tati vive con su madre y hermana, una nieta de Zulma vive con ella porque su madre (que también vive en el barrio) no la reconoce. También los niños más pequeños son amamantados indistintamente por quien esté, en su momento, a cargo del cuidado. Así como se tiene permiso para pegarle al hijo de otra. Por otra parte hay una regulación de la conducta e imposición de las normas entre las familias, que también interceden en conflictos intrafamiliares. A su vez, como veremos en el capítulo 6, esta distinción entre el exterior y el interior fundamenta la preocupación por el cuidado de la apariencia: “ser crotá” es quien no se viste apropiadamente para “salir”, donde “salir”, principalmente, es salir del barrio. Esto nos permite pensar que la individualidad es construida a partir de parámetros que se sostienen sobre lo común, los vínculos entablados en el ámbito local, donde la cercanía física es la que posibilita esta red de relaciones. En continuidad con esto, entendemos que aquellas prácticas que deben ser restringidas al ámbito privado no revistan de una clausura que en otros sectores sociales sería apremiante. Cabe preguntarse si porque en realidad la intimidad es entendida no sólo como aquello que se realiza por fuera de la vista de los otros, lo que permite desarrollar la individualidad (“el mundo interior”) sino, por el contrario, como un contacto permanente con aquellas personas de confianza con las cuales se comparten muchas cosas; de allí que no cualquiera pueda acceder a los círculos de confianza, y estos círculos recaigan sobre todo en relaciones familiares que incluso pueden dibujarse espacialmente por las zonas habitadas.

partir del cual entender al otro, que se concibe a partir de una concepción holista y jerárquica de la persona y del mundo.

Al respecto Silvia me contaba que desde que se mudó sabía que su vecina escuchaba todo lo que hacía para después hablar mal de ella, y muchas de las mujeres se quejan del “chusmerío” del barrio. En este sentido, el sentirse en intimidad no sería coextensivo a la presencia de todos los habitantes del barrio, sino que implicaría a aquellos con los que se quiere compartir: la familia que, tensionando un poco la interpretación, se puede decir que recubre, en parte, ese mundo interior que se contrapone a lo externo.

Asimismo hay cosas que son “personales”, que se pueden hacer en soledad, y que generalmente están relacionadas con el tiempo que se le puede dedicar al cuidado del cuerpo de uno como ponerse cremas, depilarse, o bañarse.

Por otra parte, la exposición permanente que implica tanto la espacialidad como estos lazos, para algunas puede resultar agobiante:

I: a mí me gusta salir al centro, salir del barrio (...).

I: yo soy un desastre, como que prefiero estar lejos del barrio.

D: ¡hacés las cagadas afuera! (se refiere a tener vínculos amorosos con otros chicos que no sea su marido)

I: ¡claro! Eso está bueno porque nadie ve ¿Viste? yo me mando las cosas...risas.

No, pero me gusta porque salir, estás toda la semana y los fines de semana... (Entrevista a Dana e Irma, 26 de septiembre del 2012).

Esta misma entrevistada era la que nos decía que para estar “íntimamente sola” había que encerrarse.

Entonces puede problematizarse la cuestión de la privacidad/intimidad desde dos aristas: por un lado podemos sugerir que existe una forma de comprenderla donde el umbral entre la esfera pública y la esfera privada es más difuso, y presenta características particulares. Lo que también se vislumbra en la exposición con la que se realizan determinadas prácticas que en otros sectores serían comprendidas como privadas: por ejemplo no han sido pocas las veces en que he visto que una madre zamarreaba a sus hijos en el centro de la canchita, o que se los retaba “en público” con un contenido alto de palabras sexuales, o el simple acto de colgar la ropa sobre la canchita, o, como se dijo, la diferenciación del uso de ropa⁴⁴. Esto enlaza o la extensión de lo público al interior doméstico, o a la inversa, el sentimiento de propiedad sobre lo común (lo público –delimitado por ellas- es lo privado).

Por otro lado, se debe reflexionar sobre una pluralidad de estrategias que se ponen en acción para salvaguardar algo que no se puede ver o escuchar: la separación por medio de

⁴⁴ La ropa de entrecasa se usa en el barrio, y las mujeres se cambian y arreglan para “ir al centro” o “ir a buscar a los hijos”, es decir para salir del barrio.

telas de las “habitaciones” del hogar; si se posee baño la colocación del mismo en la parte de atrás de la vivienda (opuesta a la entrada); las prácticas sexuales “silenciosas” si se comparte la cama con los hijo; si hay posibilidades la construcción de habitaciones para los hijos, lo que da cuenta de cierta intencionalidad de preservar de los otros algunas cosas, es decir, de pertenencia a un “orden oculto”⁴⁵ (Elias, 1990, p.27).

Por último, es en función de estos aspectos que considero que existe una regulación local del cuerpo, es decir pautas que se establecen de formas tácitas y explícitas sobre la vinculación con el propio cuerpo y el cuerpo de los otros. Esta regulación actúa en forma de prejuicios y estigmas donde la mirada del otro tiene fuerte peso, reproduciendo una normatividad sobre lo que se puede y no se puede ver, las partes del cuerpo que se pueden exhibir, los límites en relación del cuerpo del otro.

Sentidos sobre el barrio, el riesgo ambiental y la salud.

En términos de inseguridad como delito urbano (Kessler, 2009) ninguna de las mujeres consideró al barrio como peligroso. Sí en algunas oportunidades han mencionado una época donde jóvenes robaban, o los grupos que ellas mencionan como “bolivianos y paraguayos” suelen levantar sospechas (sobre el modo en que sustentan sus vidas), pero no han sido identificados como una amenaza para ellas. Por el contrario, consideran al barrio como un lugar para educar a sus hijos, donde se aprecian los lazos gestados entre los vecinos, y sobre todo que es un barrio de familias: “si un barrio lindo, porque somos todas familias y no hay mucho quilombo, hay mucha familia” (Entrevista a Dana e Irma, Dana).

Incluso la Chiqui nos comenta que prefiere “el ruido de los chicos que el del tráfico” (Nota de campo, 18 de abril del 2013). Porque la Chiqui vive sobre la cancha, entonces escucha permanentemente a los chicos jugando allí. Incluso la falta de asfalto y planificación de las calles se transforma en un valor positivo para ella, porque no permite que circulen autos, y así se evitan los ruidos molestos. Aquí se pone en juego una reapropiación positiva de lo que muchas veces resulta motivo de segregación.

Los riesgos percibidos se asocian con riesgos ambientales, es decir, con la contaminación. Y se los percibe como riesgos precisamente porque afectan al cuerpo. En este sentido,

⁴⁵ El autor explicita que la organización social implica un orden oculto que subyace al “barullo humano”, por ejemplo, cada persona tiene “una mesa a la que se sienta para comer, una cama en la que duerme...” (Elias, 1993a, p.27)

encontramos ciertos puntos de acuerdo con respecto a la descripción que los vecinos de *Villa Inflamable* realizan sobre su hábitat (Auyero y Swistun, 2006) no sólo en lo que se describen como peligroso (dispersión de basura, humo, el agua, etc.) sino también en la noción de que el espacio tiene efectos directos sobre el cuerpo como el daño a la salud.

En el barrio se menciona como “malo” o “contaminado” o fuente de peligro el agua. Suelen compararla con la de otros lugares donde han vivido y la describen, aunque de manera contradictoria, algunas con más cloro (lo que daña por ejemplo el pelo y la piel), otras con poco cloro, por lo cual “no limpia”, otras con bacterias y que produce diarreas, etc. Sin embargo la mayoría consumía el agua corriente, hasta la época de las inundaciones donde el agua empeoró notablemente.

Más allá de los sentidos diferentes que se tienen sobre el agua, resulta un alto factor de riesgo ya que a partir de estudios realizados por la Facultad de Ciencias Exactas, se encontró en el agua un alto contenido de bacterias que superaba el límite aconsejable de nitrato.

Los cables de alta tensión que van continuos a las vías del tren también son detectados como peligrosos.

Me cuenta que su tía Silvia que vive en la casa que tiene el cartel de “se vende” tiene problemas de salud, que ya la operaron de la nariz y que esos problemas se relacionan con esos cables que pasan por arriba de la casa. Le pregunto por qué y ella me dice que todos los de ese lado tienen problemas, y comienza a señalar: esa de tal cosa, Dana de los riñones, tal de esa otra cosa, así me nombra varias situaciones similares. Me dice que los médicos dijeron que los cables esos hacen mal, y que encima la hermana tiene el poste de luz que está en su casa, por eso la va a vender (Nota de campo, 14 de marzo del 2013).

A propósito de esta nota de campo, su tía Silvia a fines de ese año se logró mudar y en la entrevista realizada a la misma me cuenta las notorias mejorías que había sentido. En la entrevista Silvia nos contaba que la médica de ella le decía que los cables empeoraban los síntomas. Y la mayoría del barrio sabe que son nocivos para la salud.

E: y de acá del barrio ¿hay algo que sea peligroso? Siempre me dicen que los cables hacen mal...

S: sí, los cables; pero la doctora me explicó, la última que fui a cardiología, la doctora me explicó, que es peligroso pero no para todo. Sí para el que tiene el cáncer despertado porque todo lo tenemos pero hay algunos que se les despierta y otros no.

E: ¿qué cáncer?

S: cáncer cualquier cáncer que tengas, para esas personas sí es riesgoso vivir debajo de las tensiones estas, los cables, porque yo vivía allá en frente antes, y yo

pregunte, ¿viste? porque yo a veces me sentía mal y todo eso, y más cuando había tormenta y había humedad...

E: ¿cómo te sentías?

S: me costaba respirar me dolía mucho el pecho ¿viste? Por la arritmia que tenía. Yo tenía arritmia y parecía como cuando había día de tormenta se me aceleraba, y me costaba respirar y no me sentía bien, y fui a la cardióloga de mi papá y me explicó todo y me dice “mirá no es muy riesgoso que estés ahí, eso es más riesgoso para las personas que tiene despertada algún cáncer, porque eso de ahí te lo consume, capaz que la persona puede durar, si no vive ahí puede durar 5 años, y estando ahí abajo 1 año”.

E: o sea que con tu enfermedad no tenía nada que ver...

S: nada que ver no, es para las personas que tienen cáncer despertado, que andan con tratamiento esas cosas ¿viste? Y yo te puedo asegurar que por mi suegra lo vi, mi suegra vivió muchos años... ella tenía cáncer en el estómago ¿viste? Pero ella vivía [en] otra zona para más adelante por donde está la parada.

E: sí.

S: más o menos por esa zona vivía, y vivía con tratamiento porque era presión, corazón, todo, pero con tratamiento ella andaba bien, va, andaba. Pero después se vino a mudar de esta zona para la punta, allá donde está el puente, ¿viste? Ahí mi suegra se consumió en un año, en menos de un año mi suegra se vino abajo mal, mal. Hasta que falleció, en menos de un año lo consumió (Entrevista a Silvia, 24 de septiembre 2013).

La contaminación sería un motivo por el cuál dejar la casa o en casos más extremos dejar el barrio. Una de las primeras habitantes, Zulma, tiene una fuerte percepción de la contaminación, y de los efectos que ésta tiene en los niños: siempre está produciendo una enfermedad nueva.

Le pregunto si volvía al Chaco de vez en cuando, y me dice que en estos años había vuelto un par de veces, le pregunto si le gustaba y me dice que sí, que le encantaba. Hasta que llega a decirme que ella viviría allá, porque “acá hay mucha contaminación y los chicos siempre aparecen con alguna enfermedad nueva”. No entiendo lo de enfermedad nueva y le vuelvo a preguntar, me dice que sí, que siempre los chicos están enfermos por el lugar, pero que ella había criado a muchos hijos que no conocían el hospital, pero que ahora se la pasaban en el hospital con broncoespasmos, que allá apenas una angina. Le pregunto cómo era y me dice que era campo y que era más natural nada de enfermedades, mientras que acá sí. Le pregunto qué era lo que estaba contaminado, si el agua o qué y me dice que sí, y que aparte todo el tiempo quemaban basura atrás del puente los de la municipalidad y eso hacía que se enfermen más, sumado a los cables que decían que eran malos para la salud. Le pregunto quiénes quemaban y me dice que la municipalidad que habían hablado con el encargado, que estos días no habían estado quemando porque había llovido pero que si no todo el tiempo había humo y que su nieto era asmático y un día tuvo que salir ahogado a respirar afuera pero había mucho humo. Así que le gustaría volver al Chaco porque allá era más “sano y natural” (Nota de campo, 24 de mayo del 2013).

En este fragmento se puede observar cómo para Zulma la salud está estrictamente vinculada al espacio habitado, incluso provocando enfermedades nuevas, y frecuentes visitas al hospital. En consecuencia, el barrio generaría una mayor vulnerabilidad, en contraposición al campo que es más “sano y natural”. Sin embargo, la percepción que Zulma tiene sobre la salud de los niños se contrapone con la percepción que tienen mujeres más jóvenes sobre la salud de sus hijos (básicamente de quienes Zulma habla considerando que tiene 32 nietos) lo que da cuenta de diferentes nociones de salud y enfermedad. Sobre esto ahondaremos más adelante en el capítulo 5.

Para finalizar, considero interesante recuperar el barrio como espacio donde se gestan lazos de solidaridad, y por ende, sirve como soporte para la integración social. Estos lazos tienen un correlato espacial: ya sea en las zonas por las que se circulan en “La Canchita”, lo que se comprende como fondo-no fondo, o el tránsito por la ciudad, para citar algunos ejemplos. Es “un territorio en el que se organiza el cuidado de la infancia, la vejez, o la enfermedad” (Merklen, 2005, p.137), donde la familia cumple un rol fundamental en la asistencia mutua. Se debe aclarar que por formas de solidaridad se hace referencia a “un sistema de intercambios y de participación estructurada por normas locales” (p.139) cuyas interrelaciones están signadas también por las jerarquías y conflictos locales. Esto último resulta crucial para entender las relaciones que se dan en “La Canchita”, ya que, por ejemplo, algunas familias no tenían intercambio con quienes éstas denominaban como “los paraguayos”, pero sí con personas provenientes de Paraguay, que formaban parte de su familia. Las jerarquías locales contribuyen a la construcción de cuerpos legítimos para el barrio, porque conforman las visiones legitimadas sobre cómo se debe ser, vestir, caminar, es decir, sobre cómo debe ser el cuerpo, que generará desigualdades en la obtención de beneficios brindados por las organizaciones sociales o en la utilización del espacio y, sobre todo, en la percepción que se construye sobre una misma en relación a lo que se puede y no hacer.

Los frecuentes intercambios de objetos, favores, información, entradas y salidas de las viviendas, generan esta zona difusa entre “lo mío y lo tuyo”, o donde lo mío puede ser

compartido. Empero no deseamos abonar los supuestos que piensan de forma épica al barrio, ajeno al conflicto.

Asimismo cuando se habla de déficit de integración como primera característica de los barrios populares⁴⁶ (Merklen, 2005), juzgo que habría que repensar dicho concepto a partir de las vivencias, expectativas y percepciones de las poblaciones que se suponen con un déficit de integración social.

Las características espaciales que presenta el barrio, que no son otra cosa que la materialización de las condiciones de vida, tienen una incidencia directa sobre los cuerpos y sobre los modos en que las mujeres lo van configurar en relación a los cuidados, la intimidad, la moda. Por ejemplo, en términos de riesgos para la salud el barrio les representa una amenaza en relación a la contaminación. Como describimos, el cuerpo se encuentra expuesto a las inclemencias del clima, a las viviendas y el tipo de construcción con sus carencias, y también a un conjunto de prácticas que se desarrollan a partir de estas condiciones de vida. La falta de recursos como las formas de calefacción, de cocción, de alumbrado provoca múltiples incidentes y marcas en los cuerpos. Sin embargo, esto no es vivenciado por las mujeres del barrio con dramatismo sino como algo que sucede como parte de la vida cotidiana. En este aspecto coincidimos en que se tiene una percepción del cuerpo como destino, un cierto fatalismo respecto del cuerpo: “en los sectores populares no ha arraigado esa concepción del cuerpo, que no es vivido como tan manipulable o maleable” (Margulis, 2007, p.91) que luego revisaremos en relación a la dicotomía ser- parecer.

La distinción centro-barrio opera también como un modo en que se articula una relación de oposición entre “las del barrio” y “las del centro”, distinción que tiene una raigambre espacial pero que simboliza cuerpos con diferentes orígenes sociales.

La disposición espacial, sumada al tipo de materiales utilizados y al modo en que son utilizados, la circulación de los vecinos, la exposición de algunas prácticas, suponen una puesta en juego de lo público y privado que no reproduce los modos hegemónicos de

⁴⁶ El autor contrapone esta característica negativa a otra “positiva” que se muestra en las formas de respuesta a ese déficit “dadas sobre todo por la capacidad de estructurar localmente la solidaridad y por la capacidad de hacer de un territorio un punto de apoyo para la acción colectiva y la movilización en el espacio público” (Merklen, 2005, p.166).

intimidad, lo que implica una lectura particular sobre el cuerpo en este contexto que desarrollaremos en los capítulos 6 y 7.

Capítulo 3

SER/ PARECER BLANQUITA. LA DIMENSIÓN RACIAL DEL CUERPO HEGEMÓNICO.

En este capítulo reconstruiremos la racialidad como principio de visión y división estructurante del cuerpo hegemónico, a partir del aspecto más frecuente que presentan los discursos de las mujeres del barrio: “ser blanquito”⁴⁷.

Pensamos la raza como un principio de clasificación y categorización social (Briones, 2002) que constituye al cuerpo hegemónico, porque sigue funcionando como criterio de distinción social, siendo el cuerpo el portador de los caracteres que se asocian a prejuicios positivos y negativos, marcas de *status* asociados con la raza. Es decir que el color de la tez (principal elemento en torno del cual se construyó la racialidad), lejos de ser un dato sin relevancia, sigue funcionando como criterio de segregación social⁴⁸. Aunque, como expuse en la tesina de grado (Aréchaga, 2010), se debe vincular con una apariencia general del cuerpo: no es sólo el color de la tez sino lo que ésta informa en un contexto con unas determinadas formas. En esta dirección, consideramos que la raza sigue siendo ordenadora de prácticas sociales que clasifica y enclasa a los cuerpos.

Observamos que aún hoy “ser blanco” se sigue asimilando con un signo de belleza, así como también en los espacios privilegiados de poder y prestigio el color de piel no blanco es un signo ausente del texto visual (Segato, 2007). Este resabio colonialista se manifiesta en una pluralidad de esferas (cuidados, higiene, estética, belleza, etc.) que designan una posición privilegiada dentro del espacio social.

De acuerdo con lo dicho, se puede percibir cómo la noción de *blanquito* está interconectada con la matriz cultural que pondera “lo blanco” como lo superior y, a la vez, cómo es incorporada esta visión hegemónica en el cotidiano de la vida en el barrio. Esto da sustento a prácticas de segregación social y espacial, estéticas y de cuidados corporales; y a sentidos

⁴⁷Cabe aclarar que no consideramos que sea exclusivo de este barrio el uso del término *blanquito*, sino que es compartido por otras investigaciones sobre sectores populares como se demuestra en el artículo “Carmen va al trabajo: códigos culturales en un barrio popular suburbano” de Margulis donde dice que la belleza de los niños es mejor “si son blanquitos” (Margulis 2007).

⁴⁸ En el trabajo que realicé sobre 427 publicidades de la revista VIVA (se seleccionaron aquellas que mostraran aunque sea alguna parte del cuerpo) sólo en 2 publicidades aparecía una persona de tez oscura. El resto eran personas de piel blanca (Aréchaga, 2013).

sobre la belleza y el gusto (que se articulan con otros principios de clasificación, como la distinción entre “las señoras” y “las pibas”, los parámetros estéticos construidos en el barrio, la oposición con “las del centro”, etc.)

Algunos autores han problematizado, para el caso de Argentina, las vinculaciones entre las clases sociales y los procesos de etnización y racialización, ejemplo de ello son Margulis (1999, 2007), Grimson (2000, 2009) y Blázquez (2011, 2008). Los aportes de Margulis (1999) resultan interesantes para problematizar la conexión entre las clases sociales y la racialidad, enlace que el autor denomina como *racialización de las relaciones de clase*: las manifestaciones discriminatorias que recaen sobre la población más pobre (vinculada a migraciones del interior y de países limítrofes)

tienen su origen en el proceso histórico de constitución de las diferenciaciones sociales que se organiza, desde un inicio, sobre bases raciales. Este proceso persevera a lo largo de siglos y hoy se sigue manifestando (...) en las clasificaciones sociales presentes en nuestra cultura (Margulis, 1999, p.38).

Esas clasificaciones atribuyen superioridad o inferioridad, valor o disvalor y legitimidad a atributos vinculados con un sector de la población, y también han cargado (y cargan) con rasgos negativos a otros sectores, que se identifican con no ser blancos. En suma:

las relaciones de clase entablan una dialéctica particular con las formas culturales e instalan códigos que reproducen y naturalizan las jerarquías, legitiman el lugar central del hombre blanco y proclaman, (...) el lugar subordinado del otro (...) cuya inferioridad se constata en la vida cotidiana a partir de pautas estéticas y morales (p.48).

En mi experiencia de campo, pude observar que la palabra nativa *blanquito* designa una multiplicidad de fenómenos, que pueden ser inteligibles a partir de desandar la matriz de poder que se vincula con la historia de América Latina, y la posición que ésta ocupó durante el proceso de colonización. Es decir, con lo que Anibal Quijano⁴⁹ (2000) denomina como *colonialidad del poder*.

En esta dirección, se presenta como necesario historizar de dónde proviene la conexión entre la valoración moral y la tez, el sentido de distinción que las mujeres ponen en juego, y esta forma de clasificación social referenciada en el cuerpo. Aquí los desarrollos teóricos

⁴⁹ Autor que inicia una línea de investigación sobre colonialidad/modernidad a la que adscriben una vasta cantidad de autores como Dussel, Mignolo, Walsh, Escobar, Castro-Gómez entre otros.

que problematizan la colonialidad e historizan la vinculación entre la raza y el poder cobran relevancia.

Como anticipamos, Aníbal Quijano denomina este entrelazamiento entre raza y poder como la *colonialidad del poder*⁵⁰, la cual tiene su origen en la expansión del capitalismo mundial, con la constitución de América Latina. A partir de ambos procesos se fue configurando “un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado modernidad” (Quijano, 2000, p.343).

La hegemonía eurocentrada contribuye a “naturalizar las experiencias, identidades y relaciones históricas de la colonialidad y de la distribución geo-cultural del poder capitalista mundial” (2000, p.343). Dicha naturalización del poder, y de las relaciones desiguales, ha sido posible bajo la puesta en práctica del concepto de raza que funcionó –al revés de lo que el sentido común ha sostenido- como un instrumento para biologizar la cultura (Segato 2010) y así perpetuar las relaciones desiguales.

El discurso racial se trata, además, de una perspectiva cognitiva producida por el “mundo eurocentrado” que naturaliza ese patrón de poder; por lo cual el eurocentrismo “no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía” (Quijano, 2000, p.343) y, por ende, de todos los colonizados.

La invención de la raza, para Quijano, es producto de las relaciones de dominación que han utilizado las diferencias fenotípicas para darle sustento (p.273). Así, el pensador habla de la raza no como un conjunto de población que comparte un banco genético común si no “como una especie particular de clase que emerge en el sistema clasificatorio impuesto por las mallas del poder y su óptica a partir de la experiencia colonial” (Segato, 2010, p.30).

Para Segato la productividad del concepto de raza propuesto por Quijano radica en que

no cae, entonces, en la emboscada de las definiciones sustantivas de raza, en términos de biología, de cultura o de sociedad (...). No se trata, para Quijano, ni de un pueblo, referido a una cultura común, ni de una población, en el sentido levi-traussiano de una agrupación con un banco genético identificable” (p.30).

⁵⁰ Quijano distingue la colonialidad del poder del colonialismo: el primero es la forma que cobra el poder a partir de la constitución de América y Europa, como un proceso de construcción de alteridades que continúan hoy. El segundo hace referencia al sistema político formal históricamente acotado.

A diferencia de esto, la raza es un constructo ideológico moderno, instrumento de dominación (Walsh, 2010).

Esta perspectiva implica volver a poner en discusión el concepto de raza y su actual productividad, así como también el abandono del término por parte de las ciencias sociales (olvido amparado en el descubrimiento de que las razas no tienen un correlato biológico). Proceso epistémico que compromete la revisión del concepto de clases sociales a la luz de la *colonialidad del poder*.

Para Segato (2010), quien retoma a Quijano, la raza es la marca en el cuerpo de la posición que se ocupó en la historia “porque el signo racial en el cuerpo mestizo es indicio de que se estuvo en una determinada posición en la historia y de que se pertenece a un paisaje” (2010, p. 26). La autora nos dice:

Solamente si comprendemos que la realidad a la que llamamos raza resulta de una selección cognitiva de rasgos que pasan a ser transformados en diacríticos para marcar grupos poblacionales y atribuirles un destino como parte de la jerarquía social y, muy especialmente, en las relaciones de producción, podremos dar cuenta de la franca movilidad propia de ese proceso siempre instrumental al poder en el desarrollo de su capacidad expoliadora. Por lo tanto, entender cuáles son los signos que se seleccionan, en cada contexto, para la definición de la no-europeidad, de la no-blancura, en el sentido estricto del no-poder, en una relación precisa de significante-significado, es la única forma de mantener la raza abierta a la historia, y retirarla de los nativismo fundamentalistas, esencialistas y anti-históricos (p.31).

En este sentido, de los signos que se seleccionan en cada contexto, es que nos interesó indagar cómo las mujeres del barrio construían y construyen en torno a la idea de “blanquito, blancón, o blanco” distintas distinciones que tienen raigambre en los discursos racistas⁵¹, y que son redescubiertas (las distinciones) en sentidos sobre la belleza o la higiene enlazados con el lugar de procedencia.

Retomando, Segato introduce una distinción frente al pensamiento de Quijano quien:

atribuye una fecha de nacimiento a las razas conocidas: por un lado, la invención del indio y del negro como los “otros” genéricos objeto de la dominación, y por otro, la invención del blanco europeo genérico y dominador (Quijano, 1991). El régimen colonial y racializador funda, así, para este autor, una colonialidad permanente y hasta hoy definitiva de las formas del ejercicio del poder, a remolque

⁵¹ Quijano define al racismo como: “la idea de que las diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de éstas con el resto del universo. Estas ideas han configurado profunda y duraderamente todo un complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas. Ese complejo es lo que conocemos como ‘racismo’”. (Quijano, 1992, p.2)

de la cual se generan el capitalismo y la modernidad, cuyos centros van a funcionar en Europa, pero son originarios de la conflagración entre los dos mundos (2010, p.33).

Mientras que para ella, la institución de las razas son siempre abiertas y cambiantes, rescatando la dimensión histórica de la colonialidad de las relaciones de poder y, en consecuencia, el permanente proceso de transformación (que produce cambios en relación con “el momento fundante” de la institución de las razas durante la colonización). Considero que este modo de abordar la problemática permite escapar de definiciones esencialistas vinculadas a la biología o rasgos fenotípicos, porque se trata más bien de describir una posición de poder⁵². De aquí, también, la importancia de comprender contextualizadamente en qué formas operan las relaciones jerárquicas apoyadas en los fenotipos y vinculadas con las estructuras de poder organizadas geopolíticamente. Y, a su vez, la posibilidad de pensar bajo la narrativa de la raza dimensiones que a primera vista no serían leídas a partir de tal núcleo problemático.

La racialización de las relaciones de poder fue y sigue siendo la contracara de la referencia legitimadora del carácter eurocentrado del patrón del poder, es decir, su colonialidad (Quijano, 2000); lo que conforma un sistema de clasificación social que atribuye características y valores a los cuerpos, transformando ciertos elementos en signos raciales. Entonces:

Si en verdad aceptamos que la raza no es una realidad biológica ni una categoría sociológica, sino una lectura históricamente informada de una multiplicidad de signos, en parte biológicos, en parte derivados del arraigo de los sujetos en paisajes atravesados por una historia, debemos aceptar, ineludiblemente, la variabilidad de la lectura racial, es decir, el carácter variable de los trazos que constituyen “raza” a medida que mudamos de contexto. Y ese es un fenómeno netamente constatable (Segato, 2010, p.32).

⁵² Este tipo de definiciones abonan las problematizaciones de las condiciones sociales no sólo en términos de clases sino también de raza, y ayudan a complejizar los estudios sobre los sectores populares, ya que muchas veces se aíslan las condiciones sociales de las raciales, como si unas no tuvieran que ver con las otras. Asimismo al entenderse la raza como una posición de poder que es visible en los cuerpos, permite comprender la des-racialización de los afro-americanos y la racialización de los sectores populares, como plantea Blázquez (2008), como procesos que se encuentran conectados siendo parte de una misma historia. Es decir, por más que se hable de “negros de alma” y se dice “negro” a alguien de tez clara, esto no implica, como sí sugiere el autor, que raza se convierta solamente en una categoría moral y estética (Blázquez, 2008:13).

Breve recorrido histórico de la formación de las razas

Tomando la perspectiva presentada por el grupo de modernidad/colonialidad, el proceso de racialización tuvo diferentes momentos (en el sentido de que raza no siempre significó lo mismo, es decir, no siempre designó el mismo grupo social), los cuales, como expusimos, pueden localizarse en la conquista de América y la clasificación dominantes/superiores europeos, dominados/inferiores no europeos⁵³.

Al respecto Quijano indica que con la formación de América, se instala la idea de raza en la distinción entre vencedores y vencidos, europeos y originarios. Esta primera distinción radicaba en el debate acerca del carácter de los aborígenes. Básicamente se discutía si estos tenían o no naturaleza humano, cuya conclusión fue positiva. Esto estableció una gradación donde los “indios” quedaban más próximos a la naturaleza. En este momento raza no se identificaba con un color de tez.

Desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o aun nivel "inferior". De otra parte, la idea de que las diferencias culturales están asociadas a tales desigualdades biológicas (Quijano, 1992, p.32).

Incluso el autor indica diferencias relevantes en relación al proceso de colonización de lo que denomina britanoamérica⁵⁴, referenciando la raza como un invento específico de la colonización iberoamericana.

Es un siglo después, con la expansión de los esclavos en las Américas, según Walsh (2010), que las diferencias fenotípicas fueron usadas como expresión de diferencias “raciales”: así el color de piel, del cabello y de los ojos fueron los indicios más claros utilizados para esta

⁵³ Al respecto Segato (2010) dice: “es precisamente en el seno de la implantación de la relación colonial que, para este autor, se establecen las jerarquías raciales (...) Es en ese momento y de esa forma que se inventa, según Quijano (1992), la maniobra de biologización de la cultura que luego pasó a llamarse “raza”. (...). Entonces, si la invención de “raza”, como instrumento para biologizar culturas, ocurre en ese contexto de la conquista del sur de la península ibérica y, más tarde, de los territorios de ultramar, por un conjunto de pueblos que, por obra de ese mismo gesto, se irán constituyendo como ‘España’ y, a continuación, como ‘Europa’, la racialización de contingentes humanos particulares no se fija ahí y continúa móvil, como afirmé, a través de los flujos históricos, hasta hoy” (Segato, 2010, p.32). Asimismo, existen discusiones sobre el concepto de raza y etnia para lo que se puede consultar a Quijano (1992) “Raza, etnia y nación”.

⁵⁴ “Cuando los ingleses llegan a Norte América a comienzos del siglo XVII, lo que encuentran son ‘naciones’ entre las poblaciones aborígenes de ese territorio. Y durante la mayor parte del período colonial establecieron con ellas relaciones inter-‘naciones’, aunque no del mismo nivel que entre las europeas: comerciaron con las ‘naciones’ indias; hicieron pactos con ellas; y las hicieron sus aliadas en las guerras inter-europeas (ingleses, franceses y holandeses) por la hegemonía en esos territorios. El exterminio masivo de esas poblaciones es posterior a la Independencia o Revolución Americana.” (Quijano 1992, p.5).

clasificación que se hizo expansiva a indios, mestizos, “haciendo consolidar y naturalizar un sistema de clasificación y superioridad racial enraizado no propiamente en las diferencias fenotípicas, sino en las facultades humanas: ser, saber, razón, humanidad” (Walsh, 2010, p.99).⁵⁵

Como explicita Quijano (2000) el color de la piel no fue el único fundamento del discurso colonialista, sino que alrededor de los siglos XIX y XX fueron tomados otros rasgos como la forma de la cara, tamaño del cráneo, etc. Sin embargo, el color de la piel fue la marca más significativa que constituye y constituyó la distinción racial, “de ese modo, se adjudicó a los dominadores/superiores europeos el atributo de raza blanca y a todos los dominados/inferiores no-europeos el atributo de razas de color” (2000, p.374). La gradación en las tonalidades de la piel fue, asimismo, una gradación correspondiente con la clasificación racial equivalente a la superioridad e inferioridad en la escala valorativa eurocéntrica.

A esta temporalidad Segato (2010, 2007) agrega que en un primer momento, durante el período colonial, existieron aspectos que estuvieron legislados, pero con la abolición de la esclavitud, y otras leyes, la racialidad se “independiza” y actúa como costumbre; así los sistemas de autoridad posteriores naturalizan la premisa de que las relaciones sociales son jerárquicas y racializadas. Esto contribuye a reforzar prácticas de segregación y estigmatización social, no ya necesariamente en el plano “objetivo” de las leyes sino en las prácticas cotidianas de la sociedad, donde las distinciones adquieren otro cariz.

La formación de los Estados-Nación de América Latina también fue un capítulo importante en la construcción de la racialidad, con la emergencia del proyecto del crisol de razas y de mestizaje. Para Quijano (1992) fue el agente central para la victoria de la versión eurocéntrica de la racionalidad y la modernidad, porque como explica:

La mirada eurocentrista de la realidad social de América Latina, llevó a los intentos de construir "estados-nación" según la experiencia europea, como homogenización "étnica" o cultural de una población encerrada en las fronteras de un estado. Eso

⁵⁵ Como expusimos, existen diferencias en relación a cuándo se origina la concepción de raza. Para Walsh, quien retoma a Quijano “la primera raza era los ‘indios’; los ‘negros’, así llamados por su ‘color’, no constaban inicialmente en la idea de ‘raza’. De hecho, la asociación entre color y raza sólo comienza un siglo después con la expansión de la esclavitud de los africanos en las Américas, cuando los dominadores europeos construyeron su identidad como ‘blancos’ contrapuesta a los dominados ‘negros’. Es desde ahí que las otras identidades (‘indios’, ‘mestizos’) empiezan a ser asociadas también con el color de la piel, haciendo consolidar y naturalizar un sistema de clasificación y superioridad racial...” (Walsh 2010, p.99).

planteó inmediatamente el así llamado "problema indígena" y a un que innominado el "problema negro" (p.10).

Es con el origen de los estados-nación, entonces, que se instala el “problema indígena” y se produce el desencuentro entre nación, identidad y democracia (Quijano, 2008 en Walsh 2010).

En este aspecto, los autores mencionados concuerdan en la necesidad de no extrapolar lo que significa raza en cada uno de los contextos nacionales, ya que cada nación debe ser entendida como una formación de alteridades particulares de modo que

si el imperio produce raza como la marca de exterioridad con relación a los centros mundiales del poder, la nación muy a pesar de las utopías de unidad, mestizaje y de la ficción jurídica de la ciudadanía universal, produce raza como marca de exterioridad con relación a los centros de poder nacional (Segato, 2011, p.6-7).

Por eso, para el caso de Argentina, la ciudadanía como conformación de la nación fue esculpida por instituciones “étnicamente neutras” como la escuela, el servicio militar y la salud pública, produciéndose lo que la autora denominó como *terrorismo étnico* (Segato, 2007). En otros términos, la negación de los orígenes étnicos- raciales por medio de la invisibilización y la “neutralidad” discursiva, entre otras formas de operatorias “más avasallantes”.

Invisibilización del problema étnico/racial por parte de las políticas públicas nacionales y, también, como problemática elaborada por las ciencias sociales (Briones, 2002), y otras esferas de producción de sentido, que generaron lo que Solomianski (2003) llamó un *genocidio discursivo*: la omisión continua de cualquier reconocimiento racializado por fuera del blanco para la población argentina. Así el “blanco” se torna hegemónico, naturalizándose como cuerpo por un lado “neutro” (en el sentido de que la diferencia se crea a partir de él, como un punto 0) pero, por otro, cargado de sentidos que le otorgan ese lugar de privilegio y status.

Incluso Segato (1998, 2007, 2010) advierte que en la historia de nuestro país antes se usaba el término “cabecita negra” para nombrar a una multitud reconocida por su carácter racial. Sin embargo, ahora esta concepción se ha diluido y en su lugar han surgido otras nominaciones que solapan la raigambre “racista” del poder y las relaciones interpersonales.

Veamos un ejemplo paradigmático: el "cabecita negra", la fórmula estigmatizante con la cual las clases altas y medias de las ciudades aluden a la masa inmigratoria proveniente del "interior" del país. Evidentemente, constituye una operación

racista. Pero la peculiaridad del caso argentino consiste justamente en que ese racismo se encontraba en función de una operación política. Los obreros-morenos-provincianos se sintetizan en una identidad política: el peronismo. Y en "cabecita negra" estaba el matiz político que puso sal en el enfrentamiento cuasi racista de porteños y provincianos: ser 'negro' era ser peronista, y viceversa (Grimson, 2000, p.52).

La historia de Argentina se caracteriza por una “particular noción de blanqueamiento que llevó a la desmarcación del colectivo de indígenas y a su asimilación a la blanquitud nacional, constituyendo a los “indios” como una alteridad ‘prehistórica’” (Zapata, 2010, p.211). Esto, en parte, explica el sentido común que habla de Argentina como una nación donde se han exterminado los indios y los negros, y piensa ambos grupos ajenos a la historia del país, es el mito de la Argentina como “la que bajó de los barcos”.

En la historia de la formación del Estado se encuentra parte de esa no identificación étnica-racial, con sus consecuencias incluso para las concepciones del cuerpo (que quedaron ligadas a una visión biologicista del mismo y no a otros modos vinculados con tradiciones étnicas) y las producciones estéticas.

En el caso del barrio, se habilitan diferencias entre las mujeres provenientes del Paraguay, quienes hablan principalmente en guaraní, mantienen ciertos usos de la indumentaria, y son Adventistas del séptimo día; con las mujeres migrantes del interior del país.

Al respecto Grimson nos aporta:

La presión del Estado nacional para que la nación se comportara como una unidad étnica resultó en que toda diferenciación o particularidad fuera percibida como negativa o, directamente, resulte invisibilizada. En la medida en que ese proyecto era exitoso, la etnicidad era un idioma político prohibido o, al menos, institucionalmente desalentado. El conflicto social, estructurado sobre la fractura persistente capital/interior, adquirió un lenguaje directamente político.

El caso argentino constituye una matriz en la cual el modo cultural en el cual se desarrollaron las luchas sociales fue fundamentalmente en un lenguaje político. En términos generales, la cuestión étnica nunca ha tenido un peso hegemónico ni en las políticas de Estado (2000, p.50).

No es entonces de sorprender como esa alteridad racializada fuera fundiéndose con otras formas de clasificación social, hasta llegar hoy en día a formas recurrentes de estigmatización social, que desde el sentido común se manifiestan en las frases de “negros de mierda” o “son negros de alma”, sentido común que es compartido por las mujeres del barrio.

Ser blanquito/a

Entonces, para interpretar ciertos hechos vivenciados durante el trabajo de campo resultó útil retomar esta forma de clasificación social, que brevemente hemos historizado, en términos de blancos y no-blancos. Al ser categorías relacionales cobran diferentes significados en función del interlocutor, o del otro al que se está haciendo referencia. Lo que nos permite comprender por qué ellas frente algunas personas “no son blancas”, pero sí sus hijos, y por qué frente a otros ellas “son las negras”.

A este respecto, no se pierde de vista que el conjunto de los “no-blancos” se define por su oposición a lo que “los blancos” determinan y construyen, pero también a lo que “los no-blancos” interpretan y construyen de esa distinción. En este sentido, muchas de las atribuciones que algunas mujeres del barrio construyen sobre sí mismas tienden a identificarse con los “no-blancos”, pero también a diferenciarse de “los negros paraguayos”. Sin embargo, ellas no se identifican con “las blancas”, que denominaría el amplio grupo de “las mujeres del centro”, o “los del centro”, aquellas personas que no pertenecen a su estrato social.

En ese sentido, lejos de ser un dato menor, es posible reconstruir las huellas de esta matriz de poder, a partir de diversas situaciones donde ser blanco-no blanco opera como forma de distinción local a partir de la lectura (o la aplicación de los esquemas de percepción y apreciación en términos de Bourdieu) que se realiza sobre los cuerpos.

He encontrado la referencia a los no-blancos / blancos en numerosas charlas, en vinculación a ciertos nudos problemáticos: el gusto, lo bello, la identidad, la nacionalidad y la posición que se ocupa en la estructura social. Todos estos aspectos se entrecruzan y solapan, al mismo tiempo que se crean y recrean estrategias para “hacerse más blanca” o “no parecer tan negra” o también se deslegitima aquellos que se identifica con “las blancas”.

Por otra parte, los “no-blancos” no conforman un grupo homogéneo. Por el contrario, puede designar diferentes gradaciones de color de tez; a personas provenientes de países limítrofes; a hijos de inmigrantes nacionalizados, a quienes comparten una misma lengua, a personas pobres; a personas que portan una moral denostada; a una par y, por ende, a una forma de construir identidad, dependiendo de quiénes sean las que hablen y frente quiénes se realiza esta distinción.

En Puente Viejo, la *sociodinámica de la estigmatización*, como nombró Elias⁵⁶ (1993b) a los procesos de estigmatización, se basa principalmente en las distinciones raciales. Como expusimos en el capítulo 2, y retomaremos a lo largo de la tesis, las distinciones locales se fundamentan en el lugar de origen, que se vincula también con quienes poblaron primero el barrio. Así, para “Las Chaques”, el otro lo constituye el grupo etnificado de “las paraguayas” y “las correntinas”, esta unificación se realiza en parte porque ambos grupos comparten una lengua: el guaraní.

Resumiendo el trabajo de Elias (1993b), la existencia de un grupo más cohesionado e integrado, sumado a las desigualdades de poder (la cohesión permitiría mantener ciertas posiciones estratégicas) explica que se utilicen mecanismo para mantener dicho poder. Estos mecanismos de estigmatización, como el chisme, se sustentan en otorgar al grupo de *los marginados* valorizaciones que indican su inferioridad, y como contracara la superioridad de *los establecidos*. Y *los marginados* adhieren a dichas valorizaciones (similar a Bourdieu cuando explica la violencia simbólica), dado que constatan que no cumplen las normas de *los establecidos* y se sienten ellos mismos inferiores. Elias figura que *los establecidos* pueden humillar a los marginados, pero no se puede dar el caso contrario; porque las valorizaciones que este grupo realiza sobre el otro “no tiene espinas”, es decir, no logra desestabilizar su autoimagen.

Por otra parte, estas valorizaciones toman aspectos del cuerpo⁵⁷ (el color de piel, las formas del cuerpo), como modo de explicitar las pertenencias grupales. En nuestro caso de estudio, observaremos las distinciones que “Las Chaques” realizan al interior del barrio. Pero también analizaremos la relación “establecidos y marginados” a partir de la percepción que las mujeres del barrio tienen en relación a la distinción “las del barrio” y “las del centro”.

⁵⁶ Elias realiza su investigación en una comunidad inglesa llamada Winston Parva, donde su población resulta bastante indiferenciada en relación al estrato social, adscripción religiosa, nacionalidad y raza. Por ende, el sociólogo alemán considera que es un caso interesante para establecer un modelo explicativo que desande las condiciones de posibilidad para que un grupo social denigre a otro, y este otro naturalice y actúe en función de esos estigmas. Lo destacable es que, como explicita el autor, todo proceso de estigmatización fundado en los prejuicios raciales, o las distinciones de clase, puede ser explicado a partir del modelo entre *establecidos* y *marginados* (lo que requiere la contextualización en cada caso de cómo se distinguen ambos grupos).

⁵⁷ Como describe Goffman la palabra estigma fue creada por los griegos para indicar signos corporales “con los cuales se intentaba exhibir algo malo y poco habitual en el status moral de quien lo presentaba” (2008, p.13). Para Goffman el estigma hace referencia a un atributo desacreditador, así “un atributo que estigmatiza a un tipo de poseedor puede confirmar la normalidad de otro y, por consiguiente, no es ni honoroso ni ignominioso en sí mismo” (2008, p.15). En esta dirección, coincidimos en que es la red de sentidos en la que esté inserto dicho atributo el que le conferirá el carácter del mismo.

Esta variabilidad de las posiciones se observa entonces en las distintas acepciones que adquiere la distinción entre blancos (las del centro)- no blancos (las del barrio). Y es en esta dirección donde consideramos que ninguna comunidad establece sus procesos de estigmatización aislados de procesos históricos y posiciones sociales globales, como indicamos en el presente capítulo.

Sos linda porque sos blanquita

La palabra blanquita, blancón o blanco es comúnmente utilizada por mujeres del barrio para nominar, en primer lugar, algo que es “lindo”, así, por ejemplo una joven de 13 años argumentaba que le gustaba un chico “porque era blanquito”, otra nos decía sobre su hijo que “es re lindo, porque es blanquito así”. Frente a la pregunta sobre quién era la más linda del barrio dos jóvenes coinciden que la más linda es Teresa, cuando pregunto por qué, porque es “¡medio blanquita!”. Así, una de las significaciones que se le otorga es lo que indica lo lindo, alguien portador de belleza; qué, como vemos, es compartido como criterio común entre las habitantes del barrio, aunque con diferentes matices entre quienes se ven más interpeladas por “seguir la moda”, o la estética del barrio, y quienes le dan menor importancia (mujeres adultas de Paraguay).

Frente a la pregunta sobre cómo tenía que ser una mujer para que sea linda, varias, entre otras características, me decían que debía ser blanca: “está la hija de mi tía, la Perla, ¡son lindas las chicas! Son blanconas ¿viste? ...” (Entrevista a Antonia, 4 de Octubre del 2013).

Y se reconoce esto como un valor legitimado por toda la sociedad:

C: va hoy en día como uno lo ve la mujer linda es lo linda es ser joven, no morocha...

E: qué ¿de pelo rubio?

C: pelo rubio, de tez blanca. (Entrevista a Carina 5 de Junio del 2013).

Por eso, en varias situaciones, cuando preguntaba quién era la más linda del barrio como primera respuesta recibía “ninguna, si acá somos todas negras”. Unas adolescentes, en una oportunidad, me dijeron de modo determinante “acá son todas negras bolivianas”, por más que ellas eran argentinas, motivo por el cual no consideraban que pudiera haber alguien que sea reconocida por ser linda.

La definición de lo bello, en parte, estará vinculado a “ser blanco”, en alusión un modelo de belleza europeizado. Esto se enlaza con la higiene, como otra dimensión del cuerpo

hegemónico, que se indica por la incorporación de los usos estigmatizantes del vocable “negro sucio”. Es común que utilicen esa designación como un modo de insulto entre las pares, en referencia a una conducta desaprobada, y entre los niños; o, por el contrario, es una muestra de dignidad la higiene personal que se extiende a la limpieza no sólo del cuerpo, sino de los hijos y del hogar (ahondaremos en el capítulo 5).

Frente a esta potestad de lo lindo como aquel de piel clara, las mujeres utilizan diversas estrategias para o bien parecer más blancas o, en todo caso, no resaltar su piel oscura. Estas estrategias se transforman en criterios estéticos de selección de colores de prendas y de colores de tinturas, productos muy usados entre la mayoría de las mujeres del barrio.

Por ejemplo, “en la parada del micro tres mujeres de diversas edades comentan sobre otra mujer, que se había teñido el pelo recientemente, que el pelo oscuro, teñido de negro le quedaba más lindo: ‘porque la hace más blanquita’” (Nota de campo, 20 de Octubre del 2011).

De la misma forma, la elección de determinados colores en la indumentaria se realiza con este criterio:

Le digo a Tati que si tenía frío que se abrigue, entonces saco del bolso un saco amarillo huevo de la ropa que ha sido donada, le digo: “¡qué lindo que es éste! ¡Ponételo que parece abrigado! ¡Qué lindo color! ¡Te puede quedar lindo!”. Y se lo pongo en la espalda (estábamos sentadas una al lado de la otra), me dice: “no, a los negros el amarillo nos hace más negros”, repite la frase varias veces (Nota de Campo, 17 de julio del 2013).

A continuación se expone un fragmento de una entrevista realizada a Dana e Irma, donde se vislumbran estas estrategias para “hacerse más blancas”:

D: yo fui la primera que lo tuvo rubio, pero me lo saqué cuando todas se empezaron a poner, ni en pedo me parecía a nadie. Porque me quería ser más blanca por eso.

E: ¿Qué estás diciendo Dana!?! (Risas).

D: que algunas son morochas y se pintan de rubio para hacerse las blancas. Pero igual si sos negra no te puedes poner rubio porque te salta más negro.

E: pero ¿para qué hacerse la blanca?

I: es como que creen... por ahí... que el color del pelo aclara la piel capaz. No sé, pero yo no tengo mucho castaño claro (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

Ser rubio y ser blanco en este ejemplo queda equiparado, “las blancas” son rubias; si uno se “pinta” el cabello de rubio está la posibilidad de entrar dentro del grupo de quienes poseen tono claro de piel, blanquearse, en consecuencia de ser portadora de los signos que implican

lo bello. Pero en ese mismo movimiento “te salta lo negro”, es decir, se refuerza la “verdadera condición”.

La producción de la apariencia y los cuidados estéticos están ligados al cuerpo hegemónico, al mismo tiempo que se expone la distancia que existe con ese modelo de cuerpo o, en otros términos, con esa posición dentro de la estructura de las relaciones de poder: “si sos negra no te podés poner rubio porque te salta más negro”. En ese sentido encontramos continuidad con el ejemplo anterior, donde teñirse de oscuro, por el contrario, te hace “más blanca” y más bella.

Se equipara “ser blanco” con el color de la tez, y se entrelaza con la portación de belleza estableciéndose un cruce significante difícil de desandar:

D: Ahí Uriel tenía 3 meses (señala foto que está arriba del sillón), ¡re-feo era re-negríto!

I: ¡era re peludo!

D: era feo, feo.

E: no le digas así pobre...

D: cuando nació era blanco, ¡después se puso negro! ¡Cuando nació era re blanquito! Ahí está mirá (señala una foto que está colgada en la pared) era re blanco, re lindo, y después se puso así. Parecía un duende. (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012)

Así pues, observamos cómo se incorpora cierta visión que instala lo blanco como lo lindo y se retraduce como gusto estético. En la siguiente entrevista estábamos hablando con Tati sobre qué colores le gustaba usar la ropa:

T: porque me gusta, si me tengo que comprar me compro negro y blanca, porque me gusta, me gusta la combinación del blanco y negro.

E: y otros colores como ¿el fucsia, el amarillos... el verde?

T: el verde me gusta.

E: y otros colores fuertes ¿no?

T: no me gustan los colores fuertes porque quedo negra, para mis hijos sí me gusta, pero para mí... siempre quedo negra.

E: ¿cómo negra?

T: se me hace que quedo más negra con el color ese.

E: ¿Cómo negra? ¿Más oscura la piel?

T: sí.

E: ¿y no te gusta tener la piel así?

T: ¡no! No me gusta ser negra. Odio los negros. (Se ríe suavemente).

E: ¿Por qué?

T: y porque sí, no me gustan los colores negros, así... negros... no me gusta pero soy que voy a hacer, si tuviera que elegir mi color sería blanca. (Se ríe).

E: blanca, ¿blanca?

T: bien blanca, de esos blancos que no pueden estar al sol.

E: pero son sin gracia los blancos...

T: yo quiero ser blanca, no quiero ser negra.

E: ¿Por qué?

T: si Dios me daría el color que yo querría me daría ser blanca. Me gusta, quiero ser blanca.

E: pero ¿porque pensás que te da algún privilegio ser blanca?

T: ¡no! Porque queda más lindo el blanco que el negro.

E: una cuestión estética nada más... (Entrevista a Tati, 14 de Marzo del 2013).

¿Qué implica ser “negra” para esta entrevistada? Probablemente un conjunto de significaciones negativas que trata de evadir, que no pueden narrarse en términos de privilegios, pero que sí pueden describirse en términos de agradable-desagradable estéticamente hablando. Ella es negra, pero se puede ser más negra que ella.

En este fragmento de entrevista también puede leerse cómo Tati entiende la pertenencia a un sector social, o en término raciales, a determinado grupo social: “los negros”. El ser negro se explica como un elemento fortuito, “es lo que te toca”, o, es lo que Dios quiere que seas, que si bien este gesto no es fortuito, en última instancia la decisión no depende de uno; ser blanco se convierte entonces en un don otorgado por Dios. Es decir que, desde su criterio, hay una imposibilidad para la elección: “si pudiera elegir sería blanca” pero como no puede “soy lo que me toca ser”, así se refuerza cierto fatalismo, y el cuerpo conforma la marca de lo que inevitablemente se es.

Se “es negra”, pero se quiere “ser blanca”. Como se expuso, las marcas raciales, en términos de blancos- no blancos, conforman un modelo de cuerpo referente: ella quiere ser blanca y construye estrategias, no para llegar a ser blanca —porque considera que no lo puede ser— sino para desmarcar su tez oscura. Lo que en el contexto del barrio será (junto con otras estrategias) un modo de acercarse al cuerpo legítimo y, por ende, de autoatribuirse valor.

En este sentido, se observa como el cuerpo hegemónico es interpretado por Tati configurando sentidos y prácticas bajo la dimensión del gusto, de tal forma que la dimensión racial se vuelve sentido estético.

Recapitulando, estas mujeres cuando se autoperciben dentro del grupo de las no-blancas y establecen comparaciones entre ellas y no directamente con “los blancos”, definen el “ser negro” como aquello que el cuerpo evidencia, y que escapa a la acción o intensión (“si sos negra no te podes poner rubio porque te salta más negro”). Sin embargo, este “ser negra” no aparenta constituir para ellas algo así como una identidad —en términos de valores, sentidos o prácticas compartidas que se activan a partir de ello— sino que parece describir algo

superficial, exterior, cambiable: ella “queda más negra”, o como en la entrevista anterior, el hijo pasa de ser blanco a negro y otra vez blanco. Lo que en el primer ejemplo se vislumbra es la flexibilidad y, por consiguiente, la posibilidad de agencia; y en el segundo parece ponerse en juego un sentido de la volatilidad o fugacidad, del cambio, del parecer más que del ser.

A este respecto, distinguimos dos sentidos en que este grupo de mujeres (las que gozan de cierta legitimidad en el barrio) utilizan “negra” para referirse a ellas o a su entorno cercano, lo que a su vez posibilita dos niveles de acción: un sentido determinista y, por ende, con márgenes de acción más reducidos vinculados con el cuerpo.

Y otro sentido relacionado al parecer, la permutabilidad, lo que implica que se puede modificar esa apariencia y establecer estrategias para “parecer más blanca”. Este segundo sentido que se le otorga, en parte explica por qué ellas han reinterpretado estos criterios raciales de clasificación social a través del gusto y la estética. Al ser significado como aquello que es posible de manipular del cuerpo, sobre lo que se tiene poder de decisión -me puedo hacer la blanca, hacerme menos negra, etc.- se abren caminos para establecer prácticas de acercamiento a ese cuerpo y, por ende, poder ser portadoras de belleza; o de distanciamiento de aquello que se significa de modo negativo “ser negro”.

Ahora bien, dos preguntas se abren en vinculación a lo anteriormente dicho: ¿Quiénes estarían una gradación más cerca de ser “los negros”? Y ¿quiénes son “las blancas”?

Comenzando por la segunda pregunta observamos que ellas identifican al mismo conjunto de “las del centro” como “las blancas”. Numerosas observaciones indican que construyen la otredad blanca en relación a las “mujeres del centro”, qué, como veremos más adelante, caracterizan como un conjunto para quienes personifico un estereotipo. Tati, por ejemplo, me indicaba “a vos el rubio te queda bien porque sos blanquita, a mí no porque soy negra” (Nota de campo, 24 de Mayo del 2013, Tati).

Así el *ser blanquito* se utiliza, también, para delimitar aquello que se asocia con lo que está “fuera del barrio”, “los otros”, personas que pertenecen a otros sectores sociales. En varias oportunidades a mi compañera de trabajo de campo y a mí, nos preguntaron insistentemente si éramos hermanas, cuando tenemos una tipología bastante diferente a los ojos de otros interlocutores (por ejemplo ella tiene el cabello castaño muy claro y ojos verdes claros, piel muy blanca y yo tengo ojos marrones y, en ese momento, tenía el pelo color castaño):

Estábamos con Laurita por ahí, se acerca otra nena y nos dicen “¿ustedes son hermanas?” (otra vez nos preguntan) les respondo que no, que no somos muy parecidas y me dice “sí, si son blancas”. Me acerco a Nicolasa, quien estaba también participando de la conversación, y le digo “pero ella tiene ojos claros y yo soy morocha”, Nicolasa me mira y me dice: “no, no sos morocha” (Nota de campo, 24 de Abril del 2012).

Aquí se manifiesta la distinción entre “nosotras, las de barrio” y “los del centro” que se vislumbra en la negativa a que me autoperciba como morocha.

En otra oportunidad estábamos sentadas en ronda frente a la casa de Zulma, y Tati alienta a Nicolasa quién había asistido al hospital por tener un “embarazo de riesgo”, que finalmente perdió, y por esas fechas tenía muchas pérdidas y dolores:

Tati le dice a Nicolasa “vos deciles a los médicos, que por más que seas negra te tienen que poner la inyección: (cambia el tono de voz, más pícaro y severa) ¡yo soy negra pero me la tienen que poner igual!”. Tati lo dice con una sonrisa en la boca, a lo que Nicolasa responde también riéndose y en tono de reproche y reflexión: “tati, ¡yo no soy negra!, yo no soy tan negra”. Entonces se reían de eso, es una forma de decir “hay que hacerse valer a pesar de que somos o nos vean como las negras” (Nota de campo, 9 de Mayo del 2013).

Aquí se perciben múltiples sentidos: por un lado hay una interpretación de los médicos como los otros, “los blancos”; ellas entonces son “las negras” en relación a ellos. Es una condición que se la menciona como negativa, porque a pesar de ser esto (negro), tienen que atenderte. En otros términos, se tienen que hacer valer sus derechos: a pesar de “ser negro” su salud, sus cuerpos, merecen ser objeto de atención y “los blancos” deben reconocer/otorgar ese valor. Estableciendo una posible lectura (aunque aquí Tati no le da este significado o no lo enuncia) parece también una invitación a reivindicarse como ciudadanas y, por ende, sujetos de derechos. Si por un lado se dicen negras —en un sentido peyorativo—, parece ser que como miembro del algún otro colectivo, o portadoras de algún tipo de *status*, se justifica la demanda a los médicos. El reclamo implica el cumplimiento de sus derechos, por lo que la nacionalidad parece tener un peso específico: soy negra, pero soy argentina⁵⁸.

⁵⁸ Podemos pensar estas formas de nominarse como una activación de los elementos de la identificación como explica Grimson “el primer elemento de toda identificación es su carácter *relacional*: al mismo tiempo que establece un ‘nosotros’ define un ‘ellos’. La nación, el género, la clase, la raza, la etnia, pueden constituir en diferentes contextos de interacción parámetros perceptivos que definen relaciones sociales entre ‘nosotros’ y ‘los otros’” (Grimson, 2000, p. 29), donde por momentos se activan unos y por momentos otros elementos de esa identificación.

Volviendo a la nota de campo, Nicolasa resiste en un primer momento esa clasificación como negra, desmarcándose y ubicándose entonces en el grupo de los no-blancos: los que se definen no por ser negros, sino, precisamente, por su oposición en relación a aquello que se significa como blanco.

Ahora bien, así como se construye una otredad blanca, también este grupo de mujeres construye una otredad “más negra”, representante de sentidos negativos, valores morales no compartidos, producciones estéticas diferenciales.

Este barrio está lleno de negros de mierda

En una ocasión, un día que asistía al espacio de recreación, Tati estaba jugando con su hijo, quien estaba quebrado, se encontraba cerca de la zona de la casa de Marta, y cuando unos nenes, cuyos padres son paraguayos, se acercan a jugar con Juancito, “Tati le dice al hijo: ‘no te juntes con estos negros, vos que sos todo rubio; vos que sos todo lindo y rubio, esos negros de mierda, caca’” (Nota de campo, 7 de junio del 2011). Así fueron numerosas las veces en que ella se dirigía de esta forma a este grupo de familias, o que sus cuñadas lo hacían en otros términos, “paraguayos”, pero de igual forma despectiva. Es notorio como Tati, como caso paradigmático, en un momento se dice a ella misma negra, pero en otras situaciones “los negros de mierda” son los otros del barrio (“los paraguayos” o “las correntinas”).

Dentro de Argentina “el ser negro” tiene un sentido más evasivo, porque de forma histórica la aspiración por construir el mito de la nación blanca argentina, tendió a invisibilizar a la población afroamericana (los mestizos) y, en el mismo acto, a invisibilizar al racismo (“acá no hay negros los matamos a todos”), en consecuencia a deshistorizar “el ser negro”.

El uso cotidiano del término, como es sabido, no hace referencia directa a un tipo de población –afroamericana– ni a fenotipos asociados, sino que contiene una fuerte connotación negativa vinculada con “los excluidos”, los pobres urbanos, o “los grasas”, es decir, con la condición social⁵⁹. Empero considero que la condición social no puede

⁵⁹ En textos como los de Garriga Zucal (2012, 2008), o Semán y Vila (2008), se realiza una distinción entre “la clave social de lectura” y la “clave racial” de la palabra negro. Entiendo que si bien cada dimensión de análisis tiene su propio modo de lectura, y tradición de autores al respecto, parte de lo que denuncia Quijano como *colonialidad del poder* tiene que ver con esa escisión de pensar la clave social como la plataforma “pura” no contaminada por la raza.

analizarse aislada de la matriz de poder pensada a partir de la racialidad. Porque como explicita Segato,

raza no es necesariamente signo de pueblo constituido, de grupo étnico, de pueblo otro, sino trazo, como huella en el cuerpo del paso de una historia otrificadora que construyó raza para constituir 'Europa' como idea epistémico, económica, tecnológica y jurídico-moral (...). El no blanco no es necesariamente el otro indio o africano, sino *otro que tiene la marca del indio o del africano*, la huella de la subordinación histórica (2007, p. 23; las cursivas son de la autora).

Por otra parte, “ser negro” como dicen Semán y Vila (2008), y Blázquez (2008) puede funcionar como articulador de una identidad reivindicando el “carácter plebeyo” o subalterno (como el caso de la mona Jiménez en el cuarteto), es decir, contraestigmatizante. Sin embargo, y para complejizar esta discusión, habría que reflexionar acerca de si funcionan como interpelaciones identitarias, o en realidad es una modalidad en que opera la violencia simbólica (Bourdieu, 1999). Al respecto Grimson alega:

El concepto de formaciones nacionales de diversidad específicas de Segato (2007) implica que en un Estado Nación ciertas modalidades de identificación cobraron especial relevancia mientras otras pasaron a un segundo plano. Esos modos de privilegiar ciertas modalidades de posicionamiento son históricas, resultado de un entramado de fuerzas sociales, interpelaciones y resistencias. Es posible considerar que un proyecto estatal fue exitoso (en este plano) no porque haya anulado la oposición, sino en la medida en que la resistencia a los sectores dominantes se haya realizado en los términos en que los actores fueron interpelados: como obreros, como negros, como indígenas, como campesinos (2000, p.41).

En tales casos habría que contextualizar de qué modo es utilizado y a quiénes se hace referencia⁶⁰.

Asimismo considero que el discurso racista que dio origen a la nación, sigue operando en la actualidad, y puede vislumbrarse en el sentido que, a veces, las mujeres le otorgan a “ser negro”: los negros son los inmigrantes, no todos sino “los paraguayos” (y dentro de este grupo quienes no forman parte de su familia) y coextensivamente por la lengua, algunas migrantes internas como “las correntinas” (lo que se entretiene con el tiempo cronológico en

⁶⁰ Un fructífero desarrollo sobre la polisemia del uso de “negro” se encuentra en Blázquez (2008 y 2011), que si bien se desarrolla para el cuarteto Cordobés, también contiene un interesante rastreo de cómo en Argentina se fue asociando a los sectores populares con el “ser negro”. El autor realiza un recorrido sobre el sentido de “negro de alma” y argumenta que los discursos racistas “por medio de este uso particular del racismo, las diferencias sociales son retrotraídas a unas diferencias raciales/biológicas, y por lo tanto “naturales”, aunque no se basen en una raza biológicamente definida. La (des)racialización de los afro-descendientes y la racialización de los subalternos abren la posibilidad de que cualquier sujeto pueda devenir un *negro*, independientemente del color de su piel. De este modo se produce un régimen sensorial y moral enloquecido donde los *negros* no siempre tienen piel oscura” (2008, p.13).

que se pobló el barrio, dando lugar a diferentes grados de cohesión). Porque si bien, como anteriormente expusimos, “los negros” a veces son los oscuros de piel, por algún motivo se elige dicho término como calificativo despectivo para hablar de aquellos quienes muchas veces son de tez más clara que ellas (Las Chaques). Con esto quiero decir que ese mismo discurso que constituye al cuerpo racializado, se hace explícito de diferentes formas en los sentidos de las mujeres donde a veces “las negras” somos nosotras, “los morochos” son los que me gustan, o “los negros” son los paraguayos, o donde directamente “ser paraguayo” es un calificativo despectivo que también tiene asidero en el cuerpo. En esta dirección, hay una producción de la diferencia en claves raciales que se apoya en el cuerpo.

Contribuyendo con esta argumentación, sostengo que tanto “ser blanquito” como “ser negro” puede ligarse o no a características fenotípicas, pero sí comparten una misma historia en tanto que lecturas del cuerpo, con mayor o menor grado de abstracción de los rasgos fenotípicos. Así, estas formas de nominar hacen mención al cuerpo marcado por la posición en la historia (Segato, 2007) en sentido de dominantes y dominados, expropiadores y expropiados tanto material como simbólicamente, que cobra (el cuerpo marcado) diferentes referencialidades como “el ser paraguayo”, “ser argentino”, “ser rubio”, “ser morocho”.

Asimismo compartimos en parte con Garriga Zucal (2012) cuando en relación a sus estudios sobre jóvenes, sectores populares, y el aguante dice que

es necesario mencionar que las referencias de lo “negro” no tienen que ver con particularidades fenotípicas sino con condiciones sociales. Cuando estos jóvenes hablan de “negros” no hacen mención ni al color de piel ni al cabello, lo “negro” remite a la procedencia social, ya que ésta es una categoría socioestética vinculada a la pobreza. Las mismas características tiene el término “cheto”, que remite a un estilo, propio de una forma de ser en el mundo determinada por la pertenencia de clase (2012, p.9).

Y digo en parte, porque coincido con que es una forma de denominar a un sector de la población no necesariamente por sus características fenotípicas. Pero esas asociaciones que se hacen entre el “blanco cheto” y el “negro pobre”, es decir, esas condiciones sociales que se designan, no debe olvidarse que están estrechamente vinculadas no sólo con la división social en tanto que clases sino, también, en tanto que una historia de las relaciones sociales racializadas y etnificadas; donde “son estos no-blancos quienes constituyen las grandes

masas de población desposeída. Si algún patrimonio en común tienen estas multitudes es justamente la herencia de su desposesión” (Segato, 2007, p.23).

Como dicen Semán y Vila (2008) en una nota al pie “el uso de categorías como ‘negros’ implica una forma de hacer actuar categorías étnicas que es sumamente complejo y poco atendido en una tradición de análisis sobre Argentina que ha leído sólo en clave social” (2008, p.17). Esa complejidad considero que en parte se debe al borramiento que se realizó del término —vinculado con la constitución como nación blanca— y su uso político social que Grimson (2000) describe en Interculturalidad y Comunicación; siendo que lo político y lo social fue pensado (desde el Estado, el sentido común o producciones académicas) como “desracializado”.

En el barrio existen estas distinciones entre ellos —los más negros— y nosotras (desde la visión de las mujeres argentinas que tomé como punto de vista, y que son quienes gozan de legitimidad en el barrio). Distinciones que se hacen tangibles en los niños más chicos: una de las preocupaciones que nos surgía dentro del “espacio de recreación” era cómo algunos niños discriminaban a otros por ser paraguayos, recuerdo una, de varias veces, que unos chicos adolescente de alrededor de 11 años golpearon a otro niño de 5 por ser paraguayo, mientras lo insultaban y hablaban de su ropa que estaba rota “sos un paraguayo sucio” (Nota de campo, 15 de abril 2011). Era usual que los niños de Paraguay no quisieran asistir al espacio de recreación por este motivo, que al consultarlo en ese momento con quién era una de las encargadas del espacio, me decía que eran problemas que tenían que ver con el modo en que se ocuparon las tierras. A este respecto, la distinción cobra otra forma vinculada con la nacionalidad. Los otros son los paraguayos, o los bolivianos, para algunas; pero también son las correntinas ya que el hablar guaraní conforma un registro de su pertenencia étnica-racial y las acerca a las paraguayas.

En una entrevista “Las Chaques” dejaron bien en claro su punto de vista:

L: yo me doy cuenta cuando una persona es paraguaya también.

Y: ¿Por?

L: Por la pinta, yo le veo la cara, y ya... la caminata y yo ya digo éste es paraguayo.

E: ¿Cómo caminan?

L: Los varones caminan generalmente con la mano en el bolsillo y caminan así (mueve mucho los hombros para adelante y para atrás de a uno).

Y: Se hacen muy los cancheros, o muy exagerados como se visten.

L: Con la ropa.

E: ¿Cómo se visten?

Y: para ellos capaz que “uhh yo mato” deben decir, pero para nosotros, los argentinos, se visten ridículos. (...)

L: pero ya te digo yo a ellos los conozco por la caminata, y a las paraguayas también las conozco por la caminata.

E: ¿Por qué?

L: porque también son de caminar así ¡muy zarandeadas! (quieren decir con mucho movimiento de cintura y torso).

E: ¿Sí?

Y: y usan muchos tacos.

E: yo no las veo nunca con tacos...

Y: pero vos conocés a “las señoras paraguayas”, ¡las mayores!

E: ¡claro! y donde están las otras, ¿las pibas!?

Y: escondidas por ahí, venite un domingo y las vas a ver a todas descocadas

T: ¡todas borrachas! (Entrevista a Lorena, Tati, Yohana y Rocío, 22 de Noviembre del 2013).

En este fragmento de entrevista puede observarse cómo identifican a “los paraguayos” por el cuerpo, o por las formas que adquiere ese cuerpo. De este modo, el cuerpo se convierte en un elemento de reconocimiento y distinción de la nacionalidad a los ojos de estas interlocutoras. Hay una clara diferenciación entre “nosotros los argentinos” y “ellos los paraguayos”, que puede explicitarse por medio de gustos estéticos no compartidos (“son unos ridículos”).

Así, ellas han construido una visión negativa, en relación a sus vecinas (paraguayas y correntinas) donde a partir de ciertas marcas ostensibles en el cuerpo, como la ropa, las formas de caminar, el habla, les atribuyen una conducta moral que desaprueban (o “son unas trolas” o se “hacen las lindas”).

L: eh... ponele a mí no me gustan los paraguayos, porque los hombres son muy machistas, o sea son... mi hermana tiene un marido, va era un marido paraguayo.

E: ¿quién?

L: la Malena. Y es muy mujeriego y la cagaba a palos.

E: pero los argentino también son así o ¿no?

L: Eh... (piensa), también pero los paraguayos más, son ¡muy calentones! Muy, saben que vos tenés marido igual te dicen cosas. Ponele ahí viven paraguayos, y están todo el día afuera mirando para acá. Porque nosotras siempre estamos todas acá, y somos todas mujeres. Y se sientan ahí afuera, y miran para acá, y no disimulan nada. Por eso no me gustan son muy calentones. (...)

L: siiiii, y bueno y ahí... y las paraguayas también son muy...

E: ¿Muy qué?

L: muy calentonas, ah la otra....

C: muy fáciles.

E: ¡pero Ermelinda aparece tapada hasta acá!

L: no pero te digo las chicas...

E: las más jóvenes...

C: y la nena de Ermelinda, ¿cómo se llama?... Mercedes, subió al Facebook una foto completamente desnuda de ella.

E: ¡¿me estás cachando?! Cuando hablaba con Ermelinda me decía que la hija no le gustaba usar celular y nada...

C: ohh, vos la ves y decís ‘uy esta nena es re tonta’, te parece así ¿viste?...pero la nena ahora se empezó a destapar porque antes era como ellos con pollera larga, el pañuelo en la cabeza...

E: porque se visten parecidas las paraguayas entre sí ¿no? Ermelinda y la hermana...se visten con las polleras largas, pañuelo...

L: eso son las personas grandes...que se visten así, y las chicas también, no más cuando tienen reunión, que son los días sábados.

E: ahhh ¿es como la vestimenta religiosa?

L: claro, se ponen un pañuelo blanco en la cabeza y la pollera pasando la rodilla, pero después los otros días andan de jeans, ¡de calzas...! (dicen esto despectivamente, jeans y calza significa que lo usan para que se les marque la cola). (Entrevista a Lorena, Tati, Yohana y Rocío, 22 de Noviembre del 2013).

Es interesante leer estas distinciones que realizan “Las Chaques” a partir de la estética de los paraguayos. En primer lugar una explicación conjetural acerca de por qué en este caso explícitamente no los mencionan como “los negros” es porque en términos de color de piel no difiere de la de ellas, lo que no sólo pondría en contradicho su propia “negritud”, sino que también iría en contra de cierta experiencia compartida de la discriminación

En relación con ello citamos una parte de una entrevista donde hablaban de que un “negro” no debe discriminar a otro “negro”

L: eso se van todos los famosos para Mar del Plata

E: ¡vas a ver a los famosos!

L: ¡me voy a sacar fotos!

E: ¡con Moria!

L: no a Moria no la quiero.

E: ¿Por qué?

L: la prefiero a Carmen Barbieri.

E: ¿Por?

L: sí, porque me gusta como es, es más simpática, es más...

R: más humilde.

E: ¿sí? ¿es más humilde...?

L: más humilde.

R: aparte discrimina mucho a los negros

E: ¿quién?

R: Moria

L: ¡sí ella es negra! Discrimina a los negros y ella es negra, Moria

E: ¿en qué sentido negra?

L: en la piel así digamos, es negra. (Entrevista a Lorena, Tati, Yohana y Rocío, 22 de Noviembre del 2013).

Retomando la cita anterior, me llama la atención como describen el vestuario de “los paraguayos” porque, desde mi punto de vista, esas distinciones resultan inaprensibles. Por ejemplo, cuando detallan cómo se vestían hablaban de la altura con la que usaban las bermudas (más largas que lo que la usan los argentinos) con partes rotas y retazos de telas coloridos, y las distinguía de las bermudas que usaban los argentinos: “más tranquilas” (más sencillas). Recapitulando, considero que dichas distinciones son inaprensibles desde una mirada externa porque no se tiene la mirada entrenada para distinguir “a los paraguayos”, por como caminan o por cómo se visten, ya que básicamente esas distinciones son construidas por ellas y, obviamente, no es algo esencial del “ser paraguayo”. A su vez, y como anteriormente expuse, no toda persona proveniente de Paraguay entra dentro del mote de “los paraguayos”: aquellos que forman parte de su familia, a través de redes de relaciones, no parecen ser objeto de estas consideraciones. Lo que indica también la discrecionalidad de las distinciones, y en cierto sentido, puntos en común con en el caso descrito por Elias, al explicar la sociodinámica de la estigmatización a partir de grupos familiares cohesionados en relación con el tiempo que llevan habitando el barrio.

En tercer lugar, hay una clara identificación de sus formas de vestir no sólo cotidianas, sino también religiosas, y una visión estigmatizante sobre dichas prácticas, por ejemplo se las acusa de realizar rituales que implican el sacrificio de animales y de personas. En vinculación con las formas de vestir, realizan una clasificación según la edad y la sexualidad (ahondaremos en los capítulos 4 y 7): las más jóvenes paraguayas, para ellas, son “las más calentonas” haciendo una descripción casi de desfachatez y falta de moralidad, en el mismo movimiento que condenan una sexualidad visible se lo atribuyen “al ser paraguayo”, cuando, por ejemplo, la hija más joven de Ermelinda vivió la mayor parte de su vida en Argentina, y está socializada en el sistema escolar local. Sin embargo, esta condición de desfachatez también se enlaza con la distinción que realizan entre ser adulta y ser joven.

En cuarto, y último lugar, es notable la visibilidad que les otorgan a “los paraguayos” dentro del barrio: hombres y mujeres que caminan zarandeándose, mostrándose, “canberos”, seguros de sí, cuerpos que ostentan erotismo. Todo lo cual contrasta con mi percepción sobre las familias de Paraguay. En efecto, la familia paraguaya de la que se habla no la he visto usar el espacio de la canchita. Sus integrantes, siempre que he asistido

al barrio, se encontraban detrás de la tranquera de su casa, dentro de lo que sería su terreno y al fondo del mismo, o sea que no los he visto muy cerca del alambrado que bordea la cancha de fútbol. Visión que se nutre con el testimonio de Ermelinda (madre de esa familia) quien me dijo que nunca salía de su casa.

De este modo, esa invisibilización espacial y visual se incorporó en mí en el sentido de que fue hacia el final del trabajo de campo que los incluí dentro de la investigación. En un principio naturalicé ese “ocultamiento”, esa intensión de pasar desapercibidos, consiguiendo pasar “realmente” desapercibidos. Invisibilización que también es reconocida por ellas (“las argentinas”), ya que cuando les pregunto dónde estaban esas jóvenes paraguayas de las que me hablaban me responden que escondidas.

Ser “paraguayo” puede leerse como parte de la historia y de la tradición de pensamiento que instala el modelo de cuerpo eurocéntrico blanco. Porque si bien no necesariamente resulta transparente su correlato, es una forma de construcción de otredad enraizada en los discursos raciales que han ponderado en la historia argentina cierto tipo de inmigración, e invisibilizado los orígenes negros y mestizos; historia centrada en el mito de un cuerpo blanco europeo, culto, de movimientos civilizados, en distancia del “cuerpo salvaje” más cerca de la naturaleza y más lejos de la cultura.

Asimismo, el cuerpo es leído por el grupo de mujeres (las argentinas primeras pobladoras del barrio) desde esa plataforma de valores y sentidos que constituye esa clasificación. El grupo de los no-blancos se caracteriza entonces por la heterogeneidad que, en parte, radica en una distinción por la nacionalidad observable en gustos estéticos, formas de vestir, modos de caminar, cuerpos sexualizados y marcados por religiones diferentes. En resumen, el cuerpo es el asidero donde se apuntan y se disparan esos significantes racializados.

En continuidad con mi visión sobre las familias de Paraguay, pasar desapercibido es lo que Ermelinda menciona reiteradamente en la entrevista que —no sin dificultades— pude realizarle:

E: ¿no salís mucho?

Er: no, yo no quiere ir a una vecina ajena, así porque ahí te ve a vos cualquier cosa hacemos cuento, y no yo no me dijo nada y por qué estabas ahí, ahí te va a decir sí. (Risas) Por eso yo no quiero ir a ninguna vecina. Yo no voy a visitar a mis vecinos

E: vos decís que ¿si vas a visitar a otros vecinos, los vecinos hablan de vos?

Er: sí, a mí no me gusta eso.

E: ¿no te gusta que hablen de vos entonces no vas a visitar a ninguno vecino!

Er: no... (Risas). Así es. (Entrevista a Ermelinda, 21 de Octubre del 2013).

En esta conversación, Ermelinda manifiesta el peligro que representa para ella y su familia el salir de su casa, de “su territorio”, porque sus vecinos, mujeres y varones, resultaba una amenaza. También mencionó en varias oportunidades que ella no podía reclamar (frente a diferentes situaciones de injusticia que ella vivió) porque era extranjera, porque no sabía leer ni escribir y “no tengo inteligencia”. Por su condición de extranjera, entonces, no comparte con sus vecinas el ser ciudadana y el poder de reclamar. Al mismo tiempo que no comparte prácticas y gustos estéticos, ni la preocupación por “la moda”, ni la misma noción de lo que es el cuerpo, que en ella se vincula fuertemente a la religión que practica. Pero sí comparte un espacio en común, el barrio, que es utilizado de un modo diferente al de sus próximas argentinas: ella no se hace visible en el espacio público. El borramiento es la estrategia que encuentra para pasar desapercibida, lo que implica un uso y circulación del espacio diferencial.

Las personas con derechos –para ella- son las argentinas, las que, por ende, pueden hacerse presentes tanto en el espacio local, como en el espacio público más general vinculado con el reclamo de derechos. Como dice Grimson (2009) la nación “puede ser un recurso clave para legitimar un reclamo ante el Estado” (Grimson 2009:240), en esta dirección “la creencia de que los inmigrantes no son sujetos de derecho parece a veces naturalizada, en realidad es el resultado de una situación histórica, generada por una concepción específica de la ciudadanía vinculada con la nacionalidad y el origen” (Grimson, 2009, p.239).⁶¹

Ni muy muy, ni tan tan.

E: ¿Cómo te gustan los hombres?

I: normal

E: pero ¿cómo es normal?

I: no muy morocho ni muy blanco que no sea muy gordo tampoco. (Entrevista a Irma, Tati, Dana, Pety, Lara y María, 3 de Noviembre del 2011).

P: A mí me gustan los chicos blanquitos, o así blanquitos bajitos.

E: pero este era blanquito, o ¿no? (en relación a un chico que había venido a traer cerveza al kiosko de al lado de la casa de la Chiqui).

⁶¹ En vinculación con esto —la creencia de que los inmigrantes no son sujetos de derecho— desde el discurso de las argentinas, las razones que se argumentan para discriminar a “los paraguayos” se fundan en el hecho de que se están apropiando de algo que no les pertenece, ya sea en términos laborales, como territoriales, reproduciéndose la idea de que “nos vienen a sacar el trabajo”.

P: sí, pero a mí no me atraen los chicos rubios, ni los chicos ni las chicas rubias, la única que me gusta es mi prima. A mí me gustan los chicos de piel blanca, y de pelo morochito (Entrevista a “la Chiqui”, 8 de Septiembre del 2011).

E: pero alto bajo, flaco gordo morocho.

R: no... que sea flaquito de ojos claros, marroncitos, no me gustan que sean celestes ni nada, morocho.

E: ¿de pelo oscuro?

R: sí (Entrevista a Rocío y Yohana, 27 de Agosto del 2013).

E: ¿cómo les gustan los hombres?

T: no muy flacos no, no me gustan los flacos ni la gente rubia.

E: ¿Por qué?

T: Los odio. No me gustan los hombres rubios, ¡no me gustan!

E: ¿Qué te hizo un rubio?

T: nada porque nunca me gustaron. (Entrevista a Irma, Tati, Dana, la Chiqui, Lara y María, 3 de Noviembre del 2011).

E: así que me dijiste que te gustan más los rubios y él se enoja.

A: ¡sí! Porque a mí me gusta el Polaco, ¿viste el cantante? (Entrevista a Antonia, 4 de Octubre del 2013).

D: a mí me gustan los chicos del barrio de acá.

E: ¿qué?

D: (risas) que me gustan los chicos del barrio de acá. (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

En estos fragmentos de algunas de las entrevistas se puede percibir que si bien la referencia a un modelo de cuerpo blanco opera en el barrio en tanto distinción, y como unos de los parámetros estéticos, en relación a quiénes les gusta del mundo masculino las mujeres no dudan en hacer referencia a aquellos morochos, que pueden describir como blancos de piel pero nunca rubios. Y si se habla de un rubio, están hablando de un reconocido cantante de cumbia. Esta dimensión del gusto, como criterio de selección de su pareja, completa un poco el panorama de lo que en el barrio significa los no-blancos. En este sentido, también opera lo que Semán y Vila (2008) plantean sobre las acepciones que tiene la palabra “negro” a partir de las letras musicales de la cumbia y el rock, donde se percibe la convivencia de tendencias contradictorias, a veces estigmatizantes (“negros de mierda”) y otras contraestigmatizantes (“no me gustan los rubios”).

Así se pone en juego la distinción blancos-no blancos porque puede que les gusten los hombres blanquitos pero no rubios, los blanquitos pero de pelo morocho, los “normales” ni muy morochos ni muy blancos, o los morochos. Asimismo al referirse a algún hijo o nieto

suelen también decir en tono cómico: “mirá esa cara de negro malo que tenés”, “todo sucio ese negro”, lo que tiene una carga menos peyorativa, más cariñosa, pero que no deja de unir los significantes negro-malo o negro-sucio. Sin embargo, esa forma de nominar es en relación a los niños varones, no así a las nenas, a quienes no escuché que las adultas se dirijan como “las negras”.

En resumen se refuerza el carácter relacional no esencialista, dónde según sea el otro al que se esté haciendo referencia cambia el sentido y la ubicación que se tiene dentro de los no-blancos, y lo que se dice y percibe del cuerpo.

En conclusión podemos decir que el cuerpo racializado forma parte del imaginario nacional y, por ende, local en tanto que ser blanco constituye lo que Segato (2007) denomina como un capital racial positivo y ser no-blanco constituye un capital racial negativo (2007). Esto no implica que sea un aspecto más, entre otros, que intervienen en la construcción del cuerpo, que como veremos presentan múltiples complejidades.

Entender esto supone comprender uno de los aspectos del cuerpo hegemónico registrado a partir de esta dimensión racial, que, por ende, posee años de naturalización y producción de sentidos. Desde otro ángulo, también resultan relevante las estrategias que se utilizan para “des-hegemonizar” lo hegemónico, o para acercarse a ello. En estas interpretaciones que se ponen en juego sobre el cuerpo hegemónico es que se van tejiendo cuerpos legítimos para el barrio. Así, la estética registrada como aquello que puede manipularse y modificarse del cuerpo, da lugar a que por medio de diferentes prácticas aquello que aquí es pensado como la incorporación del principio de clasificación sustentado en una visión dominante sobre “lo blanco”, en el capítulo 7 pueda ser entendido también como un modo de autovalorización.

Capítulo 4.

PRESCRIPCIONES SOBRE EL CUERPO “FEMENINO”:

MATERNIDAD, SEXUALIDAD Y CUIDADOS ESTÉTICOS

En este capítulo analizaremos el principio de clasificación vinculado a la construcción heteronormativo de los géneros⁶². Con esto hacemos referencia al sistema de relaciones sexo genéricas que implican, en el patriarcado, un conjunto de prácticas y sentidos sobre el cuerpo, que son vivenciadas y experimentadas por las mujeres del barrio.

Debemos aclarar que si consideramos un cuerpo hegemónico en términos estrictos, éste debería pensarse como un cuerpo masculino; ya que ser hombre está vinculado con una posición de poder superior al resto de los géneros, y es el que tradicionalmente ha tenido el poder de validación en diferentes ámbitos, a partir del cual se han construido las diferencias⁶³. Es lo que Bourdieu (2000) denomina como el principio de división androcéntrico, el cual establece un orden masculino y determina arbitrariamente una construcción social de lo biológico.

Sin embargo, consideramos que ese ordenamiento de las diferencias anatómicas, biológicas (o como sean pensadas) establece un conjunto de prescripciones sobre los cuerpos de las mujeres, que ha sido socialmente validado de modo tal que se piensa como un atributo natural de “lo femenino”. Así, consideramos que hay cuerpos que se acercan a esas posiciones que hegemonizan los modos de ser mujer, ya que cumplen con lo socialmente establecido. Asumirse mujer supone, entonces, situarse (o ser situada) en una posición histórica política que ha implicado el reconocimiento en y desde el cuerpo de las marcas –o productividades- de las relaciones de poder que han subordinado (o intentado subordinar) aquello que se identifica con “lo femenino”.

⁶² Nos adscribiremos a un lenguaje heteronormativo ya que es el que ellas utilizan para mencionar la diversidad sexo-genérica y nos ocuparemos de la relación dicotómica hombre-mujer. Lo que da cuenta de cómo se construyen las relaciones de género en el ámbito local.

⁶³ Reconocemos que entender la construcción de los géneros en términos dicotómicos ha sido revisado por las corrientes académicas feministas que se han llamado postfeministas (autoras como Judith Butler y Beatriz Preciado, entre otras, son vinculadas con esta corriente), las cuales discuten la problematización del sistema sexo genérico en términos dualistas, ya que negarían la introducción o contemplación de la otredad. Sin embargo, las anteriores discusiones exceden nuestro campo de análisis.

Estos estereotipos han sido sintetizados por Ana M. Fernández (2001) en tres mitos que sostienen el pacto sexual en el sistema patriarcal⁶⁴: la pasividad erótica femenina, la mujer madre y el amor romántico.

En el presente capítulo, nos introduciremos en el estudio de los aspectos que dan cuenta de la incorporación de esos mitos, pero también las zonas donde son reinterpretados esos mandatos, sus codificaciones y recodificaciones locales. Ciertos sentidos naturalizados sobre lo que es ser mujer, como la maternidad, serán puestos en juego en relación con el cuerpo, desde el decir de estas mujeres: ¿Cómo son los sentidos que construyen en torno a la maternidad y la sexualidad?

En términos generales, podemos decir que las prácticas que estas mujeres establecen con sus cuerpos están atravesadas por los sentidos construidos en torno a “lo femenino”: la importancia que reviste el cuidado de la estética, la presentación de una misma, sus vinculaciones con la moral, el recato, la maternidad, las normas que se establecen en relación a la utilización de la ropa (en conexión con lo que se puede marcar y mostrar del cuerpo y lo que no), el cuidado de los otros, la sexualidad, los movimientos (por ejemplo, el modo de caminar). Es decir, los modos en que se relacionan con sus cuerpos obedecen, principalmente pero no exclusivamente, a los principios de visión androcéntricos.

Acá famosas por ser trolas. Sentidos sobre la sexualidad, el inicio sexual y la maternidad.

Durante el trabajo de campo me llamó la atención la prescripción discursiva sobre la sexualidad y el inicio sexual de las mujeres⁶⁵, que se evidenciaba también en controles y cuidados. Las abuelas, las madres y las tías cuidan y vigilan⁶⁶ las actividades entre los más

⁶⁴ La autora plantea que hablar de “la mujer” es una ilusión social, que describe “el anudamiento de mitos sociales cuyo soporte narrativo es el conjunto articulado de falacias instituidas por el universo de significaciones imaginarias que inventan La Mujer de una época” (2001, p.44). Estos soportes narrativos son históricos y por ende se modifican según las instituciones que hegemonizan la construcción de sentidos como la iglesia, el saber médico, el psicoanálisis. Todo esto se sostiene bajo la Episteme de lo Mismo: “ilusión de simetría que opera por analogías, comparaciones jerarquizadas y oposiciones dicotómicas” (p.40) que constituyen al sistema binario jerarquizante hombre-mujer.

⁶⁵ La calificación de “trolas” como un apelativo que designa una conducta moral reprobada en relación con la sexualidad, se encuentra elaborada en distintos trabajos, como por ejemplo Semán y Vila (2011) y Spataro y Silba (2008) donde se desarrolla la relación que las jóvenes de sectores populares establecen con la cumbia, no sólo como dispositivo de reproducción de lugares comunes, sino también de tensión de aquellos y de activación sexual, específicamente en el contexto de la bailanta.

⁶⁶ Al respecto Daniel Jones creó la categoría de “control parental de la sexualidad femenina adolescente”. El autor está pensando en el control sobre la sexualidad de las mujeres por medio de los diálogos que los padres entablan con sus hijas “consiste en una regulación y sanción de la actividad sexual de las adolescentes a través

pequeños, los separan en algunos juegos según el sexo, y cuando ya son más grandes prohíben salidas nocturnas, establecen controles sobre posibles relaciones entre jóvenes, se quejan sobre la vestimenta de las más chicas, se “escandalizan” cuando quedan embarazadas⁶⁷. Como señala Daniel Jones siguiendo a Knauth (2006) y Villa (2007)

Esta idea retoma una extendida percepción en América latina de que el embarazo en la adolescencia es esencialmente un problema y perturba el desarrollo del curso de vida, percepción compartida por los medios de comunicación y los servicios educativos y sanitarios (2010b, p.175).

Sin embargo, los controles disuenan con los efectos en las prácticas: varias de las adolescentes quedaron embarazadas y se convirtieron en madres estando en el umbral de edad cuestionada; así como también las niñas son maquilladas, vestidas y peinadas portando las marcas correspondientes a lo que identifican como de alguien activo sexualmente⁶⁸. Esta disonancia o ambigüedad puede ser en parte explicada por lo que moralmente es cuestionado, que se pone en juego en la evaluación de las otras, y lo que se quiere, puede o gusta hacer: la relación que se establece con el propio cuerpo.

Como decíamos, la sexualidad de las más jóvenes está regulada por la familia; que es la encargada de permitir o no permitir que sus hijas adolescentes realicen actividades recreativas nocturnas y se vinculen con los varones, siendo la heterosexualidad la regla. Así, se prohíben salidas, se cargan de actividades a sus hijas, se planifican los tiempos de

de consejos, restricciones y recriminaciones que, articulando registros médicos y morales” (2010b, p.176) pero también “a través de la vigilancia y límites a sus actividades” (p.177). En este sentido, podemos decir que en el barrio el diálogo con los padres tiene incluso un lugar menor que en el caso abordado por Jones (adolescentes de clase media de Trelew), y si se comparten las estrategias de vigilancia. Una diferencia que encontramos es que para el caso de Jones ambos padres tienen un rol importante en la regulación de la sexualidad, ya sea por el diálogo, por el contenido del mismo, o porque se ignora la sexualidad de las hijas (los silencios que menciona el autor). En cambio, en el barrio emergen como centrales otras figuras familiares como las abuelas, las tías, y las hermanas en la regulación de la sexualidad femenina, esto puede pensarse vinculado con las diferencias de clase en relación con la configuración familiar y el espacio habitado (la proximidad con la que viven las familias en el barrio).

⁶⁷Encontramos conexión con el trabajo de Silvia Elizalde (2009) sobre jóvenes mujeres que viven en “hogares de convivencia”. Allí las jóvenes narran como parte de la distinción entre vivir en la calle y el barrio, en relación con el ejercicio de la sexualidad, la preocupación de las familias por “el fantasma del embarazo”, por lo cual la calle estaría fuera de esa vigilancia o control. En consecuencia el “fantasma del embarazo” parece ser algo extendido como parte de la regulación del cuerpo de mujeres jóvenes de sectores populares.

⁶⁸En la siguiente nota de campo se reproduce esta “sexualización” de la niñez. “Miro a una de las nenas pintadas le digo a Dana que estaban lindas, me dice que ella las había pintado, y que la hermana le decía que las iba a convertir en unas trolas, pero que ella decía que por estar pintadas no las hacía unas trolas. Le digo que muchas chicas del barrio se pintaban y que esos no las hacía trolas. Me dice que ahora las chicas y me hace gesto (con las manos) como que viene cada vez más precoces. Que a los 15 ya están embarazadas, entonces la miro y le digo que ella también había quedado embarazada joven, ella se incomoda con mi comentario, me remarca que quedó embarazada a los 17 o 18, entonces le marco la diferencia, siguiéndole la corriente” (Nota de campo, 8 de noviembre del 2011).

esparcimiento y de trabajo, o se las acompaña en el inicio sexual por medio de la búsqueda de métodos anticonceptivos. Sin embargo, estos dispositivos pueden ser franqueados y las jóvenes tienen novio cuando se “ratean” de los padres. El retraso de la maternidad es lo que se intenta transmitir desde la educación familiar.

E: y ¿las mujeres cómo son? ¿Las jóvenes?

ER: muy peligroso...

E: pero las chicas, ¿son peligrosas?

ER: ¡no! Pero vos tenés la familia porque yo tengo mi hijo ella, yo tengo miedo sacar acá no más.

E: ¿tu hija tiene hijos?

ER: No, no, no. Todavía no sale a ninguna parte, no tiene novio ni nada.

E: ¿cuántos años tiene?

ER: 17 va a cumplir los 18 el 30 de abril.

E: ah... Pero viste que acá por ahí muchas chicas de 17 años ya son madres.

ER: sí.

E: ¿qué pensás de eso?

ER: acá tienen 13, 14 años y ya salir todo ajuera, tienen novio y esas cosas. Así sólo salir y vienen a la noche, sólo o con novio.

E: ¿acá?

ER: acá en el barrio...

E: claro pero digo acá con vos ¿no?

ER: no, no, no. Mi hija no quiere ni tener celular. Ella no quiere celular, porque ahí tiene tentación de cualquier cosa se puede llamar, y a mí no me gusta. Porque ella se va a trabajar ahí, ella también mamá está tranquila está dormida, come la cosa, comida (Entrevista a Ermelinda, 21 de Octubre del 2013).

La visión que tiene Ermelinda de las otras jóvenes del barrio indica una conducta sexual peligrosa en términos morales, mientras que su hija no sale ni tiene celular como un modo de cuidarla y protegerla de posibles tentaciones, en correspondencia con la clausura con la que viven. Es curioso que sobre su hija sus vecinas (no paraguayas) dijeran que habían visto fotos en Facebook donde ella posaba desnuda, hecho narrado de modo sorpresivo y condenatorio.

La sexualidad se enuncia como pecaminosa. La moral y el recato están en disputa permanente: quien se describe, en relación al inicio sexual o la sexualidad, suele hacerlo en términos de “recatada”, “tonta”, “boludita” o “señora”; pero dicha narrativa es desarmada por alguna otra quien cuestiona ese recato y le atribuye cierta promiscuidad aduciendo que es “fácil”, “zarpada”, “rápida”, “ligerita” o “trola”.

Así, el señalamiento y la estigmatización circulan entre ellas. Sólo de unas pocas se dice compartidamente que “son señoras” (aquellas mujeres que tienen una conducta moral que

es ostensible en el cuerpo y que merecen respeto). Coincidimos con Daniel Jones (2010a, 2010b, 2009) quien afirma que el chisme, funciona como un dispositivo de control social de su sexualidad, ya que por medio de éste se sanciona a quienes transgreden normas sexuales vigentes para una comunidad de sentidos. Estableciendo puentes con su estudio, encontramos que se sanciona aquello que Jones delimita a partir del trabajo de campo con el calificativo de “puta”, es decir, aquello que no cumple con la normatividad de género tradicional⁶⁹.

La marcación de la sexualidad y de una sexualidad activa, evidenciada en el modo de vestirse, de andar o de mostrarse, es condenada. Por eso, el cuerpo legítimo para las mujeres del barrio se construye a distancia del cuerpo de las adolescentes, quienes son portadoras de una activación sexual manifiesta (se amplía en los capítulos 6 y 7).

Observemos que pasa con Tati, su hermana Dana y la prima de ellas (Irma) en vinculación con las primeras relaciones sexuales, las percepciones que tienen sobre cada una y sobre la otra, la intervención de los padres y las explicaciones sobre por qué las chicas quedan embarazadas a edades “tempranas”.

E: ¿por qué pensás que acá hay muchas madres que tienen hijos jóvenes?

T: (repite la pregunta), porque tienen mucha libertad, no tienen límites, los padres no le hablan.

E: ¿de qué?

T: los padres no le explican cómo hay que cuidarse, no tienen charlas con los chicos, no les dicen que si hacés eso podés embarazarte, o si hacés eso cuidate. Tienen como vergüenza a hablar. Entonces van a quedar embarazadas de chiquita ¡mi mamá nunca me enseñó nada a mí!

E: ¿a qué edad tuviste tu primer hijo?

T: cuando cumplí 18.

E: no es tan chiquita comparada...

T: yo era medio boludita...

E: ¿cómo? No tenías...

T: no, andaba como una criatura todavía... (Risas).

E: cada uno tiene su ritmo...

T: sí, yo a los 13, 14 años jugaba a la casita. Ahora tienen hijos, yo todavía jugaba.

E: Dana me dijo que por ahí tenían hijos como una forma de hacerse más grandes y tener independencia de los padres.

T: no, yo porque los padres no le hablan y, entonces, queda embarazada. Alguna para poder salir de las casas.

⁶⁹ Esta reputación negativa está centrada en “el rechazo a la expresión de un interés e iniciativa sexual autónomos de las mujeres (por el contrario, algo estimulado entre los varones); la expectativa de resistencia femenina a las iniciativas masculinas; y la idea de que la actividad sexual de las mujeres debe tener como contraparte necesaria los sentimientos amorosos del compañero y/o una relación monogámica con cierta continuidad temporal (el noviazgo), sino significaría dejarse usar sexualmente...”(2010a, p.112). Podemos afirmar que esto mismo también es lo que ellas manifiestan negativamente sobre la sexualidad de la otra.

E: sí, eso me decía...

T: para que la dejen salir, se juntan con el primer boludo que pasa por ahí, quedan embarazadas al pedo. Porque después andan sufriendo....

E: después hay que estar cambiando pañales.

T: después se pueden juntar con cualquier boludo que las andan cagando a palos, que le peguen o... (Entrevista a Tati, 14 de Marzo del 2013).

A continuación el fragmento de entrevista a Dana e Irma:

D: es peor, porque yo en ese contexto para irme de casa, porque yo no me lo aguantaba a mi papá, mi papá yo lo... yo andaba con un pibito de acá del barrio, decían que era lo peor, que era una mierda, toda la mierda.

I: no era eso, era que se drogaba...

A: no, no era por eso. Era porque el hermano de él, preñó a la Tati. La dejó, y nada que ver, él todo lo contrario al pendejo ese, al hermano. Por culpa de la Tati quedó embarazada de Diana y no pude estar con él...

E: pero no fue por culpa de la Tati

D: sí, fue así, mirá...

I: fue así: el hermano más grande del chico este, Axel, el hermano más grande del chongo de la Dana.

D: que era [le hablan fuerte al grabador, para remarcar el pasado del "ilícito"].

I: que era...

D: ¡que quede asentado que era!

I: pará, el chongo era hermano del novio de Tati que la dejó embarazada y que...

E: que después se fue...

I: se lavó las manos. No, no, se fue, se quedó.

D: ¡se quedó por el barrio!

I: la Tati era re...

E: ¿qué?

D: re.....

E: ¿que es re...?

I: rápida para los mandados.

D: era muy rápida, era muy Schumacher

E: muy ¿qué?

D: Schumacher, el corredor de autos.

I: entonces el tipo se lavó las manos y la dejó embarazada...

D: porque él pensaba que no era de él. Si una mina anda con uno y con otro y con uno... ¿quién se va a hacer cargo? Ni en pedo. ¡Yo si soy hombre si en pedo!

E: vos siempre defendés a los hombres Dana.

D: porque tengo un hijo varón, por eso. A morir los defiendo (risas).

E: y entonces ¿qué? Tu papá no te dejó seguir saliendo pensando que te podía pasar lo mismo....

D: porque la Tati era una ligerita, y ella quedó embarazada...

I: yo analizo todo, no soy psicóloga pero yo te analizo todo, de todos lados... lo que pasa que el padre, Carlos, le había dado permiso a Tati para que esté de novio con este chico, con el papá de Pipi, bueno, y Marta no estaba de acuerdo, entonces, como que el padre se sentía culpable de lo que le pasó a la hija, entonces dijo "no me va a pasar lo mismo con mi bebé".

D: hijo de puta tushhhh le daría acá [mímica de que lo golpearía al padre].

I: porque era una familia... es como que quedó pegado al otro, entonces, dijo bueno "no me va a pasar lo mismo". Por ahí no era, pero ya quedó manchada la familia....

D: nos corría a los palos.

I: entonces le dijo que no, a parte él se drogaba ellos tenían miedo de que al drogarse él, viste que cuando drogado no tenés conocimiento... entonces claro, era eso la Dana dice “porque soy adulta”, pero no es eso...vos fijate si Uriel (hijo de Dana) tiene novia y es drogadicta, ¿qué le va a decir?

D: la re cago a palos, le pego un voleo en el orto que la mando a tu casa.

E: pero vos ¿cuántos años tenías cuando te pasó esto? (discuten sobre la edad).

I: 16 ponele... (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

Me interesó exponer estos extensos fragmentos de entrevistas porque en ellos se exhiben las percepciones que se tienen sobre la sexualidad de la otra: se condena una activación sexual temprana y el uso del cuerpo para el placer “fugaz”, es decir, entablar relaciones sexuales con compañeros no estables y variados (“ser ligerita⁷⁰”). Así, mientras una describe su comportamiento sexual durante la adolescencia como “re boludita” y condena el inicio de las relaciones sexuales “de chiquita” (figurado como exceso de libertad). La otra, que es la hermana, la describe como “rápida para los mandados o Schumacher”. Incluso justifica el no reconocimiento de la paternidad por parte del progenitor de la Pipi, por el modo en que su hermana se comportó en relación con su sexualidad. Es decir, que cuestiona y sanciona la conducta de Tati, mientras que Dana cuenta cómo se escapaba de la vigilancia de sus padres para encontrarse con su pareja sexual.

Las mujeres significan la sexualidad, y el inicio de las relaciones sexuales de sus congéneres, como un deseo irrefrenable que objetiva al partener sexual, ligado a una pulsión que se vuelve compulsión, que excede una conducta cabal y que se encuentra a distancia con el amor romántico. Es decir, a distancia de los mitos sobre los que se sostiene lo femenino (madre, pasiva en el ejercicio de la sexualidad y que entabla vínculos románticos) o lo que Jones (2010a) llama *escenarios culturales tradicionales en términos de género*⁷¹.

A su vez, estas significaciones operan sobre las otras. Sin embargo, no parecen percibir su propia sexualidad ligada tan estrechamente a la efervescencia con que la describen en las otras: ninguna se ha calificado a sí misma en esos términos. En correspondencia con lo

⁷⁰ Se puede pensar que describen la actitud sexual de la otra en términos de “ligerita” en relación a dos de las acepciones que tiene esta palabra: ligera en tanto que rápida (concreta rápidamente una relación sexual) y ligera en tanto que liviana (no establece un vínculo “sólido” y perdurable con el compañero sexual según los preceptos del amor romántico).

⁷¹ Al respecto el autor enuncia que por tradicional “designamos a una concepción jerárquica y asimétrica de las relaciones de género, así como a normatividades para la actividad sexual rígidamente diferenciadas para varones y mujeres” (Jones, 2010b, p.175).

anterior, parece convivir en ellas una fuerte prescripción sobre la sexualidad, una condena y estigmatización del deseo sexual, pero un cambio valorativo a la hora de interpretar la sexualidad propia. Y, en relación a la sexualidad masculina, cierta indulgencia con respecto a los hombres, quienes quedarían eximidos de los cuidados anticonceptivos e, incluso, de la paternidad.

El rechazo a percibir en la otra el sometimiento con el que significan al deseo sexual (una compulsión que no es encausada) puede entenderse, también, si pensamos que como parte de la ética del cuidado del cuerpo, que constituye al cuerpo legítimo, la distancia con la naturaleza será parte crucial. En este sentido, no debe haber un abandono frente a las pulsiones que representan una sexualidad “ligera”.

En los relatos anteriormente citados, se observa la intervención de los padres en la activación sexual de sus hijas. En el caso de Dana, frente a la posible repetición de la historia de su hermana, se le prohíbe salir y se desapruueba el noviazgo. Mientras que ella, como dijimos, escapa a estos controles. Hay una regulación de los cuerpos mediante la transmisión de una moralidad⁷², que indica lo que está bien y lo que está mal en el modo de relacionarse con éste en diferentes aspectos como la salud, la estética, la alimentación, la sexualidad y la reproducción. En esta dirección, es que podemos entender sus interpretaciones acerca de que “las hijas quedan embarazadas por el exceso de libertad que otorgan los padres o la falta de información”.

Sin embargo, la última (y primera) responsabilidad de cuidado durante las relaciones sexuales es de la mujer. Las relaciones íntimas tienen su contracara reproductiva siendo muy difícil pensar la una sin posibilidades de la otra, por más que sea (o no sea) extendido el conocimiento sobre la anticoncepción. El cuidado anticonceptivo recae, entonces, sólo en ellas y, por ende, la responsabilidad/decisión de tener un hijo es de las mujeres, porque como dice Dana: “si una mina anda con uno y con otro y con uno... ¿quién se va a hacer cargo? Ni en pedo. ¡Yo si soy hombre ni en pedo!”.

⁷² Tomamos de Foucault la definición de moral entendida como “un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, la iglesia, etc.” (Foucault, 2008, p.26). Los códigos morales se constituyen en una doctrina que se enseña pero también se transmite de manera difusa, permitiendo compromiso y escapatorias. También el autor entiende por moral “el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se proponen” (p. 26), en otras palabras como los sujetos se someten a los principios de conducta.

Como venimos registrando, se dan como primeras explicaciones de la maternidad “temprana”, que las adolescentes quedan embarazadas porque los padres no las cuidan, les dan mucha libertad y porque desconocen los métodos anticonceptivos. Sin embargo, lo anterior podría pensarse también como un prejuicio que opera entre ellas, una narrativa construida para explicar el inicio sexual y la maternidad, que reproduce los lugares comunes que se le otorgan a las mujeres (y su culpabilización). Porque, como pudimos observar a partir del material de campo, el cuidado o no cuidado de los padres, en definitiva, no termina evidenciando necesariamente la precocidad en los embarazos de sus hijas. Al mismo tiempo que el conocimiento de los métodos anticonceptivos tampoco asegura el no embarazo. En este sentido, para el análisis deberían tenerse en cuenta explicaciones que impliquen a un sujeto no siempre racional y consciente, al que incluso ellas remiten en las entrevistas.

Por otra parte, hay otra explicación que ellas encuentran a la maternidad “temprana”, y es que opera como una forma de cambio de posición social: formar una familia implica salir de la tutela de los padres. Es lo primero que mencionan Dana e Irma, y lo que Antonia también esboza.

E: Acá quieren convivir re rápido ¿o no?

D: acá quieren tener todo.

I: por ahí no es, por ahí es que quieren salir de la casa más temprano...

D: las pibas se van con el primer pibe que agarran y las boludas quedan embarazadas.

I: no, no es eso. La única forma... **ellas piensan si quedan embarazadas los padres son muy estrictos, y el chabón que le deja preñada, embarazada, se va a hacer cargo del hijo y ellos se juntan, y se van de la casa.** Supuestamente ellas piensan que se van de la casa para ser libre, pero no es así, es peor. Es peor que estar con los padres (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

E: y ¿por qué pensás que es eso?

A: porque la mamá da mucha libertad. En sí, mi mamá nos daba libertad a nosotras, pero nunca nosotras... anduvimos jodiendo pero yo nunca fui y me encamé con pendejos... con el único con él (su marido).

E: pero ¿vos pensás porque las chicas no saben usar los métodos anticonceptivos, no saben cuidarse...?

A: no, no. Se saben cuidar...

E: porque otras vecinas me decían que quedaban embarazadas como una forma de poder irse de las casa y tener su propia casa también...

A: ¡sí! Como la prima de Bambi. La mamá y el papá la re cuidó, hasta que ahora la chica... en sí tienen 19 años y quedó embarazada para poder irse de la casa y ahora bueno, está contenta porque se juntó todo (Entrevista a Antonia, 4 de Octubre del 2013).

Reconocen que en determinado momento de sus trayectorias de vida desean asumir responsabilidades, estar al “control” de las decisiones, salir de la potestad de la familia de origen para tener autonomía: “ser adultas”; lo que se conquista mediante un hijo. Como ellas narran, se pone el cuerpo para ganar una supuesta libertad, se recurre al rol reproductivo que se les atribuyó históricamente a las mujeres en la sociedad como un modo de alcanzar, paradójicamente, independencia. Lo que se concatena con el lugar central que ocupa el cuerpo en sus vidas, no sólo para la reproducción biológica sino, también, en la reproducción de la vida cotidiana. La maternidad si bien las arroja a un lugar común, a un destino y deseo inevitable, revestida de mandatos, igualmente es significada como el modo efectivo en que conquistan libertad, independencia y autonomía.

Diferentes trabajos, en el campo de las ciencias sociales, han indagado sobre los motivos por los cuales se es madre a edades en que en otros sectores las mujeres están terminando los estudios secundarios. Estos trabajos dan cuenta que hay una elección de ser madre joven, y una afirmación de la identidad en el ejercicio del rol maternal

los hijos tienen un valor simbólico como afirmación de su identidad, constituyen una fuente de legitimidad social, autoridad moral y gratificación emocional (González Montes, 1994; citado en Ariza y De Oliveira, 2003: 45). La maternidad también es vista como una fuente de poder, puesto que, además de dar sentido a sus vidas, las reivindica frente a la comunidad al tiempo que les permite ejercer un control sobre los hijos (Marcus, 2006, p.106).

Lo que nos interesa rescatar de estas lecturas (Marcus, 2006; Zicavo, 2007; Felliti, 2011), ya que coinciden con lo expresado aquí, es la interpretación de la maternidad como otorgadora de autoridad, lo que les brinda a las mujeres paridad en su contexto social.

La maternidad se vincula con el reconocimiento del cuerpo como cuerpo sexo-generizado, así, la capacidad reproductiva del mismo implica la asunción de una posición en las relaciones de género; que al mismo tiempo que reproduce posiciones, para el contexto local, permite en cierto modo un ascenso social. Por otra parte, ser madre conlleva una transición que se vive, y muestra, en y desde el cuerpo, sus efectos intervendrán en la forma de percibir el propio cuerpo.

Sexualidad responsable: *si yo no me cuido el cuerpo ¿quién lo va a hacer?*

Esta frase corresponde a una de las mujeres del barrio en relación con los cuidados anticonceptivos, lo que da cuenta de que la prevención recae exclusivamente en ellas. Los hombres se resisten al uso del preservativo, y son las mujeres las responsables de cuidarse o no cuidarse, en consecuencia, de ser madres o no ser madres. El espacio de acción se circunscribe a la elección del método anticonceptivo que prefieran usar, dentro de los métodos anticonceptivos para mujeres. Más específicamente en los que están al alcance de la mano: los que se ofrecen en los CAPS y los que a veces el ministerio de Salud pone a su alcance.

Cuando ya no son madres primerizas y han armado un proyecto familiar (en sus términos, conviven con sus parejas lo que implica estar “casada”), los motivos de sus otros embarazos son explicados de un modo diferente: a veces por deseo, a veces por descuido (por ejemplo, no utilizar métodos anticonceptivos durante el amamantamiento o la “cuarentena”). El caso de Tati resulta interesante nuevamente para observar cómo se ponen en juego distintos sentidos que resultan contradictorios, y cómo se perfila un cuerpo legítimo para el barrio en términos de ser un cuerpo cuidado.

Me dice que llevaba un mes de retraso. Que estaba enojada, que fue a la salita y preguntó, y en la salita le dijeron que se quede tranquila. “Si estoy embarazada les rompo toda la salita”, me dice. Le pregunto que si se estaba cuidando y me dijo que se daba la inyección y que en la salita le dijeron “que por ahí estaba fallada”, de ahí la ira de Tati. En la salita le dijeron que si está embarazada es porque falló la inyección, porque no era de buena calidad. Le pregunto que antes con qué se cuidaba “y con la inyección”. Le digo que qué complicado otro bebé y ahí cambia el sentido con el que venía hablando “no, por qué, tendré otro como tengo éstos, no interesa, uno más, uno menos” (Nota de campo, 5 de Junio 2012).

Entonces le digo que nos sentemos, hace gesto de cansancio y dice “ahora que estoy embarazada de tres meses” y me mira, y le pregunto que cómo sabía y me dice que ya se había hecho una ecografía (...) me cuenta que debe haber sido porque no le pusieron bien la inyección (anticonceptivos), y me muestra donde se la pusieron y donde se la tendrían que haber puesto. Me dice que preguntó si se podía poner otra y que le dijeron que ya no (Nota de campo, 3 de julio 2012).

Así Tati explica su 5to embarazo como una falla de la salita, primero porque la inyección podía estar vencida, y luego porque ella supone que no le colocaron la inyección en el lugar del cuerpo donde tenía que ir. A su vez, cuando intenté introducir la idea de la decisión sobre continuar o no continuar con el embarazo me encontré con una fuerte negativa, el

aborto no ha sido ni pensado ni manifestado como una posibilidad a tener en cuenta. No parece ser una opción para ellas. Lo que nos habla de la pregnancy que tiene la concepción religiosa de la vida y el respeto por ella (manifiesta en la idea de la prioridad de la “vida por nacer”), y la moralidad que se manifiesta en la responsabilización y culpabilización de la mujer por ser sexualmente activa. A continuación expongo una charla que tuve con Irma y Dana sobre todos estos tópicos y sobre el embarazo de Tati, y de la Chiqui.

Les digo que ahora están todas embarazadas que van a poblar el barrio, y ahí empezamos a hablar de la maternidad. Irma me dice que ella quiere tener al hijo, que “de manera consciente no quería pero inconsciente sí”, porque sabía que se había dejado de cuidar y que, por ende, era obvio que en algún momento iba a quedar embarazada. Me dice que todavía no se había hecho ningún estudio. Les pregunto si muchas chicas quedan embarazadas por desconocimiento y se ríen, y me dicen que no, que todas saben cómo cuidarse, que si no lo hacen es porque no quieren, pero que el Ministerio y mucha gente va a al barrio para enseñar a usar los métodos, “hasta por poco no te ponen el DIU” dice Dana. Irma critica a las mujeres que con DIU quedan embarazadas “yo tuve el DIU 6 años y no quedé, sé muy bien que si te hacés los estudios no quedás embarazada, no es sólo ponerse: hay que cuidarse”. Recapitula y a la primera sí quería tenerla, la segunda la tuvo por desconocimiento, mientras daba de mamar no se cuidó y quedó embarazada cuando su hija tenía 11 meses. Ella tiene dos tatuajes con las iniciales de las hijas en la pierna. Le pregunto si se iba a agregar el del próximo bebé, y me dice que sólo si es mujer y me pregunta, a modo de chiste, que si era varón lo quería, porque no le gustaban los varones. La embromo que me lo dé y lo vendemos, y ella me dice que me lo dá si lo cuido. Le digo que tener un hijo sale plata, y se ofende con este comentario: “al principio sale plata después cuando crecen no”. Entonces me increpa: “¿así que vos no tendrías un hijo porque sale plata?” me pregunta Irma. Y le digo que yo tendría un hijo si lo puedo mantener y “entonces ¿qué harías? ¿Te lo sacarías?” le digo que no sé, pero que por ahí sí. Y ahí se me vienen al humo las dos, aceleraran el modo de hablar y gesticulan más. Las dos comienzan a hablar en defensa “de la vida por nacer”. Dana dice “pero que culpa tienen el bebé si vos te abriste de piernas”. Irma dice “la mujer que se saca un hijo le queda culpa, lo digo por mi experiencia de que se me murió un hijo”. Le digo que una cosa es un hijo que se muere y otro un óvulo fecundado, y ellas dicen que ya es un hijo, que los hijos no tienen la culpa de que te “hayas abierto de piernas”, que hay que hacerse responsable. Yo les digo que para mí una mujer tiene que elegir cuando ser madre, Dana me dice que una puede elegir usando métodos anticonceptivos. Ahí les digo que por ahí no todas saben, y ellas dicen “las mujeres quedan embarazadas porque quieren”. Yo les digo que los varones no usan preservativos, ellas asienten, entonces les digo que por qué las mujeres tienen que asumir el cuidado y la responsabilidad de manera unilateral: Dana dice que hay muchos métodos para las mujeres como las pastillas o la inyección. Irma dice “si yo no me cuido el cuerpo ¿quién lo va a hacer?”. Insisto en que la responsabilidad debería ser compartida, pero ellas tienen muy asumido que el cuidado es de la mujer, y si no te cuidaste es tu culpa. “Acá tienen hijos para liberarse” dice Irma, y otra vez las dos desarrollan la explicación de que las chicas aprenden que un hijo te libera de los padres, “pero es mentira” agrega Dana. Yo les pregunto por qué te libera, e Irma hace como que habla un padre: “cuando vos tengas un hijo vas a decidir cómo hacer”. Ellas

piensan que las chicas son boludas por pensar que tener un hijo te libera de los padres (daría algo así como independencia, autonomía, poder de decisión), porque en realidad no es así. Esto mismo lo habían dicho en otras conversaciones. Cuando le pregunto por qué la Chiqui había quedado embarazada Dana me dice que por mala, porque quería ser mantenida. Dice algo así como que con el novio estuvo 1 mes y ya estaba embarazada, poniendo en duda la paternidad de él. En un momento se acerca a nosotras la hija de Tati, Macu, que tenía en la mano una botella de plástico cortada con todos papelitos doblados adentro. Dana me dice “mirá” y abre un papelito: era del Ministerio de Salud y mostraba con imágenes como ponerse un preservativo. Había un montón “ella no tiene que andar con eso”, comenta Dana. Le pregunto a qué edad los chicos empezaban a tener relaciones, y me dice que a los 12 ya “la están clavando”.

Les retomo el caso de Tati para ejemplificar la idea de que a veces los métodos anticonceptivos fallan, y que a veces se puede quedar embarazada sin intenciones y “responsablemente”. Dana dice que Tati nunca se cuidó, les digo que Tati dijo que le pusieron mal la inyección, Irma dice que Tati se la ponía atrasada y mal, que ella nunca dejaba esperar la fecha como hacia ella, Dana insiste en que Tati no se cuidaba “y si no se cuida es obvio que va a estar embarazada”. Dana dice que nunca va a querer ser como Tati con hijos colgados por todos lados, que ella no tendría paciencia para tantos hijos y que después de éste se liga las trompas.

En esta nota de campo, a partir del intercambio de opiniones y la tensión de los argumentos, se expone una discusión acerca de los diferentes sentidos sobre la maternidad, donde ellas analizan las causas de los embarazos, la sexualidad, la concepción de la vida, el aborto, la planificación familiar. Reiteradamente se pone en el tapete la actividad sexual de las mujeres. Se sostiene que ellas son quienes deben cuidar su propio cuerpo, asumir la responsabilidad total del cuidado durante la relación sexual, que se concibe como peligrosa en términos reproductivos pero no de enfermedades de transmisión sexual. El placer tiene un costo que debe ser pago y ese costo puede ser un hijo. La responsabilidad también es hacerse cargo de las posibles consecuencias del placer.

La asunción de los tradicionales roles de género queda más inmediatamente expuesta en las dificultades de pensar un cuidado conjunto, una responsabilidad compartida en las consecuencias, y en asumir el placer como parte del deseo de una mujer en distancia de la reproducción (que el cuerpo sea usado para gozar). Esto se evidencia también en el cuestionamiento a que las jóvenes se activen sexualmente tan “temprano” (a edades donde todavía no podrían hacerse responsables de las consecuencias del acto sexual) o a que se haga del cuerpo un espacio de provocación, ya sean niñas, adolescentes o sobre todo adultas (como por ejemplo cuando se cuestiona que se maquillan a las niñas porque quedan como trolas). Y digo asumir porque, probablemente, el placer sí puede ser vivenciado y

experimentado, pero no debe ser enunciado. Generalmente cuando se referían a las relaciones sexuales lo hacían de dos modos: o a modo de sanción o a modo de chiste. Este segundo modo indica una sexualidad activa en las mujeres, aunque no se esboce claramente el disfrute, puede darse por supuesto.

A su vez, me encuentro con una versión diferente acerca del modo en que Tati quedó embarazada. Ellas la culpabilizan por no haber tenido el cuidado que debía tener, “desmienten” la versión que Tati me había narrado. Lo que me llevó a reflexionar no sobre la veracidad de los hechos (que como investigadora no aspiro a conocer), sino sobre los motivos por los cuáles Tati eligió contar esa versión. Y aquí estimo que operaron diferentes preconceptos, donde primó la necesidad de distanciarse de los prejuicios que se condensan en las vecinas, que reproducen los prejuicios de los otros externos al barrio (como los trabajadores de la salud, o que yo les represento) que condenan la falta de cuidados (como una acción moralmente negativa); trasladando dicha falta a los otros: los de la salita.

Podemos interpretar que “cuidarse”, ser responsable, ameniza la actitud condenatoria que recae en la sexualidad y que se observa en la frase “abrirse de piernas”. No estaría tan mal visto ser activa sexualmente, siempre y cuando sea con “cuidado”, responsablemente⁷³.

Es esta dirección, los sentidos construidos en torno a la sexualidad y el cuidado pueden ser comprendidos a la luz de las reflexiones que Foucault establece al respecto. La constitución del sujeto, en tanto que sujeto ético (entendida como elaboración de una forma de relación con uno mismo, que permite al individuo constituirse como un sujeto de una conducta moral), se ha vinculado con la conformación de la sexualidad como “dominio de una práctica moral” (2008, p.227). Los usos de los placeres desde la Antigüedad griega, han sido pensados bajo los preceptos de la templanza y la austeridad, cuyo punto de inflexión ha sido la moral cristiana (aunque Foucault se encarga de exponer que existen continuidades y rupturas entre la moral en la Antigüedad y la moral cristiana)⁷⁴. A partir de

⁷³ En relación con la responsabilidad como modo hegemónico en que debe transitarse la sexualidad, se vincula con lo que Luciana Lavigne expone sobre la juventud y la sexualidad en relación con la Ley de Educación Sexual Integral: a partir de que diversas instituciones (de salud, educativas y otros organismos públicos) entienden el embarazo adolescente como situación de riesgo, o conducta no deseada, o desviación de una norma, se propicia una política pública que pondere la responsabilidad: “de hecho, la exigencia de ser ‘responsable’ está presente en los textos normativos de diferentes políticas públicas en sexualidad que caracterizan las formas de gestión contemporáneas de los cuerpos” (Lavigne, 2011, p.106).

⁷⁴ En vinculación con las rupturas y continuidades Foucault reflexiona sobre la relación entre sujeto, verdad y sexualidad, en la época Antigua y durante el ascenso de lo que menciona como la moral cristiana. Durante la época Antigua la relación con la verdad es lo que constituye al sujeto temperante y austero –que es lo que

la cual se establece una nueva relación con uno mismo, es decir, una forma distinta de sujeción ahora sí ligada con las prohibiciones: “la sujeción tomará la forma no de una habilidad sino de un reconocimiento de la ley y de una obediencia a la autoridad pastoral; (...) una pureza cuyo modelo es preciso buscarlo del lado de la virginidad” (2008, p.90).

La responsabilidad —en términos de cuidado— es un elemento que ellas ponen en juego a la hora de evaluar la acción y relación que las otras (vecinas) tienen con sus cuerpos, en correspondencia con los prejuicios y estigmas que son enunciados por otros sectores de la sociedad sobre los sectores empobrecidos. Se intenta tomar distancia de las visiones estigmatizantes que se aúnan en la mirada de un cuerpo “descuidado” como prueba material de distintas faltas morales y normativas. Ser “negra” es ser “trola”, “sucia”, “calentona”, “crota”; palabras con las que ellas procesan una mirada social general y que analogan con lo natural como lo abandonado. A favor de esta distancia, reproducen y producen el discurso sobre la responsabilidad y el cuidado del cuerpo en todas sus dimensiones: sexualidad, estética, salud, dieta e higiene. Aunque en ese procesamiento establecen los parámetros para juzgar a sus vecinas, o familiares, a partir de principios de visión contruidos localmente.

Por otra parte, a Irma y a Dana les extrañan los cálculos fríos, desafectivizados, con lo que hipotéticamente afronto la decisión sobre la maternidad y sobre la interrupción de un embarazo. Lo que se concatena con lo que Tati anteriormente me había dicho: para ellas siempre hay lugar para un hijo/a más, como costo que se debe pagar pero también como deseo. Como expusieron, ellas indican que la posibilidad de elección, el momento de la toma de decisión en vinculación con la función reproductiva de la sexualidad, radica en elegir tener relaciones sexuales y en optar por un método anticonceptivo. Pero no podría ser

parece continuar en distintos momentos- lo que se vincula con el gobierno de los placeres. La temperancia no es un desciframiento de uno por sí mismo, en otras palabras no va a ser la misma relación con la verdad que se establece con la moral cristiana donde hay una obligación de decir la verdad. “Ahora bien, si esta relación con la verdad, (...) no conduce a una hermenéutica del deseo, como será el caso en la espiritualidad cristiana, abre en cambio sobre una estética de la existencia. Y por ello hay que entender una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación, sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que de ellos hacemos, en los límites que observamos, en la jerarquía que respetamos (2008, p.87). La *aphrodisia* son los actos deseados por la naturaleza, asociada a ésta a un placer intenso. Otra diferencia será que “el principio según el cual debemos regular esa actividad ‘modo de sujeción’, no estaba definido por una legislación universal, que determinara actos permitidos y prohibidos, sino más bien por una habilidad, un arte que prescribiría las modalidades de un uso en función de variables diversas (necesidades, momentos, situación)” (p. 89).

la interrupción de un embarazo porque eso es atentar contra “la vida de un inocente”. Así, la intervención sobre el propio cuerpo encuentra como límite la vida de lo que se percibe como un otro desde su gestación: “el hijo”.

Dentro de las posibles acciones que las mujeres hallan en función de la planificación familiar, el ligarse las trompas es una de las opciones que más eligen, en continuidad con la responsabilidad en el cuidado. Mientras que no demandan la realización de la vasectomía en la pareja.

Dichas intervenciones (la ligadura de trompas) no son prácticas que se puedan realizar sencillamente, sino que conquistar dicho derecho suele ser muy dificultoso, principalmente por el rol obstaculizador que desarrollan los médicos (postergación de operaciones, negación a su realización, etc.). Por ejemplo, Laura entre la decisión y el logro de la intervención tuvo otro hijo más, por estar en tratativas con el hospital, logrando dicha intervención por la ayuda de distintos trabajadores estatales (trabajadoras sociales, psicólogas, que acompañaron el proceso y el diálogo con los médicos). En este punto la autonomía sobre la decisión del propio cuerpo se diluye en un entramado de relaciones que reproducen las desigualdades de género, ya sea porque no se cumple con el deseo del modo de esterilización (por causa de los médicos), porque las mujeres más grandes (como Zulma) alegan que las “vaciaron” sin su consentimiento, o porque se pide que haya otro (el marido) que confirme y autorice dicha decisión, por citar algunos ejemplos. En este aspecto el cuerpo queda sujeto a decisiones de otros y ellas lo viven con cierta resignación.

La sexualidad masculina se acepta y percibe como algo pulsional, que no distingue objeto ni que tampoco debe sostener la misma premisa de responsabilidad que las mujeres. En el orden de lo imaginario se recrea la figura del hombre peligroso⁷⁵ (en diferentes grados) como el que practica una sexualidad desenfrenada. En el siguiente fragmento de entrevista, a modo de chiste, se exponen estas representaciones:

P: ¿qué es peligroso para la salud para ustedes?

Y: tener dos maridos (risas).

T: quedás demacrada.

P: ¿por qué?

T: te dan bomba los dos, sabés qué... quedás flaquita como un...

⁷⁵Esta percepción de la sexualidad masculina genera que las hijas biológicas por parte materna, pero no del conviviente, sean separadas y criadas en el hogar de origen materno, porque esta cercanía no enmarcada por la línea sanguínea, representa un peligro por un posible abuso. Sin embargo, también existen los casos en que padres no biológicos se constituyen en figuras paternas de los hijos de su conviviente sin estos miedos.

(Interviene Zulma las reta y les dice que son zarpadas, que contesten bien).
(Entrevista Tati, Yohana y Rocío, 27 de agosto del 2013).

Los hombres son “calentones” aunque desde la mirada de “Las Chaques”, los más calentones son los paraguayos. Lo que pone de manifiesto las operatorias de estigmatización y segregación en el barrio que se entretajan sobre los distintos principios que constituyen al cuerpo hegemónico: la racialidad y la heteronormatividad.

Por último, el entramado de relaciones se torna endogámico por las relaciones de proximidad (afectivas y espaciales) que existen entre las familias: por ejemplo Caty tiene hijos con el hermano de quien es actualmente su conviviente.

La disconformidad con el cuerpo

La disconformidad con el propio cuerpo estará en relación con el cuerpo que tomen como referente. Las mujeres construyen sus concepciones de belleza en las que se establecerán los parámetros de gordura y delgadez, que no escapan a la importancia que la mujer le debe otorgar a la producción de la apariencia y los cuidados estéticos. Dicho de otro modo, que no cesa de inscribirse dentro de un sistema de géneros que prescribe sobre el cuerpo de la mujer en términos estéticos⁷⁶.

La maternidad efectúa transformaciones sobre sus cuerpos que otorgan esas formas características que, en la mayoría de los casos, no son contempladas como auspiciosas. La generalidad de las mujeres del barrio presenta una figura redondeada, no aparentan tener obesidad en general, sino que la adiposidad se localiza en la zona abdominal. Panzas que se caracterizan por la flacidez, las estrías y las várices, marcas más comunes de embarazos reiterados. Estos cuerpos redondeados se contraponen con los cuerpos de las más jóvenes no madres (erectos) y con los cuerpos de “las del centro” (“esqueletos” o “modelitos”). Aunque también hay algunas de las mujeres que han logrado mantener la línea y que se

⁷⁶Con esto no se desconoce que actualmente la preocupación por la apariencia se ha extendido tanto a varones como a mujeres, sino que remarcamos la valorización que se le otorga a la estética en función de las expectativas de cada uno de los géneros. En el barrio los varones se preocupan por la producción de una apariencia en estos términos. Por ejemplo, en una de las entrevistas Rocío y Yohana me cuentan que el esposo de Malena se depilaba las piernas, y que era muy normal que los hombres hicieran lo mismo con las cejas, usaran pierciengs, cabello largo y cara afeitada. Asimismo, es común que los varones realicen una distinción entre la ropa de salir y la ropa de trabajo, y que las madres estimulen en los niños el cuidado de la estética como el uso de pelo largo. Esto constituye un campo de indagación muy interesante en relación a las prácticas estéticas de los hombres de sectores populares.

acercan a un modelo deseable para ellas. Por otra parte, varias de las mujeres señalan que los embarazos no sólo han provocado su nueva textura, sino además la pérdida de dientes, lo cual también lamentan.

Frecuentemente indican que luego del embarazo han aumentado de peso, pero no es sólo eso de lo que se quejan, sino del modo en que se da ese aumento junto con un cambio en la tonicidad. Así, la maternidad deja como secuelas un cuerpo flácido “se te bajan los pechos, se te baja la cola, se te pone lo que es la panza flojito”, en oposición al cuerpo erecto/duro que describen de las más jóvenes.

E: a partir de que fuiste madre ¿te cambió la relación con tu cuerpo? ¿o no?

A: ¡sí quedé horrible! ¡Muy panzona!

E: antes ¿cómo eras?

A: ¡no era tan panzona! Yo digo siempre ando con faja, no quiero que llegue el verano porque me da vergüenza usar remeras cortas se me nota mucho la panza... antes era flaquita, ¡tenía lindo culo! Después que tuve al otro más grande... quedé más gorda (Entrevista a Antonia, 4 de Octubre del 2013).

E: y vos a partir de que fuiste madre ¿te cambió la relación con tu propio cuerpo?

C: sí, no me gusta mi cuerpo ahora.

E: ¿por?

C: y porque me veo gorda, toda floja...

E: pero no sos nada gorda.

C: sí, me dicen todos que yo me veo gorda, cuando yo era adolescente era bien rellena. Todo tenía, pero no tenía esto digamos (habla de los “salvavidas”), cuando era rellena. Antes era más gorda, cuando recién me junté. Cuando estábamos noviendo era bien gorda.

E: y ¿ahí te gustaba tu cuerpo?

C: sí, porque no tenía... no te queda nada flojo. Se te bajan los pechos, se te baja la cola, se te pone lo que es la panza flojito, pero uno en ese entonces cuando uno no tiene hijos tenés todo duro.

E: en su lugar (risas).

C: en su lugar. Así que no me gusta, en sí nunca me gustó mi cuerpo. Antes... más o menos sí, porque estaba armado. Pero después enflaquecí un montón. Ahora dicen que engordé, porque yo era más flaca, calzaba 36 de pantalón (Entrevista a Carina 5 de Junio del 2013).

Se figuran distintos tipos de gordura que se alejan de los modelos de belleza que se exponen en publicidades de revistas. Se puede estar “gorda mal”: es la gordura que se la describe como flácida, que hace la panza, donde queda todo flojo, que ensancha la cintura y las caderas. Y “gorda bien” aquella que responde a la juventud, “rellena bien”, un cuerpo con curvas pero “duro”, con cola prominente y busto, pero todo “en su lugar”. Esta distinción no es fácil de aprehender ya que a veces, confusamente para un interlocutor,

dicen “quiero estar más gorda pero sin panza” para referirse a este segundo sentido que se le otorga a la gordura, que se vincula con la idea de endurecer cierta zonas a partir de que son “rellenadas”.

Se describe un antes y un después en la percepción de sus cuerpos: un cuerpo duro en oposición a un cuerpo flácido, que relatan como producto de la maternidad. De esto modo, la maternidad opera como un cambio en la percepción de la trayectoria de vida —de dependiente a independiente, de “piba” a “casada”, de joven a adulta, de “zarpada” a “señora” —, que también se inscribe en la forma que cobra la materialidad del cuerpo y la percepción del mismo —de duro a flácido, “rellena bien” a “gorda mal”, de tener un “cuerpazo” a tener panza, de sentirse linda a sentirse horrible—. Incluso aquellas mujeres que son delgadas, desde mi visión, adquieren un modo de caminar lánguido, de hombros inclinados hacia adelante, en oposición a la tensión vertical con la que caminan las más jóvenes no madres.

La maternidad debe deserotizar al cuerpo⁷⁷, porque a partir de que se asume una nueva posición social (madre y esposa) se debe salir del “mercado de relaciones”, lo que debe hacerse visible. Esta deserotización se indica por medio del ocultamiento, simulación o no marcación de ciertas zonas del cuerpo, en oposición a las más jóvenes. Por eso, cuando a Marta la abandonó el marido ella decidió bajar de peso, comprarse nueva ropa, y proyectar “ponerse los dientes” como un modo de re-erotizar su cuerpo. Volveremos sobre esto en el capítulo 7.

Tati y Rocío hablan de la transformación del cuerpo de otra en relación a la maternidad, lo que implica que las modificaciones no sólo son autopercibidas, sino que también las otras marcan esos cambios:

R: había antes una más linda.

Y: Yo te puedo decir antes había... Malena antes tenía un cuerpazo.

T: pero no es linda.

R: Pero no es linda, pero tenía un cuerpazo, era una flaquita armadita pero ahora que tuvo el bebé quedó tetona horrible (Entrevista Tati, Yohana y Rocío, 27 de agosto del 2013).

El modelo de cuerpo, en términos de peso y forma, es construido siguiendo otros parámetros que “las del centro”; donde las curvas, la delgadez y la panza indicarían, en

⁷⁷ Esto se verá desarrollado cuando expongamos lo que en el barrio se conoce como “ser señora”.

parte, el pasaje de la juventud a la adultez a través de un cuerpo que sufrió los efectos de la maternidad, y en el que se observan otras transformaciones —no sólo en su forma— como el modo de vestirse, de vincularse con la sexualidad, con el erotismo y con los hombres.

El modelo de cuerpo que opera en el barrio es una mujer con curvas, voluptuosa, rellena, duro, con tonicidad, no en exceso delgado, pero tampoco “tetona horrible”. Este modelo no se correspondería con los referentes de gordura/delgadez de “las del centro”, que se evidencian en cómo perciben mi cuerpo.

E: ¿que sea flaquita te gusta?

T: sí, no que estén gordos...

E: pero flaquita como yo ¿o más flaquita?.

T: un poquito más gordito.

E: ¿yo soy demasiado flaquita?

T: yo dije flaquita, ¡no un esqueleto! (Risas)

E: que tenga de adelante y de atrás

T: sí, tiene un poco de cada cosa.

E: a mí me estaría faltando un poco de delantera

T: un poco de las dos (Entrevista a Tati, 14 de Marzo del 2013).

Esto complejizaría entonces la suposición de que los modelos estéticos son iguales para todos los sectores, como lo supone Eugenia Zicavo en su trabajo:

Si bien las mujeres de ambos sectores están expuestas a los mismos modelos corporales considerados legítimos, el imperativo de su reproducción es bastante más lábil en los sectores populares, en parte por falta de acceso al capital económico necesario que les permita una modelación del cuerpo en tanto bien simbólico (Zicavo, 2011 en Zicavo 2013, p.44).

La modelación del cuerpo como bien simbólico se realiza en función de, metaforizando, cuál sea ese mercado donde se intercambia el bien. Por eso, suponer que el acceso al capital económico permite (o no) invertir al cuerpo como un bien simbólico, desdibuja la producción estética de cada sector y qué es lo que se considera un bien simbólico en determinado contexto. Como anteriormente expusimos, los parámetros de gordura y delgadez no son universales, lo que pondría en cuestión, entonces, los fundamentos económicos (“acceso al capital económico”) por los cuales no se incorpora dicho modelo corporal: más bien no se hace porque no se tiene como parámetro el mismo cuerpo.

Con esto no deseamos deslegitimar la interesante reflexión que realiza la autora en vinculación con los modelos estéticos aceptables para las jóvenes de sectores medios, donde la delgadez excesiva parece ser el modelo que prima. Sino que nos permite

establecer conexiones al observar la preocupación por la gordura como una dimensión que se comparte entre mujeres de diferentes estratos y generaciones; lo que no implica invisibilizar, por ejemplo, las diferencias a la hora de considerar qué es ser gorda.

Como vinimos trabajando, no hay un único modo de interpretar el modelo de cuerpo porque no hay un único modelo. Sí hay, sin embargo, algunos modelos más valorados y aceptados que otros.

Durante su adolescencia Dana padeció un cuadro de bulimia, una enfermedad que el sentido común rara vez conectaría con los sectores populares.

D: yo cuando era chica tuve muchos complejos de gordura.

E: pero ¿eras gorda vos Dana?

D: era rellena, yo tuve principio de bulimia cuando era chica. Iba a la escuela que me ponía los dedos en la boca para vomitar... yo me *sentía* fea, me sentía gorda.

D: antes me hacía mucho la cabeza, me comió mucho la cabeza era muy... influe... ¿cómo se dice?

E: influenciable

D: eso.

I: es influenciable, va afuera y le dicen que feo que te queda eso, o crota o algo y ella va y se arregla toda.

D: pero cuando era chica era peor, me decían gorda me ponía a llorar, o no comía. Dos o tres días no comía.

E: ¿a cuál secundario fuiste Dana?

D: ¿a qué escuela? A la 40 de acá. Te voy a mostrar una foto de mis 15 vas a ver lo que era... (va hasta un cajón de un mueble que tiene sobre el rincón saca la foto de los 15 que yo había visto una parecida en el cuaderno de la Chiqui, en la foto está ella con un vestido blanco y una coronita como de florcitas posando junto a la municipalidad, el pelo lo tiene oscuro, está flaca que ahora)

D: yo acá me *sentía* gorda, tenía 15 años, tenía problemas ahí.

E: a ver... ¡pero no estabas nada gorda!

D: yo me sentía fea con los cachetes. (Entran el hijo y los vecinitos) ¡se van para afuera todos ya! ¡Vayan a jugar!

E: pero estabas preciosa con este vestido blanco...

D: yo me *sentía* re gorda...

E: re linda estas acá.

D: ahí yo me *sentía* que era cachetona, que tenía los brazos gordos, que tenía las piernas gordas, que tenía todo gordo. Yo me veía toda gorda (...). Sí, llegué a bajar 11 kilos, en 3 meses (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

Desde una mirada externa al barrio, se homologan los cuerpos en cuerpos pobres, lo que se evidencia en las referencias construidas desde el sentido común como “son unos negras, son unas cabezas, o son unas rochas”. Si bien estas homologaciones no enuncian estrictamente características del cuerpo (y sí), la homologación se realiza a partir de la construcción de una mirada que unifica las estéticas, la apariencia, los cuerpos, en donde

quedan invisibilizados todo tipo de producción estética y registro de las diferencias; como si la pobreza barrera con las distinciones, porque se da por supuesto que aniquila el gusto, la elección, el gasto en bienes que no son de primera necesidad.

La situación de Dana informa sobre un caso particular que notifica la incidencia tanto de un modelo de cuerpo delgado, como de la preocupación por la apariencia (al punto de adelgazar 11 kilos en 3 meses). Lo que manifiesta que la construcción del cuerpo, como objeto estético, trasciende (o yuxtapone) la pertenencia de clase para remitir también a los estereotipos de género. Estereotipos, claro, que no son uniformes, sino que son permeados por las diferencias sociales, pero que igual pueden rastrearse como resultado de los principios de visión sexuentes (Bourdieu, 2000).

En este caso Dana habla de que todo su cuerpo “sentía” gordo: “los brazos, las piernas, la cara, todo gordo”. Los elementos que tiene en cuenta para apreciar su cuerpo, y la gordura, son diferentes a los elementos que enuncian las mujeres luego de haber transitado un embarazo. Aquí sí parece vislumbrarse un sentido de la gordura ligada a una supuesta obesidad general, que claramente no se refleja en la foto que me muestra de esa época. Y que ella también, a la distancia, puede enunciar como un sentimiento más que una percepción “objetiva” sobre su cuerpo.

Por otra parte, la referencialidad negativa que toma es su hermana Tati, quien a ojos de su familia es gorda, por lo cual su cuerpo no es un modelo a seguir, de hecho la exponen como una advertencia: “vas a terminar igual que Tati”⁷⁸. La percepción del propio cuerpo está mediada por narrativas de otros. Estas narrativas son mencionadas por las mujeres del barrio en términos de “la mirada” que funciona como una regulación que sanciona, corrige o aprueba el cuerpo de ellas mismas en relación con el cuerpo legítimo y con el cuerpo hegemónico.

La preocupación por la estética, específicamente por la panza y la gordura, es algo que se transmite de madres a hijas, determina prácticas (como la realización de dietas o la actividad corporal) y condiciona la mostración del cuerpo; por caso no se usan remeras cortas, ni ropa que ajuste en exceso, ni se usaría traje de baño en una hipotética visita a la playa. La panza es la parte del cuerpo que más molesta, que desea esconderse, disimularse,

⁷⁸ Curiosamente a Tati le pasa lo contrario de lo que venimos mencionando: durante los embarazos ella adelgaza. En su adolescencia tenía mucho busto, tanto que le daba vergüenza y encorbaba su cuerpo, lo que mejoró con su primer embarazo.

y que genera disconformidades y malestar en relación con el propio cuerpo. Con este motivo se busca realizar diferentes prácticas como ir al gimnasio, andar en bicicleta, (esto será profundizado en el capítulo 7); incluso se harían una cirugía estética de tener los medios, como me comentó Lorena.

Pero, por otra parte, la panza también puede ser un recurso. Por ejemplo Caty, en una oportunidad, cuenta que se “hace la embarazada” para evitar hacer la cola del supermercado: “se ríe de esto diciendo que sale afuera un rato, ‘se hace la estúpida’ como si tuviera síntomas de embarazo (mareo, decaimiento), así la dejan pasar más rápido” (Nota de campo, 9 de Mayo 2013).

Retomando, la disconformidad con el cuerpo está en relación con los parámetros que ellas establecen para Puente Viejo. Sin embargo, cuando algunas se comparan con “las del centro” consideran que ciertos usos y prácticas del cuerpo, que ellas tienen, no serán valorados positivamente por fuera del barrio, y observan a aquellas como representantes de la feminidad.

C: Bueno por ejemplo nosotras jugamos al fútbol, todo, nosotras somos re machonas de barrio y vos sos de ahí, del centro, y no juegan al fútbol ni nada.

E: yo juego al fútbol.

C: sí, digo, pero no todas las personas.

E: claro, en general. Claro las chicas del centro son más...

C: femeninas.

E: ¿más femeninas?

C: sí, por ahí las chicas del centro están arregladas todo el tiempo, nosotras cuando salimos no más.

E: pero vos estás maquillada todos los días...

C: pero yo te digo arreglada con ropa fina, se compran ropa todos los días, yo me cago de risa.

E: ¿por?

C: porque sí, ¿de qué sirve comprarse algo todo los días? Si después no lo usás (Entrevista “La Chiqui”, 8 de Septiembre del 2011).

En consecuencia, aducen a las mujeres de otros sectores sociales un conjunto de prácticas que suponen constitutivas del ser “femenino”, donde el cuidado del cuerpo es central. Esto también quedaba expuesto en comentarios que me hacían: suponían que siempre estaba a dieta; hablaban sobre mi ropa dando por sentado que a mí no me gustarían ciertas cosas (por ejemplo los jeans ajustados); comentaban mis modos por ejemplo me cargaban cuando exponía temores o mostraba cierta debilidad porque lo vinculaban al modo de “las del centro”.

E: pero por ejemplo ¿yo que parezco?
C: y sí, que estudiás, que estás con Cynthia, y eso.
E: ¿Por qué?
C: porque sí, por la forma de las zapatillas, nosotros acá usamos toda la ropa marcada, vos no, vos usás el jean suelto, nosotros todo apretado, por ejemplo esa camperita acá nosotras no usamos.
E: ¿por qué?
C: y esa carterita tampoco. No sé.
E: ésta se a regalaron unos artesanos a mi mamá.
C: nosotros no usamos eso, no viste que nos vestimos re distinto (Entrevista “La Chiqui”, 8 de Septiembre del 2011).

La ropa, y los modos del cuerpo, se constituyen en elementos de distinción, ya sea hacia afuera de barrio, como se observa en estos fragmentos de entrevista, o en el barrio como veremos en los capítulos 6 y 7. En comparación con “las del centro”, “Las Chaques” se perciben “más machonas”. Se exponen las diferencias con “las más femeninas”, donde “lo fino” sintetiza no sólo un tipo de ropa, sino un modo socialmente legitimado que se asocia con la femeneidad (vinculado con el *status* de clase), lo que da cuenta de la acreditación que recibe el cuerpo hegemónico. A pesar de ello, se remarcan los usos diferentes de la ropa, en relación a las zonas del cuerpo que se quieren destacar, al mismo tiempo que observamos como también se pone en cuestión el estilo de vida de las del centro, cuando se cuestiona la insolvencia respecto a la compra de ropa. Y, en el barrio, el fútbol constituye una forma de distinción que otorga prestigio, en el que se establecen otras referencialidades en vinculación con el género.

En conclusión, la dimensión genérica como principio de visión hegemónica del cuerpo, se advierte en principios que cobran su propia normalidad en el barrio: la maternidad; la vivencia de la sexualidad moralmente cargada de tabúes; la preocupación por la estética, específicamente la disconformidad con el cuerpo por la “panza”; la preocupación por el cuidado del cuerpo de los otros indican la incorporación de esos principios que establecen sobre el cuerpo ciertas pautas que reproducen los mitos sobre “lo femenino”, al mismo tiempo que se ponen en tensión. Estos aspectos serán desarrollados en los capítulos 6 y 7, ya que el modo en que se llevan adelante reviste de una densidad local que permite comprender las relaciones que se establecen con el cuerpo legítimo.

Capítulo 5

NOCIONES DEL CUERPO REFERENCIADAS EN EL MODELO MÉDICO HEGEMÓNICO

En el presente capítulo realizaremos un recorrido analítico por la dimensión biomédica del cuerpo hegemónico, a partir de los sentidos y las prácticas de las mujeres vinculadas con el proceso salud-enfermedad-atención. En el capítulo 7 se desarrollarán aquellas prácticas que rebasan la cosmovisión instalada por este modelo, además se expondrán las interpretaciones y acciones que no obedecen al Modelo Médico Hegemónico (MMH).

La reconstrucción del MMH, y de su presencia efectiva entre las mujeres con quienes hemos realizado el trabajo de campo, resulta relevante para comprender el proceso de construcción de sus cuerpos; considerando que en primer lugar, en un plano general, las concepciones modernas del cuerpo están estrechamente relacionadas con la concepción del cuerpo como ente biológico y orgánico. Desde estas concepciones es que entramos primariamente en contacto con una definición formal del cuerpo, que es compartida por la población estudiada, y claramente por el MMH.

En segundo lugar se ha registrado una participación activa de las mujeres dentro del sistema médico y un contacto permanente con médicos, enfermeros y promotores de salud; siendo el sistema formal de salud al que principalmente se recurre para la resolución de padecimientos, y no a otros vinculados con la “medicina tradicional” o “medicinas alternativas”. En este sentido, hay una correspondencia entre las creencias de la mayoría de las mujeres del barrio y los postulados de la biomedicina sobre las concepciones del cuerpo, la enfermedad y su cura.

En tercer lugar, y vinculado con lo anterior, pero también con las condiciones de vida, las dolencias del cuerpo son muy frecuentes en las personas que habitan el barrio. El cuerpo se hace presente en su dimensión del dolor y del síntoma, a partir de lo que podemos llamar una lectura “medicalizada” del cuerpo. Por dolencias nos referimos específicamente a enfermedades y otros padecimientos como quebraduras y quemaduras.

Para intentar pensar cómo las mujeres incorporan e interpretan la concepción del cuerpo biomédico⁷⁹ propia del discurso médico⁸⁰, abordaremos dicha problemática a partir de diferentes dimensiones que se ponen en juego en la relación médico-paciente, y en las concepciones que se tienen sobre la salud. Estas dimensiones serán: las prácticas que establecen en relación con los padecimientos (asistencia a hospitales, expectativas sobre la atención, realización de los tratamientos y sus dificultades); los sentidos otorgados a los dolores que las mujeres detectan y que son interpretados a partir del saber médico como síntomas; y los sentidos construidos en relación con lo que se define como saludable o peligroso para la salud.

Encontramos en el trabajo de campo que el cuerpo se hace presente para las mujeres del barrio a partir de las prácticas de cuidado que pueden estar orientadas a la salud o a la estética, o a ambas a la vez. Esta articulación entre salud y belleza responde a una tendencia creciente de la práctica biomédica de medicalizar la belleza y embellecer la salud: piénsese en el auge de las cirugías estéticas, la utilización del complejo científico-químico para la industria estética, así como la idea de lo saludable como lo bello (Aréchaga, 2011a).

Breve rastreo del cuerpo biomédico en la modernidad occidental

La concepción del cuerpo que ha sostenido la biomedicina es predominantemente la del cuerpo orgánico y el cuerpo biológico, ambos teorizados por Michel Foucault (1996a; 1996b; 2006) con gran destreza⁸¹. La tesis del autor puede resumirse en que cuando el Estado se hace cargo de la vida, y no ya sólo de la muerte, comienza a operar lo que el autor denomina como *biopolítica*. La soberanía pasa de fundar su poder en el derecho de muerte (que es derecho sobre la vida de otros) al poder de hacer vivir y dejar morir. Esto implica un saber sobre la vida: “intervenir para mejorar la vida, para controlar sus accidentes, los riesgos, las deficiencias” (1996b: 200), es decir, un poder de gestión sobre la vida.

⁷⁹ En este trabajo se hablará del *cuerpo biomédico* como el conjunto de sentidos, supuestos, nociones y prácticas que se instalan a partir del saber del Modelo Médico Hegemónico en relación con el cuerpo.

⁸⁰ Si bien hablamos de discurso médico como una unidad homogénea, no por ello desconocemos que existen diferencias y clivajes. No obstante, cuando se habla de saber médico o discurso médico se hace referencia a aquel que responde a las características del MMH y a la tipificación del mismo.

⁸¹ Aunque coincidimos en las críticas que se le han realizado en cuanto a la falta de minuciosidad de los casos históricos y, por ende, la representatividad empírica de sus teorías (Menéndez, 1984).

El cuerpo-organismo es aquel que es investido durante los siglos XVII y XVIII, cuando emergen técnicas centradas en el cuerpo individual que responden a las tecnologías disciplinarias del trabajo, momento de surgimiento de la *anatomopolítica* (Foucault, 2006). El cuerpo biológico es aquel del que se ocupa la *biopolítica*, el objeto es el cuerpo humano en tanto que especie. Este cuerpo biológico tiene su contexto de emergencia durante la segunda mitad del siglo XVIII, vinculado con los cambios de la época. La *biopolítica* es el poder que se ocupa del hombre en tanto ser viviente, el hombre especie, centrándose en los procesos de nacimiento, muerte, producción y enfermedad. Son procesos vitales de la especie que ponen a trabajar a la medicina estadística. En síntesis, de lo que se trata es de la población como problema biológico que puede ser regulado.

Por otra parte, para Eduardo Menéndez, quien analiza otro momento histórico, el darwinismo constituye el momento en que se institucionaliza el saber biológico; aunque no lo instaura

Darwin cristaliza el corte y autonomía biológica en la explicación no sólo estructural sino histórica del cuerpo humano. El desarrollo de la perspectiva biologista-evolucionista es compañera del desarrollo del control económico, laboral e ideológico del cuerpo del (...) proletario (Menéndez, 1984, p.79-80).

La enfermedad en este contexto se entiende como factor permanente que disminuye las fuerzas y no como causa de deceso, es decir como posibilidad de muerte,

son los fenómenos que, hacia fines del siglo XVIII, empiezan a ser tomados en consideración y que llevarán después a la instauración de una medicina cuya función principal será la higiene pública. Esto se llevará a cabo a través de organismos que coordinan y centralizan las curas médicas, hacen circular información, normalizan el saber, hacen campañas para difundir la higiene y trabajan por la medicalización de la población. Los problemas fundamentales que esa medicina deberá afrontar son los de la reproducción, de la natalidad y de la morbilidad (Foucault, 1996b, p.197).

Ambas tecnologías del poder (la *disciplina* y la *biopolítica*) se entrecruzan a partir de que se piensa la sexualidad como el origen de enfermedades. De este modo se da la articulación entre lo disciplinario y lo regulador, entre el cuerpo y la población, entre el cuerpo orgánico y el cuerpo biológico.

En estas condiciones, se comprende por qué y en qué forma un saber técnico como la medicina, o el conjunto formado por medicina e higiene, será en el siglo XIX un elemento (...) de extrema relevancia. (...). La medicina es un saber-poder que actúa a un tiempo sobre el cuerpo, sobre la población, sobre el organismo y sobre los procesos biológicos, que tendrán efectos disciplinarios y de regulación (1996b, p. 204).

Es a partir de la autonomización del nivel biológico que, según Menéndez, las prácticas médicas han logrado su exitosa reproducción y diferenciación como ciencia capaz de curar, en desprecio de otras prácticas curativas. Así “la mirada médica” refiere a la biología como nivel de análisis y como determinante autónomo de la enfermedad (Menéndez, 1984, p. 79).

Pasaremos a caracterizar el Modelo Médico Hegemónico o biomédico acuñado por Menéndez, especialmente para el país de México, quien inauguró una tradición de estudios en Antropología de la salud. Modelo que será retomado en este trabajo ya que permite comprender el modo en que funciona el campo de la salud con el cual las mujeres se vinculan. Sin embargo, no nos ocuparemos de la historia de la medicina que puede ahondarse a partir de Foucault y de Menéndez⁸² (cf. 1984, 1994, 2005, 2009).

El concepto de MMH fue construido para entender el modo en que la biomedicina se constituyó como el saber legitimado sobre el proceso enfermedad-curación, estableciendo relaciones de subalternidad con otros saberes que ha excluido, o negado⁸³. Es el conjunto de saberes que incluyen técnicas, teorías, prácticas que se identifica con la ciencia positiva, y ha subalternizado otras formas de entender y gestionar la enfermedad, excluyéndolas incluso jurídicamente (Ortale, 2002).

Cabe aclarar que, como modelo, es un tipo ideal que el autor construyó, lo que implica un alto nivel de generalidad y abstracción. El mismo se concreta en las prácticas sociales de un modo más complejo, en el sentido de la diversidad de variables que pueden actuar en una situación determinada.

Las principales características que describe Menéndez (2009) son: se sustenta en explicaciones biologicistas; no comprende los contextos sociales y es ahistórica; promueve el individualismo; se basa en una eficacia pragmática y una orientación curativa; la relación médico/paciente es asimétrica y subordinada; se excluye el saber del paciente; se basa en la lógica profesional formal; se identifica ideológicamente con la racionalidad

⁸² Ambos autores han trabajado con diferentes perspectivas y objetos de estudio, y también desde distintas latitudes. Sin embargo, podemos decir que el trabajo de Menéndez retoma ciertas premisas teóricas de Foucault, aunque en la actualidad se ha intentado distanciar del mismo. En la conferencia dictada en el XI Congreso Argentino de Antropología social (2014) dejó expuesta esta postura.

⁸³ Menéndez hace referencia a que el MMH ha entrado en crisis en varios momentos (especialmente durante los 70'). Sin embargo ha tenido la capacidad de restituirse mediante diferentes mecanismos como la adopción de algunas técnicas curativas alternativas, o debido a su eficacia paliativa.

científica; concibe la salud/enfermedad como una mercancía; tiende a la medicalización de los problemas, y a la escisión entre teoría y práctica.

Vale la pena ahondar en alguna de estas características que luego servirán para entender ciertas prácticas de la población de estudio:

- **Creciente medicalización:** se significa así al proceso por el cual se transforma en enfermedad toda una serie de episodios vitales que son parte de los comportamientos de la vida cotidiana de los sujetos, que pasan a ser explicados y tratados como enfermedades cuando previamente eran sólo sucesos (Menéndez, 2009).

De un modo más general se puede afirmar que la salud se convirtió en objeto de intervención médica. Todo lo que garantiza la salud del individuo, ya sea el saneamiento del agua, las condiciones de vivienda o el régimen urbanístico es hoy un campo de intervención médica que, en consecuencia, ya no está vinculado exclusivamente con las enfermedades (Foucault, 1996a, p.76).

- **Identificación con la ciencia:** es el rasgo que la diferencia de las otras formas de atención. Se toma el modelo científico para validarse a partir de la racionalidad científico/técnica. Dos cuestiones resultan relevantes a este respecto: la práctica médica incorpora saberes del conjunto social, pero los escinde de su contexto a partir de fundar la explicación teórica en la dimensión biológica (Menéndez, 1984, p.85). A su vez, dicha práctica es errática. La experimentación ha sido de suma importancia para su desarrollo en nombre “de la objetividad científica”. Pero, como dice Menéndez, las pruebas y las prácticas médicas se han ejercitado en los cuerpos pertenecientes a los sectores más vulnerables, construyendo un saber con valor de verdad acerca de la eficacia de estos tratamientos que generalmente no se informó cuando comenzaron a ser caducos.

- **Función normalizadora:** se proponen modelos controlados de conducta frente a la enfermedad y la salud “supone la inducción a practicar y concebir las relaciones sociales con el propio cuerpo a partir de fundamentos médicos”. En este sentido, la legitimidad de la biomedicina “se inscribe en la experiencia real y/o imaginaria del propio cuerpo de los sujetos” (Menéndez, 1984, p.89).

- **Función de control:** ligado al punto anterior, supone el saber biomédico en su función de controlar y establecer en determinado contexto que es lo normal y que es lo patológico, con el objetivo de restituir la norma. Es lo que Foucault denomina como *somatocracia*: a

partir de 1940-1950⁸⁴ se da la intervención del estado sobre el cuidado del cuerpo, la salud corporal, las enfermedades (1996a, p.70). En consecuencia, el saber médico gestionará distintas esferas de la vida social.

- **Relación médico-paciente asimétrica:** se señala que el médico es quien posee el saber autorizado sobre el cuerpo del paciente, y supone una forma de atención donde los procesos sociales y psicológicos son excluidos. El paciente no tiene una voz autorizada frente al médico, así como los tiempos de las consultas suelen ser acotados.

Ya explicitado lo anterior, pasaremos a retomar la información obtenida durante el trabajo de campo.

Como expusimos, las mujeres del barrio concurren frecuentemente a diversas instituciones médicas: los Centros de Atención Primaria en Salud (CAPS), que quedan próximas al barrio, el hospital San Martín, el hospital San Juan de Dios y el hospital de Niños Sor María Ludovica son los más mencionados. Así como también, el Ministerio de Salud de la Provincia de Bs. As., la Facultad de Odontología, el CEBAS (Bachiller de Adultos Orientado en Salud), o programas dependientes del Ministerio de Desarrollo Social, han realizado diversas charlas y prácticas⁸⁵ con los vecinos del barrio. En esta dirección, la población del barrio es objeto de múltiples intervenciones institucionales en nombre de la salud.

Como parte del trabajo de campo visité y entrevisté a los médicos y enfermeras de los CAPS más cercanos, encontrando un discurso bastante similar al expuesto por Menéndez vinculado con el MMH (con ciertas diferencias entre un centro y otro centro, sustanciadas en la contemplación, o no, del contexto social). Cabe aclarar que esta información la considero relevante porque son los espacios transitados por las mujeres en la búsqueda de

⁸⁴ Se trata del año de elaboración del plan Beveridge de organización estatal de políticas de la salud en Inglaterra. Allí el problema de la salud no se reduce a la necesidad de mantener la fuerza física nacional como capacidad de trabajo y de guerra. El derecho individual a la salud se convierte en un problema de estado. Consecuentemente, la moral decimonónica de la higiene será sustituida por la problemática del derecho a la salud y a la enfermedad. El derecho a interrumpir el trabajo se vuelve más importante que la obligación de la higiene. La salud ingresa en el campo de la macroeconomía. La atención de los problemas de la salud exige una política de redistribución de los ingresos (Foucault, 1996a, p.68).

⁸⁵ Por ejemplo sobre sexualidad y usos de métodos anticonceptivos, cuidados bucales, alimentación saludable, clases de gimnasia, etc. También distintas facultades han intervenido en materia de salud, como la Facultad de veterinaria para tratar a los animales que tienen sarna o pulgas para evitar futuros contagios, la Facultad de Ciencias Exactas en el control del agua, etc.

resolución de diversas problemáticas ligadas con la salud, de los cuales se alimentan, en parte, sus conocimientos vinculados al cuerpo y la salud.

El cuerpo biomédico en la vida cotidiana de Puente Viejo.

Como adelanté, existe una creencia compartida entre las mujeres del barrio y los representantes de la biomedicina sobre el cuerpo y la forma en que debe curarse. Esto se deduce del modo en que las mujeres abordan las problemáticas de salud en general, ya sea en vinculación con ciertos cuidados dietarios, la asistencia al médico por padecimientos puntuales, las prácticas de autocuidado, es decir, lo que Menéndez denomina de modo general como autoatención⁸⁶. Porque es en el ejercicio de la autoatención (en el sentido restringido y ampliado del término) que las mujeres también recurren, en principio y principalmente, al saber biomédico y no a otras formas de curación, a diferencia de lo que muestran otros trabajos como el realizado por Barcala y Stolkiner (2009) para Posadas. De aquí que también las concepciones explícitas del cuerpo suelen estar ligadas a la definición enciclopédica⁸⁷ como un conjunto de órganos. Y hablo de definiciones explícitas porque cuando se les ha preguntado qué es el cuerpo han respondido recurriendo a referencias como el organismo, “todo lo que viene adentro”, “que tiene músculos”, etc.

Los dolores del cuerpo son principalmente interpretados como síntomas de algún mal funcionamiento orgánico (que luego puede asociarse a una enfermedad) y, en consecuencia, se gestionan soluciones en función de esta concepción del cuerpo: los pulmones, los riñones, la vesícula, los ovarios han sido frecuentemente mencionados como causas de dolores y de atención.

Cuando se les preguntó si recurrían a otros métodos de curación (no inscriptos dentro de la medicina formal), no sólo encontré muy pocos casos que lo hacían, sino que definieron estas otras formas de curación como “creencias”: “Le pregunto si ella iba a curarse el empacho y me dice que no cree en esas cosas” (Nota de campo, Nicolasa fecha 24 de abril 2012.).

⁸⁶ La autoatención es definida en dos niveles, uno amplio, que se refiere a todos aquellos cuidados que se confieren para garantizar la reproducción biosocial, pensada en el nivel de los grupos domésticos (en relación con la alimentación, la higiene, el cuidado del cuerpo, la distribución del agua); y la restringida se refiere específicamente a la atención y resolución del proceso salud, enfermedad, atención, sin la intervención de curadores profesionales (Menéndez, 2009).

⁸⁷ En la RAE se define al cuerpo como “Conjunto de los sistemas orgánicos que constituyen un ser vivo”.

Las medicinas alternativas o tradicionales son consideradas “creencias”, mientras que la biomedicina es su opuesto, no es una creencia sino una ciencia que efectivamente debe y puede sanar. El uso de medicinas tradicionales puede ser un anexo a este modo. Así, se recurre principalmente al conocimiento que se tiene de la biomedicina para diagnosticar el dolor. Como veremos en el capítulo 7, en los casos que no responden a esta premisa, es principalmente en la etapa de curación donde no sólo recurren al saber biomédico sino a la religión, lo que se supone que ayuda al proceso de “autocuración”. Es decir, que existe una convivencia de modelos que se articulan.

A partir de entender cuáles son los motivos por los cuáles se asiste al sistema formal de salud, se puede comprender cómo opera en la práctica la concepción de cuerpo biomédico. En su mayoría, el contacto más frecuente con las instituciones médicas se da a partir de los hijos más pequeños, quienes son objeto de mayor atención. Es menos usual que reconozcan asistir por padecimientos o controles de ellas. Esto queda también constatado por los equipos médicos de los CAPS, que afirman que quienes más asisten a las consultas son mujeres pero para la atención de sus niños y, en segundo lugar, para su atención.

La presencia del cuerpo en la dimensión del dolor, y la enfermedad, es frecuente si tenemos en cuenta que cada vez que asistía al barrio se encontraba algún familiar internado, me cruzaba en el micro con alguna de las mujeres que iban o venían del hospital por distintos motivos, mencionaban problemáticas vinculadas a la salud, cuidados, padecimientos y, como veremos más adelante en los fragmentos de entrevistas, la mayoría acusaba de tener algún tipo de padecimiento⁸⁸.

Expectativas sobre la atención y selección de la institución a donde se asiste.

Para seleccionar el lugar al cual concurrir las mujeres realizan una distinción entre cuestiones que revisten de mayor gravedad y cuestiones menos graves. En esta toma de

⁸⁸ Tati tiene problemas en la vesícula, en los riñones y en la vista; Zulma problemas en los riñones, en los pulmones y en los ojos, al momento de terminar el trabajo de campo estaba esperando que la operen del riñón. Silvia sufre de arritmias y de presión alta y baja, la suegra de ella, que también vivió en el barrio, murió de cáncer y una vecina también tiene cáncer. La hermana (Rocío) tuvo hemorragias y tiene problemas para quedar embarazada. Dana sufre de los riñones y durante el proceso que duró la investigación comenzó a hacerse diálisis, también perdió su embarazo de 7 meses a raíz de su cuadro. Nicolasa perdió un hijo porque su embarazo era de riesgo, y sufrió de hemorragias. La Chiqui tiene problemas en los riñones, Escolástica tiene sida y cáncer de pulmón, Liliana sufre de presión baja y alta. Las enfermedades respiratorias son muy usuales, como la diabetes. Por último, solicité al Ministerio de Salud los informes elevados por los CAPS, pero esta información no me fue brindada.

decisión se ponen en juego las expectativas acerca de lo que es una buena atención y una buena inspección, correspondiente con los padecimientos; también influye la necesidad de que se brinden los recursos necesarios. En función de lo anterior, generalmente asisten a los CAPS para cuestiones menos graves, más cotidianas, como el control de embarazos (muchos son embarazos de riesgo por lo cual asisten al hospital); los accidentes domésticos (como quemaduras, cortes, accidentes con bicicletas, mordeduras de perro, de rata); controles ginecológicos, la obtención de anticonceptivos orales o inyectables, el control de la presión y la vacunación, en correspondencia con la función que tienen los CAPS como primer cordón de atención.

Cuando ellas estiman que la dolencia requiere de una “buena atención”, porque consideran que es de mayor gravedad, asisten al hospital. Esto se debe a que creen imprescindible la realización de estudios y los CAPS (por sus funciones) no tienen los recursos que ellas evalúan necesarios. Entre esos recursos, que los centros no poseen, ellas mencionan aparatos para realizar estudios diagnósticos, capacidad para realizar estudios bioquímicos, disponibilidad de remedios, así como tampoco —el equipo médico— tiene potestad para poder realizar intervenciones quirúrgicas, o no se encuentran médicos especializados.

E: ¿y ustedes van más a la salita o al hospital?

Y y T: yo al hospital.

E: y ¿por qué?

T: la salita es una berga...

Y: más seguro (el hospital).

R: aunque los hospitales también son más berretas...

E: ¿por qué?

T: yo acá voy porque en la salita no hay dermatóloga, no hay...y viste, necesitás un algo y allá te dan los remedios en el hospital, en la salita tenés que comprarlos todo. Me conviene ir al hospital que te dan todo, tenés más facilidad.

E: es más práctico.

T: digamos tenés que hacerte una placa o algo te lo hacen, porque yo voy a casa cuna, te lo hacen ahí al toque. (...) Claro, yo ahora tengo a mi nena con muchos mocos, tos, la llevo a la salita y ellos no tienen una placa para saber si los pulmoncitos están bien, ¿entendés?. Pero si ellos me mandan al hospital, (el hospital) me manda a la salita y me mandan a mi casa porque dicen que no es grave. No es así (Entrevista Tati, Yohana y Rocío, 27 de agosto del 2013).

D: yo no voy más, porque me trataron muy mal (a la salita).

P: ¿Cuándo?

D: cuando fui la última vez.

I: pará que termine de preguntar...

P: no, no, pero ¿por qué te trataron mal?

D: porque la obstetra... yo me fui a hacer un test de embarazo, para saber si estaba embarazada o no, y me mandaron que me haga de orina y que se yo, que el test que

lo compre. Yo le dije que no me funcionaba el de orina porque tengo una insuficiencia renal. Mi orina no sirve para el test de embarazo, no salta, nunca saltó, en el embarazo de Uriel nunca me saltó. Tenía 9 meses de embarazo me hacía el test y me daba negativo (risas), porque mi orina no es fuerte, no es potente, no sirve.

P: pero hace poco fuiste cuando Uriel se quemó.

D: pero eso fue hace un montón... el año pasado, ¿vos lo llevaste a upa..?

P: no, fue Luján, la colorada. Y ¿no vas acá a la salita?

D: no.

P: pero le gente del barrio sí va acá a la salita, ¿no?

D: sí, porque le queda más cerca. Yo prefiero ahorrarme 4 pesos e irme al San Martín.

I: no, pero para los grandes van, pero para los chicos les llevan al Hospital de Niños. Porque acá no te atienden bien, la doctora Lichi que te atiende allá, ¿cómo es?

D: en la 8

I: en la 8, ella te atiende pero no... como que te pregunta a vos lo que tiene el nene. En vez de revisarla, te la revisa todo así como “ah ah ah” supuestamente te mira y sabe lo que tiene, no es que te la revisa bien. Te hace peso, todo bien normal, pero cuando tiene alguna enfermedad ella no es de revisarla bien para ver qué es realmente lo que tiene el chico, te manda directamente a hacerle estudios. Obvio si vos tenés que saber lo que el chico tiene, por los síntomas que tiene vos tenés que saber qué tiene. Si no sabés, bárbaro, lo manda, pero primero tenés que fijarte. Directamente te manda para que vos le hagas estudios al chico. Y tardás una eternidad para saber lo que el nene tiene, y por ahí se te muere el nene (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

De estos fragmentos de entrevistas se deduce, en primer lugar, una preferencia por el hospital a la hora de llevar a sus hijos o de atenderse ellas mismas, como consecuencia de ciertas expectativas —que devienen de sentidos sobre la salud, la medicina, el cuerpo, etc.— sobre lo que debe hacer un médico en la atención: debe inspeccionar, estudiar, analizar, investigar al cuerpo para reparar aquello que no esté en su buen funcionamiento. No se pretende que sólo a partir de los síntomas pueda saberse qué es lo que se tiene, o su gravedad, sino que los estudios médicos (más que la pericia) deben dar cuenta de modo fidedigno de qué es lo que se está padeciendo: la ciencia objetiva el padecimiento, eso que se siente ahora se puede visualizar en una placa o en un estudio de sangre.

En segundo lugar, se demanda que “revisen bien”, que haya una buena pericia médica, asociada con ciertas prácticas que ellas identifican como que los médicos observen, examinen, investiguen y determinen. Porque por más que los síntomas no se muestren del todo objetivos, se cree en que el saber experto pueda aventurar qué es lo que se tiene, identificar el padecimiento sin necesidad de realizar un estudio que puede tardar mucho

tiempo. Aquí el cuerpo se expone como cuerpo biológico-orgánico, la enfermedad tiene un rastro material y concreto, y el médico es el portador de un conocimiento sobre el cuerpo al que ellas solas no podrían acceder.

En tercer lugar, más allá de las percepciones negativas que se tienen de la salita y del hospital, se recurre a ellos. Y, en tal caso, no es que ellas demanden una menor medicalización, sino, a pesar de las malas experiencias, se pide una mayor pericia (que se realicen estudios y se revise el cuerpo) y un mayor compromiso del médico durante la atención. Las mujeres comprenden la enfermedad como un hecho orgánico y material que debe ser descubierto a partir de —en una primera instancia— el examen médico y, luego, de los estudios que harán visible (y tangible) dicho padecimiento. Es en este sentido que podemos aseverar que el cuerpo entendido desde una concepción biomédica es sustrato de prácticas, y nociones, que han permeado toda la sociedad. Esto nos distancia de ciertas visiones que a veces enlazan lo popular con lo tradicional, caracterizado por un sentido ahistórico y romántico, permeado por una mirada folclorizante (Semán 2009), que supone el tratamiento de la salud de los sectores populares ligado, principalmente, a la medicina tradicional.

A su vez, describir cómo las mujeres interpretan la salud en vinculación con el MMH, precisamente implica describir las formas en que se da esa adopción, recordando una vez más que hablar de hegemonía no es hablar de dominación. A este respecto, por ejemplo, en la cita anterior puede observarse como se pone en tensión el saber del médico a partir de la experiencia de Dana, quien ha incorporado dicho saber a partir de la trayectoria de su enfermedad.

Por otra parte, la insistencia en la realización de estudios, puede entenderse también como una regulación que se ejerce sobre los médicos, que se comprende a raíz de las malas experiencias vividas o conocidas en relación a los diagnósticos, donde la atención (tanto de la salita como del hospital) ha dejado al descubierto importantes falencias:

Me dice que cuando fue al hospital se la querían devolver a la hija pero que ella habló con todos y hasta que no la atendieran bien no se iba a ir 'si ella es paciente la tienen que atender'. Y en relación a eso, me cuenta sobre una chica del barrio que no la habían atendido bien como a su hija. Zulma me cuenta que cada vez que van al hospital ella pide que le hagan, a su hija, una ecografía. Y ella escucha detrás de la puerta el latido del corazón de su nieto, y sólo así se queda tranquila. Retomando, a una vecina no le hicieron la ecografía y la mandaron de vuelta a la casa por más que a ella le dolía la panza: 'tuvo dos semanas el hijo muerto en la panza, y recién

le dieron bola cuando llegó con fiebre'. Y Zulma le dijo a la chica 'vos tenés que hacerle juicio al hospital porque es su culpa'" (Nota de campo, 24 de mayo del 2013, Zulma).

El dolor: *hay doctores que piensan que una exagera.*

A la historia contada por Zulma se suman numerosos relatos donde los médicos no dan la respuesta que ellas esperan. Hay una tendencia a sentir que se minimiza el dolor, que no son escuchadas y, por ende, que los médicos no realizan una buena atención: no practican los estudios pertinentes, se demoran en la atención, no intervienen en la resolución del dolor, no se responsabilizan de la cura y deslegitiman el síntoma y a la persona: "no te dan importancia", y, tampoco, brindan una explicación del malestar.

R: los hospitales son una mierda.

E: ¿por qué?

R: porque sí, no te atienden bien, no te dan importancia, sino te estás muriendo no te dan importancia.

E: a eso me decían también: que si no estás muy grave a veces piensan que estás exagerando o lo que sea pero que no te atienden muy bien...

R: yo me fui hace una semana y media, me fui con hemorragia que tenía hacia como 20 días y ¡no me hicieron nada! Me dijeron andate a tu casa y quedate tranquila, no más. Y yo ya no daba más, ya no tenía fuerza, nada, no tenía.

E: y ¿no te dieron...?

R: ¡no! Ni siquiera me hicieron una ecografía ni estudio de sangre. Nada, nada.

Y: le dieron todas las órdenes que después, en la salita, pero en el hospital no le quisieron hacer nada porque eran de la salita las órdenes.

(Entrevista Tati, Yohana y Rocío, 27 de agosto del 2013)

P: ¿A cuál vas? ¿Al San Martín?

C: sí, voy a la sala de ahí.

P: que me ibas a decir: "en sí acá la gente...?"

C: en sí acá la gente yo creo que veces va al hospital. No todos, algunos, cuando ya se siente mal, mal, mal. Mi mamá es una de esas. Yo soy de una de esas también, si me siento enferma hasta que no doy más, hasta que no tenga fiebre y me duela todo el cuerpo yo no voy (...) porque no me gusta el hospital.

P: ¿por qué?

C: porque no me gusta.

P: ¿no te gusta cómo te atienden, no te gusta el lugar?

C: sí, a veces como la atención más, si vas que están de paro, están mucho de paro ahora. Y si vas te tienen esperando, ponele que a mí me pasaba... yo tenía acá el estómago que se me quería reventar, parece, antes de que sepa que tenía piedras en la vesícula. A mí el estómago a veces sentía que se me quería reventar y no aguantaba más, parecía que me iba a volver loca ¿viste?, en el momento de dolor todo. Iba allá y no te daban pelota, no te escuchaban: "bueno, bueno, si siéntese y espere". Así estaba como cuatro horas esperando.

P: y cuando te veía el médico ¿te escuchaba bien o no?

C: y a veces sí me veía, y a veces se te pasan los dolores. Encima yo me iba de acá y me tomaba dos ibuprofenos, un ibuprofeno no me pasaba y otro cuando estaba allá porque era un dolor insoportable.

P: pero los médicos ¿cómo te atienden?

C: más o menos, hay algunos que te atienden bien que te preguntan bien y otros que no.

P: los que no: ¿qué hacen?

C: es como que piensan que uno exagera, **hay doctores que piensan que uno exagera** de los dolores que no es nada. A mí no me gusta digamos, yo no exagero, yo realmente voy al hospital cuando ya no doy más, digamos. Cuando sé que no puedo, me duele todo el cuerpo, tengo fiebre ponele todo el tiempo, entonces yo voy ahí.

P: pero la salita de acá ¿no la solés utilizar?

C: no casi no, yo no. Voy al hospital, no me gusta por esa razón. Se piensa que uno a veces es exagerado o te atienden cuando ya estás mejor: ¿de qué sirve que te atiendan cuando ya te pasó el dolor, vos te tomaste una pastilla y se te fue todo? Y sí. Voy con la... o no voy. Y a veces cuando me he sentido re mal no me han atendido (Entrevista a Carina 5 de Junio del 2013).

Meses más tarde la misma entrevistada (Carina) me cuenta que también le pospusieron la operación “me llamaron y me dijeron que me operaban dentro de dos meses, pero así me lo posponen siempre”. Y que la hermana sólo por insistencia propia logró que luego de reiteradas visitas, los médicos le realizaran una ecografía por medio de la cual se dieron cuenta de que tenía un quiste en lo ovarios.

Carina y Rocío hacen referencia a que los médicos interpretan como exagerados sus dolores. Estas referencias, en cierto punto, contradicen la idea de que en los sectores populares hay un registro menor del cuerpo en relación al dolor, en comparación con las personas de otras posiciones sociales como expone el trabajo de Boltanski⁸⁹ (1975), sin dejar de reconocer las distancias tempo-espaciales con este trabajo. Se puede afirmar que hay un registro presente del cuerpo sólo que la diferencia con otros sectores, en tal caso, radicará en el tiempo y el modo en que se gestiona ese dolor.

Hay un dolor corporal que se percibe, se siente y se pretende que sea tramitado por los médicos. Asimismo, el reconocimiento del dolor, como se expuso, se hace a través del

⁸⁹ El autor realiza una investigación basada en el análisis secundario de encuestas realizadas por organismos públicos y privados donde compara diferentes elementos que hacen a la cultura somática del cuerpo de los diferentes sectores sociales. En relación con la salud Boltanski expone: “en efecto, parecería que las sensaciones mórbidas se perciben con diferente agudeza en las distintas clases sociales o que las mismas sensaciones fueran objeto de “selección” o de una “atribución” diferente y se experimentaran con mayor o menor intensidad según la clase social de los que la sientan” (p.26-27). Y a continuación da un ejemplo donde personas de clases populares interpretan las sensaciones estomacales luego de una comida suculenta como sensación de satisfacción, mientras que alguien de clases superiores interpretarían las mismas sensaciones como de indigestión.

cuerpo biomédico. Como dice Carina, antes de saber qué era lo que tenía (piedras en la vesícula) ella sentía “que el estómago se iba a reventar”, pero luego al ponerle “palabras expertas” a lo que tenía, no es que el dolor disminuyó, sino que ya no “iba a volverse loca” por el mismo, porque su dolor tenía un origen y una explicación racional. Así, en la búsqueda del encuentro con el médico hay una expectativa sobre el conocimiento que aquel puede ofrecer: se espera que el médico pueda identificar y describir lo que les sucede y lo transmita. Porque en definitiva, hay algo a lo que no se puede acceder por una misma, es decir, hay una operación por medio de la cual se logra percibir lo que les sucede que contempla, en este aspecto, al otro médico. De este modo, la percepción del dolor que se lo nombra como síntoma, termina de constituirse con la mirada médica (Cortés, 1997).

En oportunidades ambas interpretaciones (de las mujeres y los médicos) no coinciden. Esto implicará una revisita o un abandono del tratamiento por parte de las mujeres, pero no un cambio de paradigma explicativo: no se deja de creer en el MMH. No se buscan explicaciones o atenciones alternativas a aquél, porque las causas del dolor deben tener una explicación racional. El cuerpo biomédico sigue operando en el universo de sentidos. Se espera de este saber que “funcione”, que se ponga en práctica por medio de la intervención “experta” del médico y que resuelva los problemas. Por eso, si la solución viene por medio de una pastilla que uno se “automedica”, o te atienden cuando se te va el dolor, o te mandan a tu casa sin una explicación “¿de qué sirve?”.

En otras oportunidades, cuando hay una correspondencia entre el dolor, las expectativas y la interpretación médica, hay un primer alivio por parte de ellas y un seguimiento de las prescripciones médicas. Como por ejemplo Silvia, quien asiste al San Juan de Dios y tiene una visión positiva de los médicos de allí y de la atención, porque cumplen con los requisitos que antes se mencionaron. Ella se mudó a otro lateral de la cancha, saliendo de la zona de los cables de alta tensión, lo que implicó una mejora significativa para ella. En este caso, se da una retroalimentación positiva con los médicos, porque hay una concordancia entre lo que siente, sus expectativas sobre la atención, las explicaciones que obtiene sobre su síntoma y el desarrollo de prácticas acordes a las que los médicos esperan. Por ejemplo, se realiza estudios anuales.

Observemos qué dicen la enfermera y el doctor (jefe del CAPS) sobre los motivos por los cuales asiste a la salita la población del barrio, en relación con el registro del cuerpo por parte de estos sectores.

En: ¡no! No. (me interrumpe la enfermera) “el nene tiene fiebre, vamos a la salita”, “el nene tiene tos, vamos a la salita”. Eso es lo que ellos tienen en el cuerpo.

E: ¿cuál?

En: esa, tienen un poquito de tos vamos a la salita, vamos a la salita. No tienen noción.

D: no hay noción. Porque si vos le decís: si tu casa se llueva se filtra agua, entra viento, ¿por qué no tapás con cartones?, ¿por qué no? No, eso no. ¿Entendés? (...)

En: no, ellos no tienen un registro de la fiebre. Le tocan la frente si está un poco más calentito de lo normal, ni lo... no les importan si tenés que sacar número, no les importa nada. ¡No tienen noción! Ellos tienen noción solamente de eso. Doctor...

D: tenés fiebre, tenés tos, te duele la garganta, tenés una herida cortante... te vuelvo a repetir: no tienen incorporado la prevención. Si vos le decís “no pongas cuando estás cocinando el mango de la sartén para afuera porque pasa el bebé y se quema”, entonces después vienen: “el nene está todo quemado”.

En: cuantos chicos vienen todos quemados con mate, con té o con mate de bombilla. Si vas a tomar un té no tomes con el nene encima.

D: escuchame, si vos te quemás el pie, ¿te vendrías caminando descalzo hasta acá?

En: aparte ¡sucio!

D: viste... tiene un olor a transpiración...

En: ¿Quién, cuál? ¿Cuál, el gordito?

D: tiene un olor a chivo que mata, entonces, ¡te tenés que bañar!

En: el otro día vino uno... el de los forúnculos. (...) El otro día vino acá y dijo “yo no sé por qué me salen esas porquerías” faltaba que tuviera una nube de moscas. Yo no dije nada.

E: o sea que viene por cuestiones muy inmediatas...

D: vienen cuando tienen dolor, vienen cuando le duelen la muela, la cintura, no vienen a arreglarse la caries.

En: no hay continuidad

D: pero ¿vos entendés lo que te digo? ¡Falta la cultura de la prevención! (Entrevista Enfermera, Doctor y Administrativa Sala de Atención Primaria, 11 de abril del 2012)

Estos discursos sobre el cuidado del cuerpo están vinculados con lo que podemos resumir como la reificación de la salud, que obedece, siguiendo a Foucault, a la entronización de la naturaleza como lugar de la verdad que desplaza la idea de Dios. En otras palabras, el pasaje de la teocracia a la somatocracia (Foucault, 1996a). La centralidad epistémica que cobra la naturaleza, implicó el registro del cuerpo en términos orgánicos y biológicos, y en consecuencia la medicina y la salud como dos dispositivos a partir de los cuales se ha regulado al cuerpo.

La salud, durante el siglo XX, se ha constituido en un mandato que evidencia una nueva política del cuerpo (Foucault, 1996a) y se ha cristalizado en un derecho universal instituido por la Organización Mundial de la Salud. Este derecho universal la coloca en términos de un ideal.

Al sustituir la ausencia de enfermedad o de minusvalía conocida por la noción positiva de salud, propone un nuevo ideal [la OMS], pero un ideal difícilmente asequible. La extensión de los factores que intervienen en la definición de salud, que abarcan la totalidad del campo biológico y social, hacen improbable la conquista de este estado bienaventurado, un privilegio inasequible pues abarca no sólo la salud en el silencio resignado de los órganos, (...) sino la salud desbordante, la salud con mayúsculas (...). La salud se ha convertido en la verdad y también en la utopía del cuerpo, un reto para el orden social y para un orden internacional venidero (Moulin, 2006, p.31).

La salud funciona como un imperativo, un deber ser. Se acusa a la persona de ser responsable de su enfermedad (del mismo modo que se es responsable de la apariencia), pues ésta debe asumir su propio cuidado. Se implica la conducta en la evaluación y se valora en términos de buena o mala (discurso que se hace explícito en el fragmento de la entrevista a los trabajadores del CAPS). Como correlato las prácticas preventivas, es decir, de cuidados, cobran centralidad como parte de la vida de un sujeto que se pretende racional, reproduciéndose las funciones normalizadoras del MMH.

Más allá de los motivos que expone cada uno de los entrevistados, de lo que se trata es de una concepción médica del dolor que para los representantes de la biomedicina está sobremedicalizada (“se asiste al médico por cualquier cosa”) y para las mujeres del barrio está submedicalizada (“los médicos piensan que exagerás”). Este desencuentro entre sentidos sobre el cuerpo y el proceso de salud, enfermedad y atención, permite repensar aquellas teorizaciones sobre los sectores populares que sugieren que estos usan su cuerpo sólo como herramienta de trabajo, lo que genera un bajo registro del dolor (Bourdieu, 1988) o, incluso, contradice ciertos prejuicios que elucubran que a los sectores populares no les preocupa su salud.

Si como expresa Boltanski (1975) el dolor requiere de un proceso de aprendizaje, en contraposición a lo que supondría el sentido común, es decir

como R. Melzack mostró que el dolor no constituye una respuesta automática a los estímulos mórbidos, sino que su percepción está determinada por las expectativas del sujeto, sus experiencias pasadas, y más profundamente, por todo su aprendizaje cultural. La percepción y la identificación de sensaciones mórbidas, por lo tanto, dependen del número y de la variedad de categorías de percepción del cuerpo de

que dispone el sujeto; vale decir que dependen de la riqueza y de la precisión de su vocabulario de la sensación y de su capacidad, socialmente condicionada, para manipular y memorizar taxonomías mórbidas y sintomáticas (p.37-38).

Claro que el autor expone esto para concluir que los sectores populares, por las condiciones de vida, son quienes se encuentran menos familiarizados con las taxonomías mórbidas y sintomáticas y, por ende, menos capacitados para transmitir su dolor. Esto provoca una mayor distancia social entre el médico y el paciente lo que explicaría las diferencias en las “necesidades médicas” de los sectores sociales (y a su vez la reproducción de estas diferencias). Ahora bien, mi intención no es desautorizar este trabajo: en parte porque en la investigación las interpretaciones se encuentran perfectamente validadas y, en parte, porque es una investigación realizada en Francia entre los años 1960-1970. Pero sí me interesa exponer las distancias que encuentro al analizar cómo aparecen estas cuestiones en mi campo de investigación.

La familiarización con las categorías de percepción biomédicas, según Boltanski, provienen de la frecuencia con la que se asiste al médico y de la lectura de artículos u obras de divulgación, piedra fundamental para el desarrollo de su análisis. En este caso, podemos decir que el discurso biomédico se ha extendido a partir de muchas esferas de la vida social: por ejemplo, las publicidades de diferentes productos como cremas, yogures, dentífricos, desodorantes, remedios de venta libre, etc. fundan sus argumentos en este tipo de saber, “son buenos porque hacen bien a la salud” y cada uno de estos productos utilizan terminología propia del campo científico-médico (Aréchaga, 2011a). Las mujeres del barrio tienen un contacto permanente sobre estas temáticas, a partir de los medios de comunicación, especialmente la televisión, o de las revistas de venta de diversos productos.

A estos elementos se suma que la asistencia al médico es frecuente, y son objeto de intervenciones estatales y de distintos organismos. Como por ejemplo diferentes entes asistieron al barrio para realizar charlas sobre diversos temas: desde vacunación, anticoncepción, el uso del agua, la higiene de los alimentos, el contacto con los animales. Esto nos conduce al siguiente apartado.

El MMH más allá del saber médico

Todo lo dicho contribuye a que entre ellas se tenga un saber acumulado, que se comparte entre familiares, que (re)construye la concepción biomédica del cuerpo a partir de retazos de información. Se configura una plataforma de sentidos sobre la identificación de los padecimientos, los remedios a utilizar, los hospitales a recurrir, situaciones por las cuales recurrir, lo que es una buena atención, o los estudios que deberían realizarse, entre otros. Este conocimiento que se posee permite también resolver situaciones sin intervención directa del experto, es decir, la autoatención en el sentido restringido.

T: te explican bien (habla del hospital), lo que pasa que a veces no tenés la plata para comprar los medicamentos...

E: pero en caso de que te lo den ¿sí? Porque generalmente los médicos se quejan de que lo pacientes no siguen los tratamientos ¿vieron?...

Y: pero para casi cualquier cosa te dan Amoxicilina, cada 8 por 7 días. Tengas lo que tengas...

T: dolor de muelas: Cefalexina; infección urinaria: Cefalexina; tengas lo que tengas te dan Amoxicilina o Cefalexina de ahí no salen. Y siempre cada 8 horas.

Y: por 7 días.

E: por eso también cuando yo ya sé lo que tengo no voy al médico.

Y: te automedicás...

T: ¿sabías que eso está mal?

E: sí...

T: (se ríe y me hace una broma que no escucho)

Y: tenés los mismos síntomas que tuviste anteriormente y te fuiste al hospital, y uno dice ¿Qué me van a dar? Cefalexina, Amoxicilina...

E: lo que pasa es que también esperar a que te atiendan, que te den turno, implica mucho tiempo ¿no?...

Y: sí, a veces te esperás 4 o 5 horas y te dicen no, no es nada. Te vas a tu casa sin nada, te querés morir. Volvés como te fuiste: igual. A veces no tiene sentido ir, si no me van a dar nada (Entrevista Tati, Yohana y Rocío, 27 de agosto del 2013).

I: para el dolor de garganta y la tos es lo mismo. Si tenés fiebre ahí ya le doy un Ibuprofeno, si no Mejoralitos, los chicos es diferente. O si está mal, está muy agitado, lo llevás al hospital. Obvio que vos no lo vas a curar, por más que les medicamento...

D: o si está muy agitado, muy agitado dolor de pecho, dale 5 gotitas de paracetamol y agua, la solución fisiológica, lo nebulizás cada 6 horas te dicen. Vas te comés todo un día y te dicen eso, siempre son así, más en época de invierno.

I: por ahí vos lo llevás por una gripesita, vas hasta allá, y se te contagia de otra cosa y ni lo lleves.

D: lo llevás con las defensas bajas y se agarra cualquier virus apestoso que hay en el hospital. Porque hay chicos que tienen de todo, cada enfermedad hay, en guardia es peor. (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012)

Una de las hipótesis con las que comencé el trabajo de campo era que los tratamientos médicos podían resultar complejos en su realización para ellas y elaboré un cúmulo de causas posibles, como por ejemplo dificultades en el entendimiento (médicos que no se “saben explicar” y mujeres que por cuestiones de distancia social no se animan a preguntar), desencuentros entre lo que se supone que debe hacerse para la recuperación de una enfermedad y las prácticas cotidianas de ellas, diferentes sentidos del cuerpo que corresponderían con otras concepciones de enfermedad y curación. Sin embargo, si bien estas ideas ad-hoc no deben desecharse completamente, a partir del trabajo de campo di cuenta que no eran esos supuestos los que estaban operando. Como vemos en las entrevistas, las mujeres tienen un conocimiento correspondiente con el saber biomédico sobre síntomas, la interpretación de ellos, los medicamentos, la frecuencia en que deben administrarse los medicamentos, las disfunciones orgánicas, incluso la desacreditación a la “automedicación” -que se observa cuando Tati me reta cuando digo que me automedico.

El cuerpo no va a mejorar de modo autónomo, requiere la ayuda o intervención de algún aliciente, por eso se muestran frustradas cuando asisten a la consulta y no obtienen concretamente ningún medicamento. Nótese que la madre que habla de cómo atender a su hija dice “por más que vos le des medicamentos no la vas a curar”. Esto será retomado en el capítulo 7 cuando interpretaremos la distancia con lo “natural” como un principio de intervención sobre el cuerpo que configura al cuerpo legítimo. Concretamente la curación depende de la intervención médica y la antibioterapia, sumada a la explicación que los médicos deben conceder.

Así, coincidimos con Moulin en que “la historia del siglo XX es la de una medicalización sin parangón” (Moulin 2006, p.29). La medicina se ha convertido no sólo en el recurso en caso de enfermedad, sino en una guía de vida que dicta reglas de conducta y recubre lo cotidiano en una red de recomendaciones, donde el cuerpo es leído, interpretado y sujetado. Los procesos que ellas identifican dentro del campo de la salud, deben ser reparados, solucionados, a partir del saber biomédico. Hay una operación peculiar sobre esto: hay una fuerte creencia en el MMH, tal es así que se demanda, como se dijo, una investigación minuciosa y una medicalización del padecimiento, que no es posible de ser absorbida por parte del universo médico que ellas visitan, incluso que les devuelve una mirada de negación sobre sus padecimientos.

La exigencia de rigurosidad y de comprobación mediante exámenes puede operar como control sobre los médicos: desde que cumplan con la profesión (“vos sos paciente te tienen que atender”), hasta que corroboren lo pronosticado. Es una de las acciones que ellas encuentran para defenderse de una relación que se plantea asimétrica (médico-paciente).

A su vez, en la relación-médico paciente, aunque no sólo en ella, se advierte cómo se ponen en juego las diferentes expectativas sobre los dolores, los síntomas, los modos en que deben atenderse, las formas de resolución.

Por otra parte, la dimensión temporal cobra un peso específico en las dificultades para seguir adelante las prescripciones del mundo sanitario. En las entrevistas observamos que hay un desfasaje en los tiempos que se proponen desde las instituciones médicas y los correspondientes con la vida cotidiana de las mujeres. En este sentido, no se puede esperar el tiempo que el médico o la atención requieren, lo que también va a determinar el lugar a dónde se va a recurrir. La “salita” es más rápida pero no tiene los medios por lo que termina siendo “más lenta”: “te hacen esperar una eternidad y el chico se te puede morir”; el hospital San Martín te dan turnos muy espaciados (se puede esperar más de un año por una operación “no urgente”); en el momento en que se asiste “tardan mucho en atenderte” por eso se elige ir en casos extremos; la resolución de un padecimiento sin un aliciente también demora más, y hace que sea una pérdida de tiempo el haber asistido al médico. Se pone al descubierto temporalidades diferentes, por un lado por los abusos o desbordes que el sistema médico padece. Pero, por otro lado, en el caso de las mujeres del barrio, se corresponde también con una vivencia particular de la temporalidad, que en la presente tesis mencionamos de modo marginal en los capítulos 2 y 4.

Ser saludable

En este apartado daré cuenta del modo en que los discursos sobre el cuidado del cuerpo, en términos de salud, han sido incorporados por las mujeres, lo que se vislumbra a partir de un conjunto de sentidos sobre lo saludable y lo peligroso lo que activa diversas prácticas.

Ahora bien, para las mujeres se ha notado que ser saludable se conecta con una conducta general. Las prácticas de cuidado se incorporan como un control⁹⁰ que se debe ejercer

⁹⁰ Como dice Foucault “el control de la sociedad sobre los individuos no se opera simplemente por la conciencia o por la ideología sino que se ejerce en el cuerpo, con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo

sobre uno mismo, en relación a diferentes elementos que pueden ser detectados como nocivos. Este ejercicio comprende una evaluación moral entre lo que está bien: una conducta de cuidado del cuerpo, que implica ciertas restricciones; y lo que está mal: una conducta que no se restringe en el consumo de alimentos o de otras sustancias que se piensan dañinas: una conducta que descuida al cuerpo.

Este comportamiento general se puede vincular con la institución de un estilo de vida sano o saludable que compromete una organización general de la vida: una dieta saludable, pero también un modo de comer, la necesidad de descanso, de higiene, la realización de alguna actividad corporal, y un orden en relación a las fiestas y “los excesos”. Este discurso centrado en la salud y el “estilo de vida saludable”, contiene un conjunto de prácticas que dan como resultado un determinado tipo de cuerpo, un cuerpo de los cuidados (Moulin 2006).

Este cuerpo es el que demandan los agentes de salud de la salita, y que las mujeres incorporan e interpretan en diferentes aspectos según sus trayectorias de vida y experiencias con la salud-la enfermedad.

E: y para vos ¿qué es ser saludable?

C: y comer bien. Nosotros comemos mal. Una comida variada. Nosotros mayormente comemos o churrascos o arroz, en la semana no podemos cocinar normal digamos: tiene que ser, como dicen algunos, una comida rápida. O milanesa o huevo frito, todo así, no podemos comer un salpicón, un guiso, una sopa.

E: ¿que sería más saludables? ¿Menos frito?

C: claro, menos frito, hervido. Tranquilo...

E: ¿cómo tranquilo?

C: claro, sentarse y comer. Como hoy no hubo clases si me senté, comí un poco más de lo debido, me senté tranquila comí (Entrevista a Carina 5 de Junio del 2013).

E: y para vos ¿qué es peligroso para la salud?

S: no sé, no cuidarte.

(interrupción se va el amigo).

E: para vos ¿qué es no cuidarse?

S: no cuidarse no se...eh...varias cosas no cuidarse en las comidas, en ir y hacerte chequeos y esas cosas. Si sos sano, por lo menos, una vez por año hacerte chequeo general.

E: pero ¿vos te haces chequeos todos los años?

S: sí, si (...) cuidar, yo en ese sentido ahora con esto de así, trato de cada persona de cuidarla, si te hace mal la sal no comas...tengo un problema... ¡es bueno a la vez! Porque te cuida la salud, porque yo te puedo invitar a comer pero no cocino

importante era lo biológico, lo somático, lo corporal antes que nada. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica” (1996a, p.87).

con sal, te pongo pizcas de sal ¿viste?, tengo ese problema. Pero es a raíz de lo que le pasó a mi papá. ¿Viste que tuvo un pre-infarto? Yo lo vi, estuve ahí, casi llegamos hasta los últimos momentos. Bueno a él le prohibieron la sal, le prohibieron todo, entonces yo los primeros días le cocinaba sin sal todo así ¿viste? y a raíz de eso es como que a mí también me quedó, como es que te tenés que cuidar y eso y entonces yo acá no puedo cocinar con sal, yo te hago todo lo que quieras pero no lo puedo cocinar con sal. Le pongo así para que le dé el gustito no más ¿viste? pero a mí me dicen “¡vos tenés un problema con la sal!” porque por ahí me sale re rico pero sin sal (Entrevista a Silvia, 24 de Septiembre 2013).

Las prácticas de cuidado diario tienen por objeto principal la alimentación⁹¹, ser saludable es comer bien, aunque varíe su significado: se distingue en relación al método de cocción, los tipos de alimentos que se comen, ciertos elementos de la dieta que se pueden vincular a otras enfermedades (como la sal y la hipertensión). Así el “hacer dieta” y la preocupación por la alimentación se ha extendido en el barrio como una dimensión que condensa diferentes aspectos como la salud y la estética.

Carina hace varias distinciones entre tipos de comida y modo de comer, así ella resume que las comidas rápidas afectan a la salud. Hay una noción sobre lo que es comer bien: se debe comer “variado, hervido y tranquilo”. Silvia también nos habla de la dieta. Para ella ser saludable implica realizarse chequeos anuales en caso de ser sano y realizar una dieta que “te cuida”. El autocontrol en ella se manifiesta en el no abuso de la sal como ingrediente de las comidas diarias. Pero principalmente lo que atenta contra la salud es una conducta: “no cuidarse”.

Los cuidados pueden abarcar una mayor cantidad de prácticas a partir de lo que ellas registran como peligroso para la salud, aquellos fenómenos que identifican como origen de sus padecimientos, tanto de ellas como de sus hijos. A su vez, esta identificación de “lo peligroso” se vinculará con la experiencia y los malestares que esa persona haya atravesado. Aquí se identifican diferentes focos/fuentes que se enumeraran en relación a los registros de campo, pero que no pretende ser exhaustiva.

Se han mencionado como elementos que provocan o influyen negativamente en la salud, ya sea porque provocan enfermedades o porque las acentúan, a los siguientes:

⁹¹ Este anudamiento entre la salud y la alimentación también puede verse reflejada en varias de las publicidades analizadas en el trabajo sobre “Revista Viva”, por ejemplo, sugieren el consumo de minerales, una alimentación sana, y equilibrada, que balancee los diferentes grupos alimentarios, y cuyo valor principal sea la nutrición: “¿sabías que 2 porciones de lácteos al día no son suficientes para cubrir la necesidad diaria de calcio?” (Ser 13 de junio 2010) “el equilibrio que necesita la nutrición de tu hijo” (Nido 14 de noviembre 2010) (Aréchaga, 2011a).

-el entorno físico (se ha aludido a la contaminación por el basural que se encuentra detrás de las vías, y a la basura que hay en general en la canchita; y los cables de alta tensión que se localizan en el barrio) pero también el entorno en tanto clima (el frío en el invierno, o el exceso de calor en verano).

-el consumo de elementos nocivos como alcohol, cigarrillo y drogas, es decir una conducta de no cuidado (que se desarrolla sobre todo en los hombres).

-una alimentación no cuidada (ya sea por el tipo de cocción o por la materia con la que se cocina).

-una higiene no cuidada (la preocupación por el aseo del cuerpo, la ropa, los utensilios de cocina).

-“tener nervios” (la dimensión emocional en forma de preocupación también lo registran como determinante para las enfermedades, por ejemplo Silvia dice que su enfermedad se desarrolló por la preocupación por la enfermedad del padre).

-las instituciones médicas (ya sea porque se reconocen los hospitales como focos infecciosos o porque los diagnósticos puede ser equivocados).

Las prácticas de cuidado, permeadas por el cuerpo biomédico, supondrán entonces un control sobre las emociones, las fiestas, la alimentación, la vestimenta, la higiene. Mientras que hay otros aspectos que escapan a este posible control. Cabe aclarar que si bien se registran estos elementos como peligrosos, esto no implica necesariamente que sus prácticas cotidianas estén guiadas, todo el tiempo, por esos preceptos. Al mismo tiempo que las condiciones de habitabilidad contribuyen a este “fuera de control”.

Por otra parte, la resolución de los padecimientos resulta de suma dificultad por las condiciones de vida y allí es donde interviene la diferencia en relación con otros sectores sociales. A continuación cito la nota de campo donde Zulma me narraba las peripecias que tuvo que realizar para conseguir los anteojos.

Me cuenta de la enfermedad del marido, de que a ella le dolían los brazos, le vuelve a dar tos y le ofrezco nuevamente una pastilla que le calma un poco. Le digo que le lloraba el ojo todo el tiempo si se había hecho ver, me dice que sí, que se había hecho anteojos, que le habían costado un montón “primero fui hasta aquel comedor, a ver si me los hacían, cuando los tenían no me avisaron, entonces fui al otro comedor de allá y paso x cosa, y no los pude tener, después saqué turno con el oftalmólogo del San Martín, me dieron para el 7, el mismo día que tenía que hacerme estudios. Pero me olvidé de la fecha y eso que estaba por ahí, pero pensé que era para otro mes...”. Así me relata una odisea para conseguir anteojos, de muchos intentos y de ir a distintos lugares pero que no. Y cuando finalmente los

obtuvo, porque los estaban haciendo en el comedor de Blanca (con quien ella está emparentada), después los perdió por las inundaciones, y que el ojo le lloraba porque tenía más abierto y el aire le hacía llorar. Le pregunto por la cicatriz debajo del ojo y me dice que cuando era chica se había caído sobre el carbón, y que la madre de la desesperación le paso un trapo mojado y eso le sacó toda la piel, que la madre no sabía, pero que no le tendría que haber hecho eso. Me cuenta que los anteojos no sabe dónde los perdió, entre la mudanza y la inundación, pero que no se había acostumbrado a usarlos, aunque —y ahí me mira y sonríe—“¡con los anteojos veía de lindo!” (Nota de campo, 24 de mayo del 2013, Zulma).

Este es un ejemplo de tantos sobre la resolución de las problemáticas. Como vimos anteriormente la realización de operaciones también demoran mucho tiempo y múltiples visitas al hospital, por lo que es más probable que se operen de urgencia que por una cirugía programada. Mientras tanto se sigue con las actividades y se hace reposo cuando se puede.

La higiene, entre la salud y la moral

Otro aspecto ligado al discurso del MMH es la higiene como un conjunto de prácticas de cuidado sobre el cuerpo y lo extensivo a éste. A partir del siglo XIX se rastrea la aparición de la higiene⁹² como una preocupación que intervendrá en el mundo médico. Los manuales de salud la incorporan como parte de una práctica saludable, se piensa en la función de la piel y el lavado de ella como parte necesaria de la respiración del cuerpo (Vigarello, 1997). Lo mismo ocurre con la planificación de las ciudades y los espacios, se construyen grandes parques que harán de pulmones de la ciudad como producto de planificaciones urbanas que toman del higienismo sus criterios (Sennet, 2003).

Según Foucault con la medicina urbana, que es “una medicina de las condiciones de vida del medio existente” (1996a: 100) aparece la salubridad ligada a la idea de higiene pública “como la técnica de control y de modificación de los elementos del medio que pueden

⁹² Vigarello enumera y caracteriza la emergencia del higienismo: “Hasta entonces estaban todos concentrados en el ‘mantenimiento’ o en la ‘conservación’ de la salud 3. Ahora no hay más que tratados o manuales de ‘higiene’ 4. Todos definen su terreno por medio de esta denominación, hasta entonces tan poco utilizada 5. La higiene ya no es el adjetivo que califica la salud (en griego, *hygeinos* significa: lo que es sano), sino el conjunto de los dispositivos y de los conocimientos que favorecen su mantenimiento. Se trata de una disciplina particular en el seno de la medicina. Es un ámbito de conocimientos y no ya un calificativo físico. Con este título se ha abierto bruscamente todo un campo. Se trata de subrayar sus ‘vínculos con la fisiología, la química, la historia natural’ 6, insistiendo en sus orígenes científicos” (Vigarello, 1997, p.210).

favorecer o perjudicar la salud” (p.100). Ambos conceptos se sitúan históricamente en la Revolución Francesa.

En el siglo XIX emerge la preocupación por la limpieza del cuerpo para mantener la salud del individuo y de la familia: “abunda las publicaciones en las que se insiste en la limpieza como requisito para gozar de buena salud (...). La limpieza es la obligación de garantizar buena salud al individuo y a los que le rodean” (p.100).

Tiempo después la limpieza del cuerpo entra dentro de la órbita moral: la pastoral se preocupa por la higiene de los pobres en la Francia del siglo XIX, donde se traslada la higiene corporal a una conducta ordenada y pulcra en sentido moral “y empieza a cuajar la idea de ciertos vínculos imaginarios como el de la suciedad, que desemboca en el vicio” (Vigarello, 1997, p.243). Los folletos de las asociaciones filantrópicas enseñan como lavar el cuerpo con palanganas y esponjas. Lo mismo acontece en la escuela primaria donde se incorpora un manual de la higiene.

En lo que respecta a la formación de los estados nacionales en América Latina, la salubridad y la higiene fueron discursos que sustentaron el ordenamiento moral y político de la población, conectando el espacio habitado con el cuerpo, donde “el legado fundamental del discurso higiénico es haber propuesto el cuerpo como eje para el desarrollo de una subjetividad moderna: toda forma de progreso pasa necesariamente por la crítica y transformación corporal” (Pedraza Gómez, 2004, p.14).

Muchos siglos después, estos discursos del cuerpo siguen operando: existe una preocupación general por la higiene tanto del espacio, como de los cuerpos y de los elementos que entran en contacto con el cuerpo, como la ropa y los utensilios de cocina.

En el barrio observé que el lavado de ropa es periódico y de grandes cantidades, siendo llamativo que cuando uno va al barrio lo primero que se observa es ropa colgada en los alambrados linderos de las casas (y más si los días son soleados). Es tan importante la limpieza de la ropa que se suspenden actividades recreativas: por ejemplo, cuando realizábamos los talleres con las adolescentes muchas veces las madres no las dejaban asistir porque tenían que colaborar con el lavado de la ropa. Lo mismo cuando se realizaba el espacio de recreación, muchas veces las encargadas del espacio se quejaban de que no podían lavar ropa, o no asistían porque estaban lavando ropa. Pero, suponiendo que estos

espacios no eran de mucha relevancia para sus vidas, en muchas ocasiones en las que estaban reunidas faltaba alguna de ellas porque estaba lavando ropa.

Además, la ropa, a veces, se lavaba dos veces cuando no quedaba lo suficientemente limpia al criterio de la lavadora. Como expusimos en el capítulo 2, el lavado se realiza con lavarropas semiautomáticos y “a mano”. Requiere de bastante energía (para el traslado del agua, el refriego, el enjuague, cargar el lavarropas con agua, centrifugar o retorcer la ropa, y luego colgarla), por ende, quien lava la ropa dos veces está revistiendo este acto de un valor significativo.

Lo mismo sucede con la limpieza del hogar, se la inviste de un valor simbólico que luego se utilizará para distinciones entre las vecinas del barrio:

Antes le digo a Dana que su casa la tenía muy organizada y limpia, Dana me dice que no, que está sucia, que ella baldea todos los días porque con Uriel es imposible tener la casa limpia y que Irma siempre le dice que para qué limpia tanto. Me dice que para las 4:30 ya tiene todo lindo, que ahora era un quilombo, cosa que a mí no me parecía para nada. De hecho, me quedé sorprendida de lo organizada que estaba la casa (Nota de campo, 26 de Septiembre del 2012, Dana e Irma).

Mientras vamos saliendo de la casa, tira con una botellita algo con olor muy rico al piso, que creo que es perfumina. Le digo qué rico olor, y me dice que es un líquido que se pone en un “chuf chuf” (vaporizador) y que sirve para las frazadas, el piso y la ropa; y “el rico olor dura mucho tiempo”. Cierra la puerta de la casa y la volvemos a abrir para sentir el olorcito. Cuando ya estamos en la parte del alambrado, donde tiene la ropa colgando, me muestra la ropa y me hace olerla, y tenían un “olor a limpio” a jabón y aromatizantes (Nota de campo, 15 de mayo 2012, Tati).

Se análoga la limpieza del hogar como modo de mantener también un orden moral. Así muchas veces han evitado que ingrese a sus viviendas “porque está muy desordenada”, o las veces que he entrado han mostrado cierta vergüenza al exponer su casa en desorden. De hecho, a mí también me daba incomodidad exponerlas a esa situación, que sobre todo vivenciaba cuando pedía ingresar al baño⁹³.

⁹³ A continuación cito un fragmento de nota de campo donde narro una de estas veces: “El piso de allí está todo lleno de agua, y hay mucho olor a pis. Entra ella primero al baño y le saca un poco de agua con el secador, le digo que no importa, me dice que me voy a mojar todos los pies si no saca agua. Me hago la que no me importa, entonces paso al baño y ella se queda sacando ropa del lavarropas o metiendo. El baño era un cuadrado (sería un metro por un metro) de piso de cemento, muy húmedo y frío. El inodoro tenía agua vieja, según “la colorada” el baño lo había hecho Tati misma. El inodoro tenía la parte de abajo partida. La pelela estaba llena de agua. Al costado un cesto con botellas y papeles de diversos tipos, pero tampoco había papel higiénico. Salgo del baño, le pregunto si quería que tire un poco de agua y me dice que no, porque el

La higiene personal también es muestra de una moral adecuada. Se evidencia, sobre todo, en la relación de las mujeres con sus hijos, allí se pone en juego este deber: se espera que los hijos vayan limpios a la escuela, se los persigue para que se bañen. Esta centralidad que tienen los niños en los cuidados —tanto en lo vinculado con la higiene como con la salud— puede ser comprendida a partir de lo que Foucault describió como una noso-política del cuerpo que se instaura en el siglo XVIII.⁹⁴

Le digo que tiene el pelo muy lindo a Claudia, ella me dice que sí, que se había bañado, y la nenas repiten a coro (lali y joa) que hay que bañarse para ir al jardín, que hay que estar bien limpias, lali se agarra los pantalones y me dice que se los había ensuciado, pero que después se cambia, y que al jardín se va limpia (Nota de campo, 26 de junio 2012).

Se reían (Agustina y la Chiqui) de la nena, que es la hermana de Alma, Carmen que no se bañaba desde el sábado (era martes) y les parecía un “asco”. Le digo que por ahí no tiene agua caliente, y Agus me dice que sí. Y le digo que por ahí no todos tienen baño adentro, y ellas me dicen que ella ¡sí!, por suerte, aclaran. (Nota de campo, 23 de agosto del 2011).

Según lo que pude observar se le presta especial atención a la higienización de los genitales y del cabello, a partir del aseo con agua. Sospecho que bañarse todos los días es un imperativo fuerte, porque no siempre se utilizan otros modos de higiene personal, como el papel higiénico, que se evalúa como no necesario; o los desodorantes cuya utilización no es uniforme.

La higiene de los niños resulta un trabajo cotidiano, “tenés que bañarte, si no te van a decir que tenés olor a culo” (Tati). Es común que entre quienes pertenecen a la familia extendida, se bañan a los hijos de las otras cuñadas o hermanas. Por ejemplo, mientras le hacía la entrevista a Silvia, Tati pasó a buscar a la hija de aquella para llevarla a bañar a la

lavarropas descarga ahí. Me muestra toda la ropa que tiene para lavar, y me dice que el lavarropas lavaba muy bien. Me muestra ropa limpia que realmente estaba impecable” (Nota de campo, 15 de mayo 2012, Tati).

⁹⁴Foucault describe diversos caracteres de la noso-política del siglo XVIII, basada en el cuidado de la infancia y la familia, donde “las relaciones entre padres e hijos se ven entonces codificadas según reglas nuevas - y precisas-. Por supuesto permanecen con ligeras variantes las relaciones de sumisión y el sistema de signos que de ellas se derivan. Pero ahora se van a ver revestidas por todo un conjunto de obligaciones impuestas a la vez a los padres y a los hijos: obligaciones de orden físico (cuidados, contacto, higiene, limpieza, proximidad atenta); lactancia de los niños por sus madres; preocupación por un vestido sano, ejercicios físicos para asegurar el buen desarrollo del organismo (...). La familia ya no debe ser solamente una red de relaciones que se inscribe precisamente por ello en un estatuto social, en un sistema de parentesco, en un mecanismo de transmisión de bienes. Debe convertirse más bien en un medio físico denso. saturado. permanente. continuo, que envuelve, mantiene y favorece el cuerpo del niño” (Foucault, 1985, p.96).

casa de Zulma (madre de Silvia y suegra de Tati). Era un pedido de la nena. Le pregunté a Silvia a qué se debía eso y me dice “porque es la madrina”.

Por otra parte, estas prescripciones sobre el cuerpo son cumplidas de diversos modos, no siempre de las formas más socialmente reconocidas: “la correntina le dice a su hijo ‘metete y lavate la cola dale’, le indica que se meta en una pequeña pileta pelopincho con agua sucia (el agua estaba oscura), que se meta y se lave la cola porque se había hecho caca encima” (Entrevista a Mirta, 10 de diciembre del 2013).

Se cree que la higiene también previene de enfermedades. Pero, para que ello suceda, debe realizarse con determinadas características que resaltan cierta minuciosidad a la hora de limpiar, lo cual también opera como una forma de distinción:

E: pero ¡cuánta lavandina le echan!

T: (risas) sí, yo uso ¡dos lavandinas por día!

E: ¿en serio? ¡Gastás un montón, no es muy redituable!

T: no sé por qué uso tanta lavandina, pero me gusta...

E: sí, pero tu mamá ayer también, ¡le ponía lavandina y lavandina! Le van a quedar las manos gastadas...

T: sí, es que mi mamá nos acostumbró así, a usar mucha lavandina, poett, no sé por qué. (...)

E: impecable te quedó (por los platos), con todo lo que ponés...

T: porque hay mucha tierra, y muchos gérmenes, y no se van si no le ponés lavandina. No se van a ir...

E: los gérmenes...

T: ¿cuándo viste a mis nenes enfermos? Estos nunca viven enfermos por eso...

E: ¿porque lo lavás bien?

T: sí.

E: porque hay muchos que pobrecitos tienen que ir al hospital, y...

T: es que por ahí dicen “ay yo lavo, yo limpio” capaz que no lavan con lavandina, o no limpian con coso. Porque puede estar limpio esto (agarra una jarra) pero si no la lavás con lavandina... o puede estar sucio pero sin bichos (Entrevista a Tati, 14 de Marzo del 2013).

La confianza recae entonces en los métodos utilizados y aprendidos en el seno de cada familia y se desconfía de los otros:

E: ¿y te llevás bien con la vecina de acá? Para que te invite a la pelopincho cuando haga calor...

M: no, no me gusta meterme a la pileta ajena a mí.

E: ¿no? ¿por?

M: porque como que tengo idea no más.

P: ¿de qué? ¿De qué está sucia el agua?

M: mh (afirma).

R: tenía ella una grande (se introduce en la conversación la hermana de Mirta)

E: pero ¿vos sí te metías a la pileta de ella? (le pregunto a la hermana)

R: sí, nos sentábamos a charlar adentro.

E: ¡qué lindo charlar en la pileta!

R: nosotros sí nos metemos, pero en casa ajena no (Entrevista a Mirta, 10 de diciembre del 2013, R es la hermana, Rosario).

La higiene se entrelaza con una moralidad que hay que mantener por medio de diversos aspectos como la limpieza de la casa, de la ropa, la presentación de uno mismo, y una conducta apropiada. Los conflictos locales muchas veces se vinculan temáticamente con la higiene, así como también los insultos entre ellas tienen que ver con el estar limpia, el limpiar, o ser sucio (la moral es la que se ensucia). En otros términos, ser sucio se enlaza con una conducta reprochable, algo de lo que se intenta separar o desprenderse que, como vimos en los capítulos anteriores, también se anuda con la distinciones entre blancos-no blancos y con los roles de género.

El valor moral que ha cobrado la higiene ha sido incorporado de modo tal que en el barrio es un agravio decirse “sucio”; empero resulta más insultante si es recibido por parte de alguien externo a éste. En una oportunidad en que no había registrado esta susceptibilidad frente a la higiene, me vi involucrada en una situación conflictiva con una de mis informantes claves. Como parte del espacio de recreación, antes de que se sirviera la merienda se ayudaba a los nenes a lavarse las manos:

Llega el momento de lavarse las manos, entonces Estela (una de las talleristas) va a buscar un poco de agua en un baldo, antes había pasado Nicolasa y me había saludado, ella es muy macanuda. Nos ponemos a lavarles las manos a los chicos que se ponen en fila o vienen corriendo. Al rato Estela se va y me hago cargo del jabón, lo agarro a Thiago y le lavo las manos y le paso jabón por los cachetes, por debajo de la nariz limpiándole los mocos y el barro que tenía en la cara. Tati me pega un grito “¿qué hacés pasándole jabón por la cara?”, le digo que le estaba limpiando los mocos, me responde: “¿a vos te gustaría que te metan jabón en los ojos?”. Me quedé paralizada porque algo no estaba entendiendo, eso no estaba sucediendo. Me gritó bastante fuerte y enojada, desaprobando lo que estaba haciendo. Yo no entendía por qué tanto dramatismo. Le limpio rápido la cara y le lavo bien las manos, Thiago estaba contento, el resto de las mujeres observaron la situación. Fue un momento de mucha tensión, pensé que mi relación con Tati, que era una referente para mí, se había frustrado (Nota de campo, 15 de mayo 2012).

Con el tiempo pude reinterpretar este hecho como una marcación, por parte de Tati, frente a lo que consideraba una situación agraviosa: lavar la cara, limpiar, exponía que para nosotras (las talleristas “del centro”) sus hijos estaban sucios (no particularmente los de ella porque la situación se dio con el hijo de Laura, quien paradójicamente es criticada por por ser descuidada con sus hijos). Lo que también era una puesta de distancia corporal: las

madres son las encargadas de accionar sobre el cuerpo de los hijos (accionar en tanto limpiar o pegar), no una persona que no pertenece a la familia y, menos, al barrio.

A su vez, muchos conflictos locales surgen por la limpieza: dónde se tira la basura, quién tira la basura, quién ensucia, etc. Una de las grandes peleas que se dio entre Marta y Zulma se debió a una discusión entre las dos hijas de Marta: la Chiqui y Dana:

María le dijo a Dana que lo festejara en la sombra de su casa (el cumpleaños de su hijo), y La Chiqui dijo que Dana era una mugrienta que dejaba todo sucio, entonces fue Dana y la llevó contra el alambrado y la acogotó, a lo que los vecinos saltaron a separarlas. La Chiqui se fue una semana con el novio. Intervino en la discusión Zulma, quien acusó a Marta de no cuidar bien a su hija Dana (le dijo que era una mala madre por no acompañarla a diálisis).

Así que Marta decía “esa hija de puta, que tiene ratas en la casa, por qué no se va a lavar su casa en vez de andar chusmeando afuera” “que se mete en la familia ajena, que sabe ella”. Marta me dice “si a Dana le pasa algo yo voy enseguida a verla, a parte la pasan a buscar todos los días”. “Yo si estoy afuera es porque estoy limpiando” “toda la casa llena de ratas, gorda vieja” (Nota de campo, 12 de marzo 2013).

La relevancia que reviste la higiene interviene, entonces, en un conjunto de prácticas disímiles que operan sobre los cuerpos que, como hemos venido delineando, también interviene en la presentación de uno mismo y en los sentidos sobre la belleza. Se asumen un conjunto de prácticas sobre el cuerpo y lo que lo rodea como muestra de un orden moral en distancia de “ser crota”. Se critica a quienes no cumplen con estos preceptos. A su vez, como vimos en el capítulo 2, se reconoce que el espacio físico produce que la gente se vea “más desarreglada” que en otros lugares (recordemos la comparación del pueblo con calle de arena y del barrio con calle de tierra).

En resumen, a lo largo del capítulo dimos cuenta de que el MMH implica un discurso sobre el cuerpo que opera tanto en las prácticas como en los sentidos que las mujeres construyen en relación con su cuerpo y la salud, lo que en el barrio se retraduce también en principios de clasificación, como por ejemplo ser saludable es quien ejerce una conducta de cuidado. Así vimos que el cuerpo biomédico es articulador de una definición formal sobre lo que es el cuerpo, un registro de lo que son las enfermedades, una lectura medicalizada del cuerpo a partir de los síntomas, una búsqueda de resolución de los padecimientos en conexión con las instituciones de salud. Notamos cómo esta concepción

biomédica, a partir de su función normalizadora, instituye nociones sobre lo saludable y lo peligroso para la salud: una conducta que ejerce control sobre determinados aspectos, lo que articulará a ciertas acciones de cuidado como por ejemplo el cocinar, comer, y la higiene como una prueba moral. Por último, dimos cuenta del discurso higienista como sustento de un conjunto de prácticas que son, a su vez, eje de conflictos, cuidados y distinciones locales que asumen (por medio del rechazo) el prejuicio de “ser sucio”. Aquí se conecta un sentido particular de lo lindo con lo limpio y de lo limpio con lo sano, significados presentes tanto en los profesionales de la salud y como en las mujeres del barrio.

Capítulo 6.

USOS LEGÍTIMOS Y NO LEGÍTIMOS DEL CUERPO

En el barrio existen desigualdades que tendrán su correlato en la construcción de esquemas de percepción y apreciación, que constituirán modos legítimos de ser y hacer. Algunas de estas desigualdades se perciben en el acceso diferencial a capitales como: la red de relaciones sociales o el contacto con personas que ocupan posiciones privilegiadas en el acceso a diferentes recursos (quienes gestionan los comedores, están en contacto con trabajadores estatales o políticos); la incorporación a una “cultura letrada”; a bienes económicos (como podrían ser los planes y programas sociales); y a bienes simbólicos (como la posibilidad de viajar por turismo); y un uso diferencial del espacio (zonas de circulación y uso).

En todo contexto hay distintos capitales en disputa y, en consecuencia, diferentes posiciones sociales. Lo que se manifiesta en la heterogeneidad y complejidad con que debe analizarse el proceso del que estamos dando cuenta. Los procesos de desigualdad tienen como correlato procesos de segregación y distinción que se anudan en el cuerpo.

Este capítulo se ocupará de desarrollar una descripción general del cuerpo legítimo teniendo en cuenta las prácticas corporales; las nociones de fuerza; el “hacerse la linda”; la moda de barrio, lo que incluye la circulación de ropa, cómo se impone la moda, cuáles son los cuerpos referentes, y las distinciones etarias. En relación con estas diferentes cuestiones, nos ocuparemos de las formas de diversión (acreditadas y desacreditadas). En el capítulo siguiente ahondaremos sobre los cuidados como forma en que se articula la estética y la salud.

Prácticas corporales: el fútbol.

Por prácticas corporales entendemos aquellas que tienen por objeto al cuerpo. Así, el fútbol es una de las prácticas corporales elegidas por varias de las mujeres del barrio, que integran el equipo de fútbol local.

La pertenencia al equipo opera como una forma de distinción entre quienes son parte del equipo, y sostienen un ideario del cuerpo en relación al fútbol y la fortaleza; y quienes no forman parte e impugnan esos usos del cuerpo.

Como vimos en el capítulo 3, las distinciones en el barrio son construidas por ellas, sobre todo, a partir de los lugares de pertenencia que se vinculan con la portación de algunos signos (como puede ser la vestimenta). Como abordamos en el capítulo 3, a partir de distinciones locales hemos reconstruido dos grandes grupos: por un lado la familia de Zulma, que proviene del Chaco, y la familia de María, que proviene de Brasil y del conurbano bonaerense; y por otro, las familias que provienen del Paraguay y de Corrientes cuya lengua primaria, o secundaria es el guaraní⁹⁵. Sin embargo, la familia de Zulma y una de las familias del Paraguay se conectan porque una nieta de Zulma (Francina) tiene un hijo con el hijo mayor de Blanca (de Paraguay). Y a su vez en el equipo de fútbol juega la hija menor de una de las familias (Isabel) provenientes del Paraguay.

El equipo de fútbol se llama “Las Chaqueñas” en alusión al origen de algunas de sus jugadoras, hijas de Zulma. Como expusimos, ella nació en el Chaco, el nombre da cuenta del prestigio que reviste esta familia en el barrio o, por lo menos, la capacidad de instaurar sentidos ya que en él juegan tanto las hijas de Zulma como las hijas de María y otras vecinas, no todas provenientes del Chaco. El equipo existe desde hace por lo menos 8 años, como dice Dana “desde que tiene uso de razón”.

“Las Chaques” entrenan en la canchita del barrio, alrededor de la cual se asientan las casas. Esta predisposición al deporte varía según el momento del año, lo interesadas que estén con la práctica y los partidos que se hayan armado. Durante el invierno merma la cantidad de partidos por el frío.

Generalmente las más jóvenes comentan que se acercaron al equipo primero alcanzando las pelotas que se salían de la cancha y observando cómo jugaban sus vecinas y familiares. Y que luego “las dejaron jugar”. La destreza se adquiere en la práctica. No se requiere un entrenamiento técnico y sistemático del cuerpo como requisito previo para el juego:

Pregunto cómo es el entrenamiento y si tienen entrenador. Dana me mira extrañada y me dice “jugamos”. Le pregunto si corren, y Nicolasa me dice que antes hacían eso, pero que ahora no, nadie quiere correr. Me dice que tuvieron varios entrenadores pero que ninguno les dura. Uno fue su hermano pero que ninguna le hacía caso, porque no hacían abdominales, ni corrían, entonces no las entrenaron más. Dicen que varias (de

⁹⁵ Como analizamos en el capítulo 3, estos grupos fueron construidos a modo explicativo, a partir de percibir cómo se establecían las distinciones y estigmatizaciones (Goffman, 2008; Elias, 1993b). Al interior también son heterogéneos en relación con las distintas posiciones ocupadas. En relación con los procesos de estigmatización, y al respecto de nuestro caso de estudio, coincidimos con Elias en que aquel está vinculado con relaciones de poder desiguales que se vincula con el grado de cohesión familiar, vinculado con el tiempo de conocimiento, sobre el que se basa también la “superioridad”.

otros barrios) se vienen a entrenar con ellas, que es directamente jugar (Nota de campo, 10 de abril del 2012).

Las primeras camisetas se las compraron con una venta de empanadas y rosquitas. Juegan regularmente los fines de semana contra equipos de otros barrios por plata. Y los partidos se juegan en la cancha de fútbol de allí (alrededor de la cual se asienta el barrio), o las que se encuentran en lo que llaman Rincón Paraguayo (localizadas detrás de las vías del tren) y, esporádicamente, en otros barrios.

El fútbol forma parte de un uso legitimado del cuerpo, en tanto pertenecientes al barrio en oposición con “las del centro”, pero en confraternidad con las de otros barrios. Esta diferenciación se constituye sobre los cuerpos que las prácticas construyen: por el fútbol se hace dieta, se corre, se bancan los dolores y los golpes. Se pone en tensión el cuerpo en su dimensión estética —que se rompan las uñas—, o en el modo que suponen un cuerpo femenino (capítulo 4).

Poner en tensión no implica ni negarlo ni superarlo sino, más bien, objetivarlo o desnaturalizarlo, al menos en el contexto de la práctica específica del fútbol.

Tati tiene carácter, es muy jocosa, y se “para de palabra”. Cuando la vimos, ni bien llegamos al barrio me dice que otra vez estaba muy dolorida, que le dolía todo el cuerpo, porque había jugado al fútbol el sábado y habían ganado 500 pesos. Me cuenta que salieron segundas, la felicito. La vez anterior habían ganado 300 pesos (Nota de campo, 15 de noviembre 2011).

Empezamos a hablar y me cuentan del fútbol, que habían jugado un partido y que habían ganado. La rubia había jugado con ellas de arquera. Cuenta ella, y Nicolasa va asintiendo, que al principio tenía mucho miedo y que se preocupaba por sus uñas cada vez que le pateaban la pelota, se ríen de ésto. Nicolasa agrega que después, con el tiempo, fue mejorando y terminó siendo “flor de arquera”. Le pregunto por qué no va a jugar el partido del sábado o domingo (porque me habían comentado que tenían una fecha próxima) y me dice que no puede por los hijos, porque los tiene que cuidar. Cuestión que estaban organizando un entrenamiento para ese día a las 5. Porque el domingo venían unas de afuera a jugar a la canchita. Tati dice “hay que tapar los agujeros, cortar el pasto y marcar la cancha” (Nota de campo, fecha 10 de Abril del 2012).

Llega Tati, la saludo. La veo más flaca. Le digo que estaba más flaca y me dice que sí, que estaba a dieta porque cuando jugaba al fútbol ya le pesaba la panza, o sea me dijo que le dolía la panza, y que no podía correr tan rápido. Así que ella y Rocío (...), estaban a dieta. Le pregunto qué comían y me dice que “lechuguita”. Le pregunto cómo iba el fútbol me dice que un partido lo perdieron 3-2 y que el siguiente lo ganaron. Isabel, una nena como de 9 también juega en el equipo. (Nota de campo, fecha 15 de Mayo del 2012).

Así el fútbol es, por momentos, articulador de otras prácticas como el hacer dieta o el cuidar del espacio del barrio. Algunas de ellas están dispuestas a tolerar las consecuencias que tiene el juego en sus cuerpos, y a tomar medidas para sentirse mejor en el juego. En este caso concreto se observa cómo determinados sentidos en torno a una práctica tiene efectos directos sobre el cuerpo ya sea por medio de una reflexión: se piensa que lo que pesa al correr es la panza y, por ende, se decide tomar medidas al respecto. O de manera “irreflexiva”: a partir de que se le otorga un valor al juego es que se resisten los golpes, los tobillos hinchados, los moretones, los desplazamientos de los dedos del pie, etc. En vinculación con esto, durante mis visitas al barrio, he visto jugar a las adolescentes descalzas o con zapatillas que resguardaban muy poco los pies, es decir que usaban poca protección y pateaban la pelota con fuerza.

Los anteriores registros del campo, dan cuenta que la fortaleza que requiere jugar al fútbol, en correspondencia con la centralidad que tiene la fuerza⁹⁶ según lo descrito en los trabajos de Míguez y Semán (2006), Garriga Zucal (Garriga Z. 2005; Garriga Z. y Salerno 2008) y Alabarces (2006, 2008), es una de las características que las identifica en oposición a cierta sensibilidad de “las del centro”. El valor que se le otorga al juego converge, entonces, con uno de los modos legitimados de hacer uso del cuerpo.

Por eso, cuando les comenté que yo jugaba al fútbol, primero me descreyeron y luego se rieron; especialmente Tati quien durante todo el trabajo de campo se encargó de recordar que yo pertenecía a la categoría nativa “las del centro”, como indicador de una posición social privilegiada. Mientras que otras, con el tiempo, me invitaron a jugar.

Este uso del cuerpo se conecta con que la vida cotidiana demanda un cuerpo en acto, un cuerpo fuerte: desde la limpieza del hogar como la describimos, hasta la higiene personal, como la resolución de los problemas de salud, los dolencias del cuerpo, como los trabajos

⁹⁶ La fuerza ha sido tematizada por diversos autores en relación con el cuerpo y con las culturas populares. Por ejemplo Elias (1993) analiza el rol de la violencia en el proceso civilizatorio, Bourdieu (1991) en relación con el cuerpo de los sectores populares y el habitus de clase (deportes, modos de comer, etc.). En Argentina la noción de fuerza ha sido principalmente tematizada en relación con los sectores populares donde “está entonces vinculada a un sistema de valores que puede atribuirla a múltiples conductas, pero lo que tiene en común es que suele ser una cualidad que otorga prestigio por canales alternativos a los convencionales...” (Míguez y Semán, 2006, p.26). Específicamente también ha sido central para analizar la “cultura del aguante” en relación con la construcción del cuerpo masculino de sectores populares en el fútbol “el modelo de cuerpo masculino se diferencia de otros cuerpos sociales por su resistencia al dolor (...)”. La resistencia al dolor se la vincula (en estos autores) con la visión que se tiene de los sectores populares caracterizada como “una capacidad para soportar el dolor basada en el trabajo pesado y la experiencia en la lucha, un cuerpo duro porque es soporte del trabajo manual y violencia cotidiana” (Alabarces, 2006, p.6).

que realizan⁹⁷, el cuerpo está presente y expuesto a las incertidumbres del medio y el contexto. Paradójicamente esto requiere domesticar cierta docilidad, y lograr cierta fortaleza. Las actividades cotidianas comprometen un esfuerzo mayor por las condiciones espaciales y las condiciones de vida. Pero esto se ubica en un plano de, como diría Foucault (1992), la microfísica: desde empujar un coche de niños por la tierra con pozos, hasta bañarse en un espacio reducido, con poca aislación y agua fría. Sin embargo, esto no es ni objeto de reflexión ni de queja por parte de ellas, sino algo que simplemente es.

Continuando con el fútbol, algunas están dispuestas a exponer al cuerpo a posibles padecimientos, mientras que otras no, como Marta quien me dice: “yo si me tocan me duele. Nunca jugué pelota por eso, porque pateaba y me quedaba así, los moretones. Por ejemplo si me agarrás así, o me tocás así me quedan moretones” (Entrevista a Marta, 6 de noviembre del 2011).

Por otra parte, el fútbol otorga prestigio, no sólo entre ellas, sino en relación con las mujeres de otros barrios:

La rubia dice que nadie del barrio quiere jugar con ellas porque les ganan a todas, que son muy brutas. Nicolasa dice que no son tan brutas. Yo les digo que les deben tener miedo, “aparece Tati te pone cara y ¡salen todas corriendo!”. Nos reímos de los chistes que hago acerca del carácter que deben poner en la cancha como para que ninguna quiera jugar con ellas. Zulma se ríe de los chistes que hago afirmando. Luego se acerca Tati y cuenta que el último partido lo ganaron 8 a 0 y se jacta de eso (...). Tati me cuenta que las chicas (a las que les habían ganado) les pidieron entrenar con ellas. Ese día iban a ir al barrio a las 5 de la tarde a jugar con “Las Chaques” porque son reconocidas, por equipos de otros barrios, como muy buenas jugadoras.

Viene también Dana, Tati se va, cuenta nuevamente del partido glorioso que habían ganado, de hecho dice que la noche anterior había soñado con el triunfo (...). Vuelve a comentar que las pibas a las que les habían ganado van a ir a entrenar con ellas (Nota de campo, fecha 10 de abril del 2012).

El fútbol favorece las vinculaciones con mujeres de otros barrios, que ellas reconocen como pares. Lo que les sirve para poner en acto sentidos sobre cómo debe ser el cuerpo: supuestos sobre lo femenino-lo masculino; la indumentaria en relación con la provocación; y sobre la sexualidad. Estos espacios de evaluación se plantean como un escenario donde se ponen en juego prescripciones morales en relación con el cuerpo que se centran en la

⁹⁷ Algunas trabajan a partir de distintos programas sociales como el “Ellas hacen” donde construyen casas y veredas, y suelen quejarse de la fuerza que tienen que hacer, que se les pide un trabajo que en realidad correspondería a la fuerza de un hombre.

sexualidad, la exhibición (qué se puede mostrar y que no) y la edad. Lo que a su vez conforman distinciones con las vecinas del barrio y con las mujeres de otros barrios.

Tati dice que las pibas, de un equipo de fútbol, vinieron de pantalones demasiados cortitos y que a una se le veía la entrepierna. Se mofaba de que los shorts eran como los que usaba su hija de 6 años. Hablan de las que iban a venir a entrenar hoy con ellas. Cuestión que decía que ni se atrevan a venir en “cortitos” porque los varones se iban a babosear. Y hablaban (Nicolasa, Dana, Irma, Zulma) de que ellos, los varones del barrio, se iban a poner en fila a mirarlas. Y Tati hablaba de una que era parecida a otra por el cuerpo, y no entendí bien -porque no conocía los nombres de las contrincantes-, pero dijo algo así como que de cara era horrible pero que un hombre “le tapaba la cara y le daba igual”. (...)

Dana vuelve a hacer el comentario especialmente de una de shorcito, dice que se le veía todo, y que encima levantaba la pierna. Entonces yo les digo que más que para jugar al fútbol estaba para el ginecólogo y todas se ríen. Zulma pasaba y se reía. También Dana agrega que una “vieja” se animaba a ponerse calzas cuando tenía la cola caída. Y así hablan de la ropa de las contrincantes, las evalúan y critican. Dana insiste con que juegue, yo me excuso, que me van a pasar por arriba, porque habían estado describiendo un partido con unas “gordas” que te tiraban y empujaban. Empiezan a preguntar de dónde era ese equipo de fútbol, y Dana recuerda que era un equipo del barrio Aeropuerto cuyas jugadoras “eran lesbianas”. Yo me río de que describan a todo un equipo como lesbianas, y frente a mi risa ellas me dicen —me advierten— que eran re peligrosas, porque eran super grandotas: “las tortas”, las llaman ellas. Y no sólo eso, sino que “parecían varones”. Yo sugiero que deben tener menos problemas que nosotras que nos gustan los hombres, ellas desapruaban mi comentario, me dicen que las mujeres son re celosas entre ellas, y que más vale no mirarle la mujer. Me cuentan también que ellas “son del tipo de que si le gustás, van y te matan al marido para estar con vos”. Dana cuenta con mucha gracia (gesticula, exagera cada palabra, se ríe) como una la perseguía por el partido y que cuando entró al vestuario, le guiñaba el ojo. Y hace la mímica, nos reímos. Nicolasa cuenta que el árbitro decía que Dana estaba “pescando” todas se rieron. No entendí el chiste, porque no sabía si se referían a la situación de levante con “las tortas” o a algo así como que Dana estaba adelante esperando la pelota muy relajada (Nota de campo, 10 de Abril del 2012).

Como se dijo, el fútbol opera como una práctica que otorga prestigio en relación con las de otros barrios (por ser ganadoras) y entre quienes juegan. Concomitantemente distingue a quienes pertenecen a la red de “Las Chaques” —y sostienen un uso del cuerpo con ciertos atributos como ser bravas, fuertes, arremetedoras, que ponen el cuerpo— y quiénes no. Pero eso que “Las Chaques” sostienen como un valor, quienes no pertenecen lo significan como:

E: y en relación a las mujeres acá ¿cómo son?, ¿son coquetas? ¿Les gusta arreglarse?

ER: (risas) les gusta jugar partido y pelearse. Están haciendo partido de fútbol acá. Algunas veces pelean y otras veces no. Yo estar tranquilo porque, acá la gente le gusta hincharse las pelotas, me hinchar las pelotas, pero yo no dar pelota porque yo no quiero pelear con nadie. Yo soy extranjero, estoy en país ajeno, estar lejos yo no quiero pelear con nadie (Entrevista a Ermelinda, 21 de Octubre del 2013).

Frente a la pregunta acerca de cómo son las mujeres del barrio, Ermelinda identifica dos aspectos como los que le han llamado la atención: que juegan al fútbol y que se pelean. Las mujeres se hacen presentes por medio de un cuerpo que se pone en acto, que arremete y no se achica, que va para el frente, que hace uso de la fuerza, ellas se “paran de manos” o se “paran de palabra”. Lo que las distancias de un cuerpo etéreo, más vinculado al modelo de otros sectores. Sin embargo, Ermelinda por su carácter de extrajera, como portadora de estos signos, y proveniente de otra tradición (y también de otra historia de sometimientos), cuestiona que las mujeres tengan esos usos del cuerpo.

Antonia, quien no juega en “Las Chaques” pero no es de Paraguay, es decir que no pertenece a ninguno de estos dos grupos identificables, habla de ellas así:

A: encima que ahora los domingos van a abrir el Rincón Paraguayo ese, y ahí van varones y mujeres a jugar a la pelota y ahí adentro hay un baile.

E: ¿Está después del puente?

A: sí.

E: ¿Es un galpón?

A: sí, tienen todas canchas.

E: ¿y lo van a volver a abrir ahora?

A: sí, el domingo pasado se inauguraba, pero ¿viste que llovió? Y ahora por las elecciones no pueden...el domingo que viene.

E: y ahí ¿se arman bailes?

A: baile, de todo, una locura porque... hubo mucha pelea, entre mujeres, les han pegado a mujeres embarazadas, se han agarrado a los tiros, todo. Es peligroso...porque van todos paraguayos, paraguayos y estos chaqueños son bravos...no les gusta perder...

E: a, ¿las chaqueñas?

A: juegan al fútbol, varones y mujeres y se agarran...

E: ¿sí?

A: sí.

E: yo conozco al equipo de las chaqueñas y me dicen que son bravas...ellas mismas me dicen que tienen fama de bravas.

A: ¡sí! ¡Son tremendos son! Y se van con todos los hijos, todo, y juegan y se ponen a tomar... y así, y después no sé, se arma un quilombo...

E: ¿qué? ¿Todas las hijas de Zulma? ¿Tati? ¿Todas ellas?

A: sí, sí, Tati siempre.

E: ¡Tati tiene carácter!

A: Sí, es mala. Tati no sabés como le pega al marido...porque se pone a tomar con mi marido también, son re amigos, ahora están trabajando los dos juntos.

E: ¿y Tati le da al marido?

A: sí, no sabes...porque se pone a tomar (el marido). O siempre se van a la casa de ella, los corre a la mierda, les tira el equipo (de música), todo. No sabes lo que es.

E: (me sonrió).

A: sí, bastante. Más dos por tres sí, lo corre a mi marido, al hermano. Los corre a todos, si es re caradura. Llega el fin de semana y le saca toda la plata al marido dice: “¡dame toda la plata! si querés chupar andá a chupar... pero”

E: mirá que bien Tati, digo, hay que tener coraje para enfrentarse al marido...

A: encima no sabés lo que es, es re grandote, ¡gordo! ¡Y ella agarra y le hace frente! Dos por tres le pegó, le dejó toda la cara marcada...

E: ¿quién?

A: ella a él. ¡Sí! (risas) le tira todo, yo me cago de risa cuando voy y me cuenta. “No van a venir más a mi casa”. Dos por tres se pelean, es que los hombres son insoportables cuando se ponen a chupar (Entrevista a Antonia, 4 de Octubre del 2013).

En este fragmento de entrevista se exponen varios núcleos de sentidos. Por un lado, una lectura moral negativa de determinados consumos, como el alcohol. Y se conecta de modo negativo la diversión, el fútbol, la violencia y la maternidad.

En relación con los consumos, como mencionaba Antonia, es más común que los hombres se junten a tomar cocaína y alcohol, que las mujeres. Las salidas nocturnas para ellas están, en cierta forma, obstaculizadas ya sea porque se tienen que quedar cuidando a los hijos, o porque sus maridos no las dejan salir, o no les interesa. Sin embargo, en determinadas ocasiones ellas se van de fiesta y “amanecen tomadas”, a veces como un modo de reprimenda al marido:

Caty dice que ya no puede pagarle con la misma moneda, porque no es de hacer esas cosas, pero que sí, sale y ella lo deja cuidando a los chicos. Nos cuenta que la otra noche salió a lo de una vecina y “amaneció tomando” y que se había agarrado “¡un pedo!” (Nota de campo, 27 de Agosto del 2012).

Por otra parte, en lo dicho por Antonia se reproduce las distinciones locales, enraizadas en los discursos raciales, entre “paraguayos” y “chaqueños”. Los primeros se los identifican como motivo del peligro, y a los segundos se los describe como “bravos”, pero no están incluidos en la categoría anterior.

Después el relato continúa con “Las Chaqueñas”. Ellas son bravas porque “les hacen frente” al marido, se divierten, juegan al fútbol, y también se pegan: “se paran de manos”, y van con sus hijos “al quilombo”. Estas son cosas que tradicionalmente han pertenecido al mundo masculino, pero aquí son las mujeres las que también toman lugar. Y toman un lugar en una toma también del cuerpo, se desmarcan de un registro pasivo —extremando el análisis podríamos decir un cuerpo sometido en términos de género y clase— para pasar a un cuerpo activo. Un cuerpo peligroso es aquel que pone en jaque lo establecido, un cuerpo irreverente que no se deja pasar por encima sino que enfrenta, “hace frente”.

Antonia cuestiona el accionar de Tati, porque es “re caradura” pero, al mismo tiempo, admira el coraje de enfrentarse al marido (quien incluso es “gordo y grandote”) y lo que

hace para “hacerse respetar”. Reiterando, hay una toma de posición que implica una posesión del cuerpo en forma de fuerza. Tati le pega al marido, lo deja marcado, los corre a él y a “la junta”. Del mismo modo que jugando al fútbol se enfrenta a las contrincantes, no se atemoriza.

Antonia tiene una historia diferente, ella registra muchas situaciones donde le ha temido a su marido, quien le exige que esté en su casa a determinada hora y los fines de semana son un calvario para ella, porque el marido está más violento y no sabe cómo va a reaccionar. Es cuando al marido “le gusta pegar”. Antonia identifica que puede ser objeto de esa violencia.

Reconoce que su temor disminuyó cuando lo enfrentó: cuando él le pegó, ella le respondió, como una par. Ella identifica ese momento como punto de inflexión, a partir del cual no le teme tanto: pudo sentir que doblegaba, por un momento, esa relación de fuerza. Sin embargo, se sigue reconociendo en una situación de inestabilidad.

En resumen, el fútbol funciona como un espacio donde se escenifican los usos del cuerpo, que opera como modo de distinción (que actúan también en distintos contextos) en relación con las mujeres de otros barrios, entre las mismas mujeres de Puente Viejo y con “las del centro”.

Jugar al fútbol, para “Las Chaques”, no necesariamente contradice lo que conciben como un cuerpo femenino, que se guía por ciertas reglas estéticas que serán puestas en juego según el contexto. En suma, se puede apelar a un cuerpo fuerte, pero no en exceso. Porque hay otras mujeres que “abusan” de esa fuerza y resultan ser “machonas”, tanto que parecen hombres. Pero también están las otras, que por exceso de ostentar y marcar la genitalidad asociada a un cuerpo femenino “parecen unas trolas” o unas desubicadas que no respetan las distinciones de edad (“la vieja con la calzas” o con “los shorts como los que usa mi hija”).

Así, se buscará un cuerpo que se ubique entre ciertos parámetros delimitados por un cuerpo masculinizado, en términos de cierto uso de la fuerza y la sexualidad (“las machonas”); pero también en términos de fuerza como parte de una identidad de clase (el uso de la fuerza en la vida cotidiana, que las distingue de “las del centro”); y a distancia de un cuerpo en exceso erotizado, que exagera y marca la genitalidad femenina (“las trolas”).

En comparación con “las del centro” ellas resignifican la fortaleza, se vuelve un signo de valor, en relación con la docilidad y al cuerpo etéreo que piensan que caracteriza a “las del centro”. En cambio, para sus vecinas, se pone en juego un cuerpo peligroso, que se hace presente a partir de la violencia y que, para quienes no pertenecen a “Las Chaques” o no lo detentan, se funde en una mezcla de rechazo, admiración y miedo. En continuidad con lo anterior, desandaremos el uso de la fuerza en forma de violencia.

Pegar bien, pegar mal.

Hay una distinción entre pegar bien o pegar mal en función de cuándo, cómo y por qué se puede interceder en el cuerpo del otro. Si la fuerza ocupa un lugar relevante en la forma de vida de las personas del barrio; la fuerza para golpear a un otro se hace presente ya sea de modo aleccionador o como resultado de conflictos vinculares. El límite que debe tener el uso de la fuerza es el pegar mal: en exceso y sin motivos justificados.

D: pero me pegaban por amor al arte. (risas)

I: no era que le pegaban sin razones, le pegaban con razones. Porque un padre siempre tiene razón de pegarle a un hijo, por más que para vos misma es complicada decir “y este hijo de puta”, te digo porque me paso a mí...pero por ahí que se yo.

D: que te peguen por amor al arte...

I: yo analizo mucho, me analizo a mí misma...

E: ¿quién te pegaba por amor al arte?

I: mi abuela.

D: mi papá me pegaba mucho.

I: el papá de ella le pegaba pero le pegaba de mal manera, ¿entendés? porque a él venían y le decían “Dana hizo esto” y no era capaz de preguntarle o averiguar, sino que iba directamente y le daban fuuaaaaaaaaaaaaaa!

D: fuuaa, pummm.

I: le daba cachetadas y le pegaba mal porque él era hombre...

D: una vez me dejó 3 meses sorda de una piña que me dio en el oído...

E: ¿en serio?

D: me dejó el oído lleno de sangre, me chorreaba sangre.

I: no sabía cómo pegar...

D: estaba embarazada de Uriel (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

Para Irma un padre siempre tiene razón de pegarle a un hijo, como extensión de uno. En conexión con lo que en el capítulo 2 se problematizó, la distinción entre público y privado, notamos que el cuerpo no siempre opera como límite de la individualidad, poniendo en jaque el ascetismo que caracteriza a los cuerpos en otros sectores. Más allá de esta posible

interpretación, el pegar bien es usar la fuerza para corregir, encausar la conducta del otro. Por lo tanto, primero tiene que haber una comprobación de ese “desvío” de la conducta, sino es “pegar por amor al arte”. El pegar mal no sólo es pegar sin un motivo constatado, sino también con un exceso de fuerza que lastime por demás, por esto se dice que el padre de Dana “pegaba mal”.

El uso de la fuerza entre una persona mayor y un niño es regulada por los otros, ya sea en el momento del acto o posterior, de forma permisiva u opositiva:

Mi mamá nunca es de meterse cuando yo las reto a las nenas no me dice “no le pegués o nada de eso” o “no le hagas eso”. Por ahí si yo me excedí en algo, les tiré del pelo, y no les gustó o algo, ella espera a que se vayan y me dice “no les pegués así, no les tires del pelo lo haces muy fuerte”, nada más. No, no nos metemos nosotros. Yo veo que otras familias... que entre mis cuñados, le están por pegar a la nena y su mamá le dice “no le pegués, te voy a pegar yo a vos”. (Entrevista a Carina, 5 de Junio del 2013).

A: Tito es satanás.

E: Tito ahora está malvado

A: es re diabólico, degenerado. A mí viene y me meta la mano por la cola... a ésta le pellizca el culo, le quiere tocar ahí abajo. Yo el otro día le di una cachetada, lo hice volar. ¿A mí me va a venir a manosear el pendejito? ¡2 años, 3 años, 4 años y me va a querer manosear! Le voy a dar un voleo en el orto. La madre te dice: pegale, porque dice que el padre le enseña, que le haga así a las mujeres. (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

En correspondencia, se puede corregir la conducta de los hijos de otra, si se tiene permiso, por medio del uso de la fuerza física. En este caso es Dana quien tiene permiso para corregir la futura conducta “violín” de Tito, el hijo de Laura de 4 años. El dolor del cuerpo es aleccionador, sirve entonces para corregir.

Lo anterior no implica que el uso de la fuerza física contra los niños sea en todo momento legítima, por el contrario, Laura es fuertemente criticada por el resto de sus vecinas por recurrir con demasiada frecuencia a esta metodología.

Entre los adultos sucede algo diferente: en la disputa que tuvieron Marta y Zulma a partir de la pelea de las dos hijas de Marta (Dana y la Chiqui), Zulma le dio una trompada a Marta quién sintió su orgullo herido porque como me decía “nadie le tocaba la cara, excepto el padre, y que el padre ya se murió” (Nota de campo, 12 de Marzo 2013, Marta). El marcar la cara resulta un agravio si el golpe proviene de una par. Así se describe la diferencia: el usar

la fuerza es legítimo para corregir la conducta de los hijos, pero no para corregir la conducta de quien está en una misma posición.

Ahora bien, los golpes entre los miembros de la pareja se desaprueban pero se naturalizan, los hombres les pegan a las mujeres pero ellas se defienden.

T: después se pueden juntar con cualquier boludo que las andan cagando a palos, que le peguen o...

E: ¿son bravos acá los chicos?

T: todos son pegadores de mujeres.

E: ¿sí?

T: todos los que yo conozco, hasta mi marido pega, pero yo le doy duro también.

E: ¿se la devolvés?

T: unas cuantas, pero ya son criados así. El padre pegaba, la madre vieron que toda la vida fue eso... ¡digo yo!

E: decís bien, creo que tenés razón, como que están acostumbrados que así se trata a una mujer. El problema es que tienen más fuerza.

T: más fuerza, ¡más! si te da una piña te marca todo...

E: ¿qué?

T: vos les pegás y no los tumbás, ellos te tumban.

E: sí, el problema... es un problema que te peguen, la cuestión es...

T: si es muy seguido. Yo...mi marido siempre me levanta la mano cuando está en pedo o cuando está drogado. Cuando él está pasado de droga viene "re loquito". Porque si no, no, viene re tranquilo. Pero se droga y queda loco.(...)

E: sí, en otro estado. Y por ahí cuando viene con merca ¿decís?

T: sí...

E: pero ¿es muy seguido?

T: no.

E: más vale esa noche andate a dormir a otro lugar... va, ¿cómo haces para frenarlo?

T: yo le doy un palazo.

E: ¿con qué?

T: ¡con un fierro! Le doy un fierrazo.

E: ah... literalmente. ¿Se queda tranquilo...?

T: no, no es que siempre viene malo, a veces.

E: Sí, a veces. (Entrevista a Tati, 14 de Marzo del 2013).

Los hombres en el barrio son "todos pegadores". Como analiza Tati, esto es producto de una forma de crianza que se transmite de padres a hijos: los hijos ven que los padres golpean a las madres y reproducen eso con sus mujeres. Empero, si bien reviste de cierta naturalización —"son todos pegadores"—, ellas se defienden como pueden porque corren con desventaja. En este aspecto, también cobra trascendencia el uso de la fuerza por parte de ellas, como modo de defensa, una fuerza que intenta contrarrestar la fuerza del otro.

El uso del cuerpo del otro no tiene mayores pruritos, en el sentido de que en el protocolo de las distancias corporales, éstas se vuelven más próximas. En esta dirección, en los

conflictos hay una menor mediatización de la palabra —lo que no quiere decir que del lenguaje—. Pero ese uso, como también expusimos en capítulos anteriores, puede hacerse por gente de confianza, es decir, que formen parte de la red de relaciones y que ocupen posiciones diferentes (de madres-padres a hijos, de hombre a mujer). Así, el uso de la fuerza física se inscribe en el cuerpo del otro como marca de poder (“el hombre te marca”). Por otra parte, en un lugar donde hay una menor presencia de las instituciones públicas, que hagan efectivas las leyes, la toma de posesión del espacio se da también a partir de una toma de posesión del cuerpo de uno, en tanto que fuerza, y de disposición del otro, en tanto que violentado. De este modo se delimitan las zonas y los espacios de incumbencia:

E: y por ejemplo vos pensás que acá en el barrio hay familias que tienen como más poder, o que pueden hacer más cosas que otras ¿o no?

M: si allá toda esa cuadra de esa familia de ahí como que son...

E: ¿las chaqueñas?

M: sí, como que son todos un montón, es como que hay un quilombo y saltan todos, ¿viste? como que le tienen más respeto.

E: ¿a ellos les tienen más respeto?

M: ¡sí! porque ellos son un montón, ponele que van y tienen problema con una familia de ellos y van y saltan todos. Si te tienen que cagar a palos te cagan a palos.

E: entonces mejor no meterse con nadie de esa familia ¿quierés decir?

M: claro. (Entrevista a Mirta, 10 de diciembre del 2013).

Para concluir, la fuerza configura parte de un cuerpo que se va a instituir como legítimo en el barrio, tanto por el acto en sí como por las potencialidades del acto y, a su vez, como uso del cuerpo: que toma posición y que lleva adelante el conflicto. No obstante eso, no se pretende afirmar que el uso de la fuerza física es legítimo en todo momento, sino sólo en ocasiones que están codificadas por la población del barrio.

Hacerse la linda

En relación con la fuerza pero también con otra dimensión que es la estética, “hacerse la linda” cobra varios significados que responden a un mismo principio: alguien que ostenta algo que está más allá de sus posibilidades⁹⁸.

⁹⁸ Encuentro ciertas conexiones con el trabajo de Silvia Elizalde (citado en el capítulo 5) donde la autora narra cómo las jóvenes de sectores populares en situación de calle o de abandono, que se encuentran viviendo en un “hogar de convivencia”, utilizan también este modo de referencia como modo de distinción. Se menciona así a quienes no tienen la cultura de la calle, sino que poseen gustos y consumos culturales más similares con las clases medias “refiere a participar de un mundo de bienes materiales y simbólicos que se ubican del lado de la clase media, o de la aspiración de pertenencia a esta clase” (2009, p.141).

Esta expresión nativa refiere a una modalidad general de un cuerpo que marca distancia. Describe a quien ostenta, se hace ver, se destaca, se hace notar, ya sea por portar una vestimenta que se significa como propia de otra posición social, o por hacer una mostración del cuerpo, que lo convierte en un cuerpo “amenazante”.

Se dice a modo ofensivo y recriminatorio, “qué te hacés la linda”. No es casualidad el uso de la palabra hacer, porque lo que se pone en evidencia es aquello que no se es. Alguien que “se hace” es alguien que no es pero que intenta ser, se remarca el artificio, la actuación. Esta distinción —y tensión— entre ser y parecer caracteriza al proceso de construcción del cuerpo de las mujeres en relación con el cuerpo hegemónico, ya que por momentos permite establecer distancia y, por otros, acercarse.

Según como se usen ciertas propiedades corporales y se pongan en relación con los otros, es lo que hará la diferencia entre quien “se hace la linda” y quien sea linda.

E: ¿y acá la que era famosa por ser linda eras vos?

M: no.

E: ¿quién tiene fama de ser ahora la más linda del barrio?

M: todas quieren ser la más linda.

E: no hay alguna que digan...

M: no, en realidad todos **se hacen las que quieren ser lindas**, pero no hay ninguna que te quiero decir, que sea más (Entrevista a Mirta, 10 de diciembre del 2013).

Ahora bien, desandemos quiénes “se hacen las lindas”:

Cuando volví de hacer las entrevistas a las correntinas (Mirta y Rosario), Zulma y Tatí se reían, y me increpan y recriminan, porque ellas piensan ahora que mi investigación es sobre moda. Cuando me preguntan a quienes les hice la entrevista me dicen así: “¿a cuál, a la fea y a la Chochi les hiciste?”. Pregunto cuál pensaban que era la fea (porque no conocía el apodo entonces no entendía quién era “la fea”). Se referían a la que estaba embarazada, Mirta. Zulma me dice que son malas, que esa cuando llegó “se hacía la linda”. Le pregunto qué es hacerse la linda y Zulma me mira y se ríe, como cuando alguien sabe que usa una palabra local y es difícil de explicar, “así se hacía la mala, la que vino porque mataron al marido y era todo mentira, y caminaba así”. Zulma insiste en que eran malas, en que se hace la guapa con los chicos. Le pregunto por qué, y me ejemplifica diciendo que cuando se les va la pelota para la casa de ella, la correntina, las pincha con un cuchillo. Zulma hace el gesto de clavar un cuchillo. Sintetizo que es como hacerse la guapa (Nota de campo, fecha 6 de diciembre 2013)

En esta nota de campo se inquiera uno de los sentidos que tiene “hacerse la linda”. Se describe un modo general: es un cuerpo que puede hacer uso de la fuerza, que no tiene miedo, que camina de forma altanera; pero, sobre todo, que de todo ello se hace una escenificación, se muestra. Esta misma muestra es la que Zulma me actúa cuando

reproduce que “son malas” exagerando los gestos, mostrando como clava el cuchillo en la pelota. En consecuencia, lo que da cuenta es que esas características se montan para la mirada de otro, se hacen y parecen.

Curioso es que a ese modo amenazante y altivo se le atribuya dicha terminología, porque también contiene una dimensión estética. Lo que denota que conciben a la belleza (linda) también como una actitud, un modo, una actuación.

Es interesante que de quien Zulma (referente del gran grupo de “Las Chaques”) habla es de Mirta, una de las jóvenes de Corrientes que se siente discriminada en el barrio. A continuación veremos lo que dijo ella (Mirta) en dos entrevistas diferentes en relación a su llegada al barrio.

M: Cuando yo había venido era flaquita, me tenían envidia a mí porque no me arreglaba y era jovencita, tenía 16 años.

E: envidia ¿por qué?

M: porque acá la mayoría son gorditas y me querían pegar.

E: ¿en serio?

M: sí, porque aparte tenía mucho...me buscaban mucho los chicos. Pero yo no era que andaba por la calle y le daba bola a cualquiera. No le daba cabida a nadie y como que me decían que yo me hacía la linda, todo así. Porque yo no conocía y no saludaba a nadie tampoco. Pero me arreglaba bien, me cuidaba todo. A parte me ponía mi ropa y me quedaba bien, porque era flaquita, tenía lindo cuerpo. Y eso que ya había tenido a mi hija (Entrevista a Mirta y Rosario, 6 de diciembre de 2013).

M: No, porque también acá cuando recién había venido todos me querían pegar.

E: ¿por qué?

M: porque acá también es no sé, como que yo soy callada, ponele capaz que si vos me saludas yo te saludo, si buen si el otro no me saludó yo tampoco. O agacho la cabeza y me voy, y decían que yo era como muy agrandada que no me adaptaba, ¿viste? pero ya hace mucho que estoy acá; ya, ya soy así no más.

E: ya se acostumbraron...

M: sí. Ya la gente me dice a donde voy dice que soy tranquila, y que no soy de pelearme. Si tengo que evitar los problemas, los evito. No me meto con nadie (Entrevista a Mirta, 10 de diciembre del 2013).

Como se observa en un primer momento Mirta atribuye la hostilidad de sus vecinas a la envidia: lo que le envidian es el cuerpo y lo que éste provoca, porque sus vecinas no lo tienen, “son gorditas”. Ella se describe como una persona que porta aquello que se supone valorado: un cuerpo cuidado (esto es lo que perfilará al cuerpo legítimo en el barrio), delgado, joven, la ropa le lucía. Y no sólo eso, también esa percepción es convalidada por la mirada masculina: “tiene levante”. Pero portar esos caracteres implica para las otras, desde su punto de vista, presumir o alardear. Esa presunción parece hacerse efectiva cuando

ella “no le da bola a cualquiera”. Lo que nos conduce al segundo fragmento de entrevista, ella no saluda, no se lleva con las otras, “no se adapta”.

En esta segunda entrevista, ella interpreta que sus pares le quieren pegar porque “es agrandada” pero aquí se remite sobre todo al trato con los otros: Mirta no saluda, agacha la cabeza, es callada, podría caracterizarse como austera en su muestra de sociabilidad para el criterio de quienes la juzgan. Esta austeridad es significada como estar por encima, sobrevalorarse, de agrandarse. En este mismo sentido se le dice a Irma que es “creída”, por no querer que su hija juegue con las hijas de “Las Chaques”, es decir, que ni madre ni hija socializan.

Así se usa esta frase como un modo de “des-agrandar”, de desarmar esa autopercepción, de volver a su lugar, de revertir esa “posición de privilegio” que se están autoatribuyendo. Lo mismo en el sentido de la ostentación de la fuerza (como dice Zulma su historia es mentira). En correspondencia, sólo algunas pueden autoatribuirse ese valor que se significa como “ser coqueta” o “ser brava”.

Lorena, quien es parte de “Las Chaques” enuncia su otra significación:

E: y ¿acá se discriminan entre ustedes? ¿Hay mucha discriminación?

L: (risas) no se... no.

E: más o menos me parece...

L: ponele yo no...yo... ponele si me pongo algo lindo o salgo con un antejo, me gusta usar anteojos, pero no los uso porque dicen: “ah que se hace la linda, se hace la gata”.

R: negra olor a pata (risas).

L: “antes andabas con todas las piernas chorreadas y ahora se quiere hacer con antejo”

R: pero en vez de alegrarse por lo que uno va avanzando te tiran abajo.

E: ¿sí?

R: ¡son todos envidiosos! ¡Son envidiosos hasta de los chicos lindos envidian! (en referencia a los hijos) (Entrevista grupal: Lorena, Tati, Yohana y Rocío, 22 de Noviembre del 2013).

La misma entrevistada (Lorena) decía que la envidia es de “verte prosperar”. La prosperidad se testimonia en determinados elementos que se vuelven signos, como la portación de artefactos decorativos como los anteojos de sol o el “ponerse algo lindo”. Es decir, la prosperidad se hace tangible en el uso de ciertos elementos que se identifican con la representación de alguien próspero (cuerpo referente vinculado con “las del centro”). Empero estos accesorios no son adecuados para el barrio, en consecuencia no se deben usar para evitar esa etiqueta.

Nuevamente se remite a “hacerse la linda” como alguien que corporiza una posición social que no le es adecuada. En palabras de Bourdieu (1998) como alguien que hace de su cuerpo un signo, específicamente un signo de su propia soltura en el sentido de que ostenta una posición privilegiada. Pero según quien sea, se puede hacer (o no) uso de ese cuerpo y de lo que ese cuerpo detenta.

Siguiendo a Bourdieu para quien la soltura es

esa especie de indiferencia ante la mirada objetivante de los otros cuyos poderes neutraliza, supone la *seguridad* que da la certeza de poder objetivar esa objetivación [en el caso de Mirta se reconoce con un cuerpo lindo y al mismo tiempo lo tiene], de poder apropiarse de esa apropiación, de encontrarse en condiciones de imponer las normas de la percepción de su cuerpo, en resumen, de disponer de todos los poderes que le son esencialmente irreductibles, incluso cuando radican en el cuerpo y le prestan en apariencia sus armas específicas, como la prestancia o el encanto (Bourdieu, 1998, 2005).

Esa soltura que tanto Mirta como Lorena puede detentar, es percibida como pretenciosa “por el hecho de la discordancia existente entre la ambición y las posibilidades que en aquellas prácticas se manifiesta” (Bourdieu, 1998:175). Pretenciosas porque no son, pero quieren parecer; pretenciosas porque al no respetar las normas de sociabilidad asumen una posición “superior” que se muestra en y con el cuerpo.

De este modo, en esta expresión nativa se mapean diferentes distancias entre el cuerpo legítimo y el cuerpo hegemónico. Un cuerpo que se identifica con la posición de una persona próspera, que se advierte en el uso de determinados decorados estéticos, es decir más cercano a “las del centro”. Un cuerpo que porta las características de lo que se supone valorado en el Puente Viejo (el cuerpo legítimo) encarnado en Mirta, pero que por no tratar con la gente de allí y marcar distancias, se disputa su legitimidad (recordemos que Mirta pertenece al grupo de “las negras del barrio” descrito en el capítulo 3). Se prefiguran las distancias que se deben mantener con esos cuerpos, que son distancias sociales que se tienen que acortar con respecto al barrio y alejar con respecto a la “gente próspera”, es decir “las del centro”.

Distinguiendo ambos casos, Lorena habla de prosperidad (no olvidemos que pertenece a “Las Chaques”) y quien lo afirma es Rocío. Ambas consideran que sus vecinas piensan que por el uso de ciertos accesorios se reniega de la condición de “negra pata chorreada”, de su origen social. Es notable la lectura que hacen —tanto Lorena como Rocío— de la mirada que los otros pueden tener de ellas: ser negra y sucia en conexión con lo que se desarrolla en los

capítulos 3 y 5. Como correlato, ella decide no usar esos accesorios, aduciendo como prioritario el sentido de pertenencia al barrio y no la ostentación.

A Mirta se la acusa en realidad de querer reconvertir las relaciones de fuerza, porque si ella se piensa linda y audaz (ejemplificado en el escaparse de un marido, el pinchar las pelotas de los nenes), Zulma deshace su posición recordando que su historia es “toda mentira” y se refieren a ella como “la fea”. Esto da cuenta del modo en que se van generando procesos de distinción en el barrio.

A pesar de ello, si se critica a alguien de “hacerse la linda” por tener un cuerpo cuidado, flaco, joven, arreglado, con ropa “bien”, irreverente o audaz, es porque esos son caracteres que se contemplan como parte de alguien que es linda pero sólo en aquellas personas que “verdaderamente” lo son —y acá el “ser” estará ligado a múltiples factores— y no que lo intentan aparentar.

La moda del barrio

Como se viene analizando existe una regulación local del cuerpo que puede, asimismo, describirse a partir de cómo funciona la moda. En esta se observan parte de los procesos de distinción y estigmatización, así como también se sintetizan las vinculaciones que se establecen con el cuerpo hegemónico. Como ya hemos descrito, en la selección del color de la ropa se entrevé la incorporación de un cuerpo racializado, o en las distinciones locales sobre quiénes están o no están “a la moda”.

La moda, según Simmel (1934), cumple dos funciones: de igualación por medio de la imitación, y de diferenciación. Lo que ayuda a la conformación de los grupos, como dice el autor, a formar un círculo cerrado a la vez de separarlo de los demás. La moda servirá para distinguir “las del centro” de las “del barrio”, y dentro del barrio los distintos grupos racializados: “Las Chaques” y “las paraguayas”; y también los distintos grupos etarios, quienes se perciben como adolescentes se diferenciarán de quienes se perciben como adultas.

¿Cómo se obtiene la vestimenta?

Comenzaremos por describir el modo en que estas mujeres obtienen la ropa que usan en la vida cotidiana, tanto de ellas como del resto de sus familiares.

Un modo de adquisición de las prendas es por medio de parientes que traen ropa de países limítrofes como Paraguay y Brasil. Una parte es comercializada y otra regalada.

También es conseguida a partir de donaciones que se realizan al barrio. Una forma recurrente, que se vinculaba con el espacio de recreación, es que a partir de donaciones se obtenía ropa que luego se vendía funcionando lo que se denominaba como “*roperito*”. Las donaciones eran conseguidas por las personas que trabajan en los programas sociales y la venta era realizada por una de las referentes del espacio de recreación (Tati) a la gente del barrio a precios que no ascendían los 5 pesos (en el año 2012).

Otra forma de obtención es a partir de otro tipo de donaciones: se pide ropa en las casas “del centro” o, de manera más indirecta, se toman cosas que suelen dejarse en las veredas para que la gente se lleve, generalmente se denomina esta búsqueda “*cirujeo*”. Sin embargo, las mujeres no realizan esta práctica de forma habitual, ellas suelen decir que “encontraron tirados” determinados objetos como zapatillas, sandalias, camperas, etc.

Algunas mujeres compran su ropa en locales del “centro” de la ciudad, entendiendo por “centro” una calle que posee varios comercios no de “primeras marcas” (diagonal 80) que venden ropa probablemente traída de “La Salada”. Pero que no es el tradicional centro comercial de la misma (calle 8). También han mencionado calle 7 y calle 12.

Cabe mencionar que las prendas y el calzado, de adultos y niños, circulan entre vecinas y familiares: no han sido pocas las veces que una de nuestras entrevistadas se encontraba lavando ropa o calzado para alguna otra vecina que lo necesitara.

El modo más frecuente es procurarse la ropa a partir de su compra en la feria “La Salada”⁹⁹, esto implica que o bien concurren de manera individual, o una de las mujeres del barrio realiza una gran compra que luego se venderá en Puente Viejo. La compra tiene dos formas diferentes: o se realizan encargos (la ropa que se trae es pedida según los gustos y necesidades de las vecinas) o se compra una cantidad y luego se vende.

Una de las mujeres detallaba los beneficios de ir a “La Salada”, por la diferencia que se hacía en relación a los precios de los negocios “del centro”. La existencia de este mercado permitió entonces que las mujeres puedan acceder a modelos de prendas que antes no podían comprar, lo que viabilizó “cierta aplicación de la moda del centro en el barrio”,

⁹⁹ “La Salada” es una feria ubicada en Lomas de Zamora, donde la ropa que se vende allí es de precios muy bajos ya que no se pagan impuestos. Generalmente la ropa es traída de países limítrofes o confeccionada en grandes talleres con mano de obra barata.

según las palabras de una de las entrevistadas. Ella nos comentaba sobre la época en que iba al colegio y en vinculación con lo anterior:

I: nos recorriamos todo el centro y nosotras [hace referencia a ella y una compañera del secundario el cual estaba localizado en la zona centro de La Plata] decíamos que eran todas chetas las minas. A nosotras nos gustaba porque veíamos cada moda allá en el centro... que acá, en ese entonces, no había esa moda acá, que vos veías en el centro, como que nadie la aplicaba en el barrio. Y ahora a partir de 3 años atrás, o no más... no más..." (Entrevista a Irma y Dana, 26 de Septiembre 2012).

El relato continúa con la aparición de "La Salada", y de cómo la feria les permitió el acceso a ropa que imita marcas reconocidas. En la misma entrevista, Dana afirma que les permitió acceder a "ropa de marca", con buena calidad de imitaciones. Ella hace referencia a marcas de ropa deportiva, frecuentemente usadas y valoradas por estos sectores. Por un lado permitió el acceso de "ropa de chetas", "del centro", pero, por otro lado, darle "status" a la ropa que les gusta: "ahora me puedo comprar una campera Adidas" (Dana). En relación con eso, Tati nos dice que "si, acá la moda es la Salada, es todo de ahí. Todo a la Salada" (Entrevista a Tati, 14 de Marzo del 2013).

Ahora bien, más allá de los modos de obtención de la ropa existe una selección que se realiza en el uso, donde se pone de manifiesta el gusto y la conformación de una estética que las identifica. Es a través de la "moda del barrio" que se configuran las normas de percepción y las disposiciones estéticas. Se ponen de manifiesto una pluralidad de representaciones acerca de cómo deben ser "las del barrio"; qué cuidados deben tener con el cuerpo; qué zonas deben destacarse; cómo deben presentarse; qué colores se deben usar; y la diferenciación del uso del vestuario en función de los espacios públicos y los espacios privados.

A su vez, en la moda del barrio se pone en juego aquellos sentidos que se identifican con "las del centro", y los cuidados que éstas tienen, los modos de vincularse con los cuerpos, el tipo de ropa que usan. En esta tensión se van delimitando estéticas legítimas para el barrio, que identifican un conjunto de valores, como la higiene, la comodidad, lo lindo, lo correcto según la edad y el tipo de cuerpo. Se construye discursivamente lo que se puede y lo que no se puede usar (Aréchaga, 2013).

Las disposiciones estéticas y los grupos etarios

La moda cambia según la edad, pero no sólo en su contenido (la indumentaria), sino también en quiénes se consideran que están “a la moda”. En primer lugar se asocia con las más jóvenes. Todas coinciden que quienes más “siguen” una moda son las adolescentes: son quienes tienen una preocupación permanente por la estética, quienes son más coquetas, se compran mucha ropa, están pendientes de lo que se usa. Mientras que cuando se avanza en años esa disposición se modifica.

En las adolescentes se reconoce que siguen la moda por lo que ven en la televisión¹⁰⁰ (series para adolescentes), por la escuela, por gustos musicales (grupos de cumbia como los Wachiturros) y, también, por lo que observan “en el centro”. Ellas usan ropa que marca más las curvas; andan con la panza al aire en verano; no se abrigan lo suficiente en invierno; se hacen peinados “raros”; se maquillan de modo particular (por ejemplo, en un momento se usaba hacerse huellas de patas alrededor de los ojos con un lápiz negro); se realizan piercings. Ellas exhiben sus cuerpos, marcando la cola y el busto. Dana reconoce como parte de su pasado estas disposiciones estéticas:

A: yo antes era más ridícula: me agujereaba acá, acá, acá, acá (va marcando distintas partes del cuerpo: ombligo, boca, nariz, cejas).

E: y ahora ¿no?

A: ni en pedo, ahora me da miedo. Antes lo hacía, hacía cualquier cosa... (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

Las adolescentes son las “más coquetas”. Pero también son quienes “vienen más atorrantas”, “zarpadas” o “hacen cualquier cosa”.

¹⁰⁰ Al respecto citamos el siguiente fragmento de entrevista:

E: está más allá de vos digamos... ¿y para ustedes esta moda que existe se ve en la televisión, es a que ven en las vidrieras del centro sobre calle 8, la diagonal, es lo que está en la salada, se ve en las revistas? ¿cómo pensás que llega la moda acá o como ustedes ven las cosas que están de moda?

S: y sí porque mirás la tele, ahí, más que nada lo ves reflejado en los más chicos.

E: ¿en los más adolescentes?

S: en los más chicos más adolescentes porque miran algún programa que van para los adolescentes, y ven a las chicas peinadas así, vestidas así. Y de ahí de la adolescente pasa a las más chicas.

E: y ¿ustedes que son más grandes?

S: yo en general no, pero por ahí las más grandes sí.

E: pero las que están a la moda...

S: más que nada las adolescentes te digo yo

E: ¿que sigue la moda?

S: sí

A (amigo): vos por ahí porque lo ves en tu hija por ejemplo

S: yo lo veo en mi hija, porque yo tengo mi hija adolescente y lo veo en ella. Y lo veo en mi hermanas que tienen las hijas adolescentes (Entrevista a Silvia, 24 de Septiembre 2013).

E: ¿para vos hay una moda que veas en el barrio, algunas cosas que se usan acá?
C: sí, ahora por el frío ese no se ve mucho. Pero estaba lo de la calza fluorescente o fosforescente: naranja, verde. La remera cortita con fleco, con vuelo, y también color ocre. El peinado con rodete acá arriba...
E: ¿las chicas jóvenes?
C: sí, las chicas jóvenes. Muchas se hacen el rodete, hasta acá se hacen. No sé si lo viste vos...
E: sí...
C: primero andaban una o dos, después andaban todas con el rodete acá. (Entrevista a Carina, 5 de Junio del 2013).

Antonia nos habla de sus primas, especialmente de una a la que la mayoría de las entrevistadas nombran como la más coqueta de las adolescentes (“la Tuli”)

E: ¡sí! Ella se viste más turra
C: ¿cómo es más turra?
E: chupines así todos rotos, bien ajustados, y remeritas top...
P: ¿qué? ¿Se viste más turra por los Wachiturras? ¿Más ese estilo?
R: sí, arito en la cara, se pone rodete, así anda ella, zapatillas de colores
P: como muy canchera...
R: sí. (Entrevista a Antonia, 4 de Octubre del 2013).

Las mujeres identifican en las más jóvenes que hay una moda, y que hay una referente local (la Tuli) que es a la que todas siguen y quieren copiar. Las chicas usan la moda “turra”, se destacan las partes de su cuerpo como la cola y el busto, porque ellas son “pibas” y no están “casadas”.

A ellas les cuesta más reconocer si siguen una moda o si hay algo que se usa en el barrio para su edad. Una vez que una “es señora” ya no hay tanto lugar para eso. Así, la moda se asocia con la juventud: quienes más se arreglan son quienes están “de levante”. Mientras que, como veremos, “ser señora” implica una adscripción a ciertas reglas morales que determinarán usos del cuerpo (capítulo 7).

E: ¿quiénes pensás que siguen así una moda: las más chicas o las más grandes?
C: ponele hasta los 17 y 18 años por ahí se visten así, después no porque son señoras. Pero por ahí no se...
E: señora es cuando te vas a vivir con alguien ¿no?
C: sí. (Entrevista a Carina, 5 de Junio del 2013).

Esta transición la describe Irma cuando le contaba sobre mi trabajo de investigación ella lo interpretó como: “vos estás trabajando en algo así como ¿qué opina la joven sobre la vieja, y que la joven es coqueta, después se dejan porque son madres y después vuelven a ser coquetas?” (Nota de campo, 28 de Agosto del 2012).

Porque también como dice Tati sobre sus hijos “que los disfrazan a la moda”, la moda es un juego, una actuación que se debe abandonar por los quehaceres domésticos. Recae del lado del parecer.

A pesar de ello se reconoce una moda local como la define Irma: “la tendencia del barrio, los colores, el estilo y la forma de vestir”, que no sólo es para las adolescentes.

Las fuentes de la moda para las adultas

E: para vos ¿hay una moda en el barrio? ¿O algo que les guste usar?

M: sí, que se yo. Casi todas las chicas usan lo mismo: calzas y así. Lo que usa una...

R: tienen todas.

E: pero ¿porque se lo ven entre ustedes o porque lo ven en otros lados... si van al centro, la tele?

H: por ahí lo ves en el centro, te gusta te comprás y lo traés al barrio, y los otros también se lo compran porque te lo vieron a vos.

E: en el centro ¿en qué parte?

M: y ponele...

E: ¿por 12?

R: sí, por 7, por la estación (Entrevista a Mirta, 10 de diciembre del 2013, R es la hermana que se sumó a la conversación).

E: pero cuando vos decís que tu mamá sigue la moda, ¿te referís a lo que se usa acá, en el centro... en la tele?

C: no, la tele es muy...para gente con plata, para mí. Lo que se ve en la tele, nosotras no podemos acceder a comprarse una ropa, arriba de 500 pesos una remera.

E: claro.

C: nosotros más por lo que se ve en vidriera, cuando uno anda por 12, por 7 y ya más por Los Hornos, ya la vidriera en sí están los colores y la ropa que se va a usar (Entrevista a Carina, 5 de Junio del 2013).

Hay una moda que se ve “en el centro” que se lleva al barrio, como vimos anteriormente por “La Salada”, que para las adultas no es la de la televisión (porque es la más cara), pero sí la que se ve en las vidrieras de las zonas por las que circulan. Luego, otras “te lo copian” porque les gusta. De esta manera ellas explican cierta homogeneidad en el vestir. Pero la referencia que se busca, a la hora de elegir la ropa, es la de ellas mismas.

E: ¿cómo algo se pone a la moda acá?

A: cuando alguien se compra algo y todas se copian.

Y: por ahí vos fuiste a un lado, viste como venían las chicas, y tenés las posibilidades de comprarte esa ropa, o... pintarte el color ese, te lo haces, como que vos sos única, y al otro le gustó como te quedó, les gustó la idea, entonces también se lo hacen.

Y: es como que uno se lo hace porque lo ve...

E: pero lo ve ¿en dónde?
I: que se yo, yo cuando voy al centro...
E: y ¿la tele?
I: en la tele, más en el centro (...)
E: ¿es lo mismo este barrio, que otros barrios para ustedes?
I y D: ¡no!
D: este barrio es popular, se pone una y a la semana...
I: no, no es popular, es como que... envidia.
D: no, no sé si es eso, es como que me gusta tu jean y yo me rompo y... me lo compro, y punto, pero ¿por qué yo no puedo tener lo mismo que ella?, si tengo la posibilidad de comprarlo, no es envidia, es porque me gustó. Yo vi una calza, y me dijeron esta es “re luser”, me compro una igual a la que vi, uhh ésta es “re luser” (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

Lo que estas citas están indicando es que si bien se ve algo por fuera del barrio, se trae, y luego el resto “se copia”. Lo que da cuenta de que los parámetros estéticos se hacen efectivos en el barrio y para el barrio. Por obvio que parezca, es interesante recalcar que no se intenta copiar ni a una modelo, ni a una figura reconocida, ni a una personalidad famosa, sino que la copia es, sobre todo, entre ellas. Porque si bien se toman ciertos elementos que pueden ser referenciados en una estética que obedece a principios de visión hegemónicos, la configuración de la totalidad de esos elementos da por resultado algo diferente, un gusto particular. Así, como explicita Dana, de sentirse única pasa a sentirse “una loser” porque imitar implica “legitimar” a la otra persona, querer parecer o producir los efectos que ésta produce. Se enuncia el sentido social que Simmel (1934) le otorga a la moda: la imitación de un modelo dado.

Pero también, la otra función de la que habla el autor (individualizante) es la de distinción: la moda permite distinguirse de un modo que siempre parece adecuado. Se pone en juego una exhibición del capital que se posee “¿si yo también lo puede pagar por qué no lo voy a hacer?”. En esta dirección la vestimenta también significa una posición en el barrio, de distinción. Como decía Rocío “las que pueden se visten como la gente del centro y las que no se visten como puede” (Entrevista Tati, Yohana y Rocío, 27 de agosto del 2013).

A su vez, cuando pregunto a Irma y Dana si ellas identifican una forma particular de vestir en el barrio, en comparación con otros barrios, ambas respondieron al unísono que Puente Viejo era diferente: “este barrio es popular”. Aunque luego aclaran que en el sentido de masivo y reiterado.

Pero también la percepción que tienen del barrio es que las mujeres de allí se caracterizan por ser “muy coquetas”, tanto las madres como las hijas. De este modo, la estética tiene un lugar muy importante en la vida de las mujeres del barrio. En correlación con ello existe en algunos casos una elección minuciosa de qué es lo que se va a usar:

- S: no yo no, a mí me cuesta buscar la ropa cuando tengo que salir y ponerme...
E: ¿elegir qué ropa ponerte?
S: sí, porque ¿qué zapato me voy a poner? O qué ropa me voy a poner, todo para estar combinando... eso me gustó siempre combinar la ropa, ¿viste? No ponerme cualquier cosa... me gusta combinarme.
E: ¿qué colores te gustan combinar?
S: en sí, todo lo que me voy a poner, cada cosa... algo tengo que combinar con algo...
E: pero ¿combinar es que sea del mismo color?
S: claro que sea del mismo color, ponele que me pongo una remerita capaz que sea celestita, entonces me voy a buscar un arito, un detallito en los ojos, algo que me vaya con lo que me puse, ¿entendés?
E: sí, mi hermana también era obsesiva de la combinación.
S: ¡antes era peor! Cuando era soltera era peor... (Entrevista a Silvia, 24 de Septiembre 2013).

Silvia describe que “para salir”, que significa salir de la casa y del barrio, elige meticulosamente qué ponerse. Se eligen prendas del mismo color, como forma de combinación, incluso el maquillaje.

¿Qué se usa en el barrio?

Ahora bien, se caracteriza la moda del barrio por el uso de determinadas prendas:

- E: ¿vos pensás que hay algo que está de moda acá?
A: mucha calza y zapatilla abotinada.
E: y ¿de algún color en particular o...?
A: esos colores flúor... (Entrevista a Antonia, 4 de Octubre del 2013).
- E: ¿cuál es la moda del barrio? ¿Qué es lo que se usa en el barrio, de ropa?
D: las calzas chorongas esas que están ahora.
I: ¿ahora? Están las calzas negras con colores...
D: ¡como la que tenía ayer!
E: sí con flúor.
I: pintarse el pelo, ¡toda completa! Y usan muchas chinelas... (risas).
D: ojotas (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).
- E: claro si hay algo que se usa acá que sea específico del barrio, o sea que ¿vos podés identificar a alguien del barrio por cómo se viste?
T: zapatillas y pantalón jean, todos acá con pantalón jean, zapatillas de marca.
E: ¿Cuáles marcas?
T: las Nike, las Revon, las Adidas.
E: ¿esas son las que se usan acá? Sí, andan con las zapatillas blancas...

(Interrupción la hija llora, Tati la atiende)

T: ¿algo de la moda? Acá la mayoría usa calzas, yo nunca me visto de moda...no sé qué es moda.

E: no importa, no es algo que tenés que saber, sino algo que te parezca a vos. Por ejemplo... en el centro no sé qué se usa...

T: en el centro se usa más botas y calzas, es más calzas muchos borcegos.

E: en invierno...

T: en verano las sandalias altas.

E: plataforma.

T: pero acá no más, es más de ojota, calzas y zapatillas, no borcegos, están caros los borcegos. El año pasado me quise comprar uno y no me pude comprar, ¡están caros! Estos chicos con estos fideos y esta tierra me tienen podrida (Entrevista a Tati, 14 de Marzo del 2013).

Se usa entonces una indumentaria con colores estridentes (tonos rosas, fucsias, verdes) brillante, estampada (animal print), con muchos “detalles” como estampas, brillos, etc. Y como prendas se eligen las calzas, las babuchas, los pantalones chupines, las zapatillas, y las ojotas.

A partir de las notas de campo, se puede sostener que ellas realizan distinciones entre la ropa que se ve en el centro, la que usan “las del centro”, y la que usan ellas. Porque si bien hay algunas prendas que les gustan, como en este caso los borcegos, hay otras que no, y las critican.

De este modo coincidimos con Bourdieu (1991) cuando afirma que el gusto contribuye a hacer el cuerpo de la clase social en tanto que identidad. Sin embargo, la conformación del gusto estético de los sectores populares no debe pensarse como atrapado por la necesidad (en correspondencia de lo que se puede obtener). Como ya muchos críticos han expuesto, existen complejidades mayores que dan cuenta de que hay una correlación entre las lógicas locales —permeadas si por el género, la edad, la clase, la raza pero no sólo— y la producción de una estética. En conclusión, la pregunta teórica que atraviesa dicho debate debe, a fin de cuentas, vincularse con los supuestos que tenga el investigador acerca del modo en que se piensan los sectores populares, rechazando aquellas posiciones que parten de una visión de estos como una versión degradada, o en espejo invertido, de los sectores hegemónicos¹⁰¹.

¹⁰¹ Al respecto Míguez y Semán se preguntan, en relación con las ya analizadas críticas a Bourdieu, “¿por qué prefigurar la cultura de los sectores populares como un gusto que emerge de su *estado de necesidad* y que de ninguna manera estaría constituido por sus *grados relativos de libertad*? (2006, p.15; las cursivas son de los autores).

En conexión con las distinciones ya citadas, en el siguiente fragmento de entrevista puede interpretarse como recrean dicha diferenciación. En la charla me estaban contando sobre “La Salada”: la frecuencia con que asistían (una o dos veces por mes), la similitud con el shopping (porque tiene escaleras mecánicas y locales de 6 pisos) y que las imitaciones eran muy buenas. Entonces les pregunté:

E: Y ¿cuánto está por ejemplo un jean?

Y: 70 pesos.

E: es barato.

R: un sencillo ponele está 30 o 40 pesos.

E: ¿qué es un sencillo?

R: ¡el que tenés vos! (se ríen, a Yohana le da vergüenza cómo Rocío me lo dijo, entonces me aclara...)

Y: ¡un clásico! Vos tenés un clásico. (Yo tenía puesto un jean azul recto no elastizado)

E: y ¿cuáles son los otros? ¿Los que tiene piedritas así?

R: los que tienen detalles...

Y: recortes.

E: ¿esos son los que les gusta más a ustedes? ¿No les gustan “los sencillos”?

R: ¡no! (se ríen)

E: ¿por qué? ¿les gusta más que tengan brillos y cosas?

R: sí.

E: claro, entonces me estás diciendo que no les gusta lo que tengo puesto, no importa lo voy a dejar pasar (risas) (Entrevista Tati, Yohana y Rocío, 27 de agosto del 2013).

En este fragmento se refleja cómo nos describen a “las del centro” y cómo se enfatiza el gusto como modo de diferenciación. Se insiste en que no les gustan “los sencillos”, tal es así que, por cortesía, Yohana siente que deben matizar esa afirmación.

La forma de vestir de “las del centro” es más aburrida, pacata (“de abuela”), clásica, o sencilla. Se usan colores más serios “puede ser que acá se use ropa más colorida, colores chillones, con colores más fuertes, y en el centro ropa de color más neutro” (Irma). Lo sencillo como opuesto a lo complejo da cuenta de cuál es el trabajo que hay detrás de una estética particular. En los modelos estéticos pertenecientes a otros sectores se valoriza lo natural, lo simple, como algo dado (que viene dado de nacimiento), es lo que se suele proyectar en las imágenes que se visualizan en las revistas (Aréchaga, 2011a).

En oposición, la producción estética en el barrio busca exhibir su complejidad: tanto los peinados; los colores con los que se tiñen el pelo; el maquillaje, el modo en que se pintan las uñas; los colores estridentes; los decorados como los aros; el modo de caminar “zarandeado”; los brillos; los agregados en los pantalones sencillos, muestran una distancia

con lo simple, lo clásico. O con aquello que se percibe como “dejado”, “croto” o “roñoso”. Porque precisamente lo que se constituye como un cuerpo legítimo es un cuerpo que está cuidado, en distancia con lo que es “natural”.

Me levanto para saludar e irme y Tati me dice “estás vestida de abuela” le pregunto por qué y me dice que por la pollera (tengo la pollera de jean puesta que es arriba de las rodillas, pero que me queda un poco floja, tiene un corte de los 60’ con la cintura alta y botones grandes en el medio, es de un celeste clarito). Continúa “así se visten en el centro ¿no?, yo las veo y se visten así”. Y Lorena agrega “yo veo que en el centro aunque están mejor que nosotros andan con las zapatillas sucias”, Tati dice: “sí, re sucias, y los pantalones rotos” reflexionan “no entiendo, si tienen más que nosotros ¡andan roñosos!” les digo que es una moda, “sí, la moda roñosa” dice Lorena y el resto se ríe aprobando lo que dice (Nota de campo, 22 de noviembre del 2013).

En esta charla se esclarecen los sentidos que edifican en torno a “los del centro”. En primer lugar consideran que la moda está vinculada con las posibilidades económicas de cada una, pero eso no se hace efectivo, lo que las lleva a preguntarse y cuestionar cómo alguien que está en una mejor posición económica va a usar ropa rota o zapatillas sucias. Desde sus esquemas de percepción “los del centro” son unos roñosos. En segundo lugar, consideran que ellas en definitiva son “más dignas” porque teniendo menos andan más limpias, y cuestionan los vericuetos estéticos donde “los del centro” andan con las zapatillas sucias y los pantalones rotos sin sentido para ellas. No se aprecia el valor estético que reviste ese estilo ya que no es efectivo en el barrio, al mismo tiempo que lo ponen en cuestión (el gusto de “los del centro”).

Así el gusto estético implica una selección de prendas, pero sobre todo un modo, una forma. Porque si bien las prendas pueden o no ser las mismas que las que se ven en el centro; los colores, las telas, los decorados, las formas en que deben combinarse, y los usos correctos son lo que establecen la diferencia entre algo que les gusta y algo que no. Lo que estará conectado con los sentidos que se construyen sobre el cuerpo. Como vimos anteriormente ni un cuerpo masculinizado ni en exceso erotizado (como las más jóvenes), pero que no sea “croto” y esté en correspondencia con lo que ellas consideran lindo: un cuerpo cuidado.

Ahora bien, si la moda del barrio implica diferenciarse de la moda de “las del centro”, en Puente Viejo la vestimenta operará, como vimos, como un modo de distinción etaria, y

también grupal, ya que produce y reproduce las jerarquías locales. Como se describió en el capítulo 3 “Las Chaques” indican quienes no están a la moda

E: ¿qué se ponen?

L: por ahí usan la remera verde con ralla, ¡pantalones!

C: o la camisa adentro de todo...pantalón.

E: adentro del pantalón, ahh ¿cómo muy prolijos por ahí...? ¿y los argentinos como se visten?

C: los argentinos son más...

L: indios, cuando salen no más...no...normal digamos.

E: ¿con qué?

L: jean, remera, o por ahí andan con pantalones andan con los pantalones $\frac{3}{4}$ pero comunes. Ellos usan con los pantalones capris, por acá, así todos rotitos, con el forrito fosforescente... (Entrevista Lorena, Tati, Yohana y Rocío, 22 de Noviembre del 2013).

Así como también, “Las Chaques” dicen sobre las correntinas que “son unas crotas” porque como cuenta Tati: “esas que van a saber de moda, a esas hay que hablarle de moda, esas se van a cobrar el subsidio así no más, con ojotas, o se van al centro ¡con medias y ojotas!” se reía de ellas, ‘son unas crotas, ¡la moda crota podés aprender con ellas!’” (Nota de campo, 6 de Diciembre del 2013).

En esta dirección, a partir de la vestimenta y “la moda del barrio”, también se efectivizan distinciones locales que hacen pie en el cuerpo racializado (la construcción de una otredad ligada a la incorporación de los prejuicios raciales), que se conectará con los supuestos sobre “ser señora”, al mismo tiempo que estará en relación con los sentidos sobre la higiene.

Por otra parte, el “ser crota” se liga con la no distinción entre lo que sería un espacio privado (privado de la vista de “los otros”) y un espacio público. Fuera del barrio hay que cuidar la apariencia, hay que tener una preocupación por la estética, no se puede “salir así no más”. Lo que se vincula con lo que se analizaba en el capítulo 2 en relación con el espacio y la intimidad, y la débil delimitación espacial entre lo público y lo privado. La canchita por momentos es una extensión de sus viviendas, donde la intimidad se sostiene en las redes vinculares. Por eso “salir” y arreglarse es para las actividades que se desarrollan por fuera del barrio: ir a buscar a los niños al jardín o la escuela, ir al hospital, ir a trabajar, etc. Excepto que sean salidas nocturnas como fiestas de casamientos y cumpleaños, donde se dedicará un tiempo importante a la producción estética.

E: y ¿para vos las chicas acá le dan importancia a la estética, y cómo vestirse y eso?

Y: más o menos.

R: no tanto, más que nada cuando salen.

Y: se producen más cuando salís. (Entrevista Tati, Yohana y Rocío, 27 de agosto del 2013).

Por otra parte, están quienes son más exigentes y sostienen esta diferenciación entre su casa y “La Canchita” (que se describen como coquetas), es decir, que hay que tener estos cuidados una vez que una sale de su casa. Las diferenciaciones entre el espacio íntimo y el espacio público estará entonces ejemplificado en el cambio de vestimenta, como parte de un cuidado general.

Y la ropa que es de trabajo sólo debe usarse para el trabajo.

Lorena cuenta que “yo voy al trabajo, tengo un pantalón y una remera de trabajo, que dice Argentina Trabaja, y el pantalón ¿má de qué es?” “gabardina” -dice Zulma. Bueno “me voy hasta allá con mi ropa y después me cambio y después me vuelvo a cambiar” dice “hay gente que nunca se cambia”. Zulma agrega criticando a esa gente: “sí, andan con la ropa que es de trabajo en sus casas”. Pero vuelvo a preguntar porque no entendía si lo que estaba mal era usar la ropa de trabajo por fuera del trabajo –por respeto al trabajo digamos-, o porque se tendría que cambiar de ropa. Zulma dice “andan todo el día con la misma ropa” entonces entiendo que es por los segundo, porque hay que cambiarse la ropa (Nota de campo, 6 de diciembre del 2013).

En resumen, el gusto determina una moda en el barrio que se configura a partir de las distancias con “las del centro”, pero también aplicando cierta “moda del centro”, en referencia a lo que se observa en “el centro”. Pero, sobre todo, se configura a partir de que “una lo trae y todas se copian”. Entre ellas constituyen sus propios parámetros estéticos, que tendrán una regulación local por medio de sanciones y premiaciones: quien no siga estos parámetros por ostentar adornos vinculados a otros sectores será quien “se hace la linda”; o no respeta las distinciones que se establecen: “es una crota”; las jóvenes que se exceden en la erotización del cuerpo: “son unas trolas”. Entre este conjunto de reglas, de diversa aplicación, se delimita un cuerpo legítimo para el barrio, quienes son y no aparentan (parecen o se hacen), quienes “son señoras” y quienes “son coquetas” como etiquetas que recubren un conjunto de prácticas ligadas a una ética del cuidado del cuerpo.

Estos diversos modos que se utilizan para construir distinciones dan cuenta de la forma en que se construye la legitimidad en el ámbito local, y cómo la moda es un dispositivo para ello. Así, la moda como imitación de un modelo dado que “crea un módulo general que

reduce la conducta de cada uno a mero ejemplo de una regla” (1934: 144) también permite la posibilidad de distinguirse, diferenciarse, de una manera que sea legítima. Estos mecanismos son los que operan y ponen en acción las mujeres del barrio, al decir quién está a la moda y quién no, y también quiénes dicen no verse interpeladas por esta moda (lo que cuenta un modo de tensionar aquello que está dado).

El fútbol también funcionará como un dispositivo de distinción, que contribuye a conformar un uso legitimado del cuerpo, enlazado con la fuerza, como un cuerpo en potencia. En estos dispositivos también se condensan sentidos sobre otros elementos que operan en la construcción del cuerpo como la sexualidad, la belleza, la higiene, la salud, en las valorizaciones que se ponen en juego.

Capítulo 7

BIEN CUIDADO. UN PRINCIPIO DE CONSTRUCCIÓN DEL CUERPO LEGÍTIMO

Cuidados, percepciones de la enfermedad y de la curación

Ya hemos expuesto que las nociones de salud y de enfermedad son compartidas con el MMH, aunque actúen, también, en el proceso de curación otros sentidos que se entretrejerán con los vistos en el capítulo 5. No obstante, la configuración del cuerpo legítimo pensado desde la salud, se encuentra más cercana al cuerpo hegemónico que, por ejemplo, la configuración de la estética. Esto no implica suponer una aceptación o incorporación total de todos los preceptos que sostiene el modelo médico¹⁰², sí comprender que en términos de curación la medicina formal tiene cierto grado de efectividad. Además, en el acceso a la salud se encuentra implícita la demanda de ser ciudadanas, de inclusión social¹⁰³, al mismo tiempo que algunos derechos sociales son procesados por medio de los agentes de salud¹⁰⁴. Todo lo cual refuerza la capacidad instituyente del MMH.

Como expusimos en el capítulo 5, los problemas de salud en el barrio son variados y extendidos. Es difícil encontrar alguien que no padezca de alguna dolencia o que no haya estado internado alguna vez. Sin embargo, se puede complejizar dicha alusión al cuerpo biomédico por medio de la distinción que realizan entre el definirse como enfermas, o mal de salud, y el sentirse enferma.

Las enfermedades son vinculadas con las emociones y la afectividad: la preocupación por otro puede llevar a enfermarte, como también las dolencias del cuerpo hacen que uno esté

¹⁰² En primer lugar porque es un modelo y, por consiguiente, no se encuentra “puro”; en segundo lugar porque los trabajadores de la salud son sujetos que interpretan de distintos modos los saberes instituidos; en tercer lugar porque el proceso salud, enfermedad y curación se transita con la complejidad que imprime el mundo local, y así podríamos seguir enumerando razones por las cuáles los sentidos no pueden ser incorporados o reproducidos de manera monocorde, uniforme o lineal.

¹⁰³ Por eso Zulma una vez me decía cuestionando a la gente que tenía plata e iba al hospital público, si se podían pagar un lugar privado por qué iban a tomar turnos del hospital que es para personas de bajos recursos, para “su” hospital; así como también frente a las distintas deficiencias médicas circula la posibilidad de reclamar o hacer un descargo y lo que se menciona en términos de derechos.

¹⁰⁴ Por ejemplo la incorporación a algunos planes sociales (como el Plan Nacer o Más Vida) se logra por medio del cumplimiento de estudios y controles durante los meses de embarazo, y del cumplimiento con planes de vacunación de los hijos, o certificación del embarazo, por lo tanto su gestión depende de los CAPS.

mal de ánimo. Se puede tener una afección y no identificarse con el rol del enfermo, o calificar su salud positivamente.

Hay una variada percepción sobre el estado de la salud de los habitantes del barrio. Para algunas la salud es una problemática presente y preocupante; y para otras es un hecho anecdótico. A pesar de esta variabilidad, cuando se habla de salud sobre quienes se focalizan en contestar es sobre los niños.

En este aspecto hay un consenso sobre el deber del cuidado del cuerpo de los más pequeños. Sin embargo, no todas evalúan del mismo modo la salud de los más chicos. Mientras que para Dana los niños “son de fierro” porque consideran que no se enferman seguido, para la mayoría de las habitantes de “Puente Viejo” los niños sufren demasiadas afecciones, sobre todo en invierno. Todas coinciden que el cuidado de los hijos es un deber fundamental. Como dicen Mirta y Rosario sobre la pregunta del cuidado del cuerpo propio: “nosotras no nos cuidamos, cuidamos a nuestros hijos” (Entrevista a Mirta y Rosario, 6 de diciembre de 2013). En esta dirección, quienes no cumplan con esta normativa serán fuertemente criticadas, como el caso de Laura quien no cuida a sus hijos como “debería” y en un momento se intentó armar un petitorio para quitarle la tenencia de sus hijos. Lo que da cuenta de una regulación que excede, y pone en cuestión, la perspectiva privatista que puede caracterizar a otros sectores de la sociedad en su tratamiento con el cuerpo.

Por medio de esta normativa, del cuidado del cuerpo de los niños, se transmiten y reproducen los distintos principios de visión y división que construyen al cuerpo legítimo. Así, tanto en el cuidado de la estética, como de la higiene y de la salud de los hijos, las madres enseñan y transmiten una moral del cuerpo en relación con los usos. Incluso se va configurando la materialidad del mismo. Parte central de estos cuidados, como expusimos anteriormente, incluyen la asistencia al médico.

Ahora bien, la dispersión que resulta de las distintas percepciones sobre la salud puede en parte explicarse porque están inscriptas en las distintas biografías: Zulma, quien crio a sus hijos en el campo, percibe una gran diferencia entre sus hijos (que rara vez se enfermaban), y sus nietos nacidos en el barrio, quienes han estado más de una vez internados.

En relación con los adultos, la dispersión es mayor aún, no hay una mirada consensuada sobre cómo es la salud en el barrio. Como dice Irma “los grandes por ahí están enfermos pero no se dan cuenta porque no van. Hay algunos que no van (a la salita)” (Entrevista a

Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012), mencionan que resuelven sus problemas menos complejos por medio de la automedicación, visión que en parte confronta con la fuerte demanda que dirigen al sistema de salud, en términos de lo que denominan como “una buena atención” (explicado en el capítulo 5). Rocío me decía “los chicos en el invierno les agarra problemas pulmonares, pero (a los) grandes, así no” (Entrevista Tati, Yohana y Rocío, 27 de agosto del 2013).

Esta tendencia a percibir que los adultos no tienen problemas de salud se contradice con las diferentes afecciones de las que me he ido enterando que padecen y que mencionan. Esto mismo se observa cuando les he preguntado por su salud (si se enfermaban seguido, si se consideraban saludables) no registraban tener alguna enfermedad; excepto quienes tenían una afección instalada gravemente (por ejemplo ser portador de HIV, padecer de cáncer o de insuficiencia renal aguda). Pero luego, si les preguntaba qué sentían en el momento de estar enfermas, ahí vislumbraban la recurrencia de algún síntoma. Al mismo tiempo que se quejaban de la falta de registro de su dolor, por parte de los médicos (capítulo 5).

E: ¿nunca te enfermas?

T: no.

E: ¿cuándo te sentís enferma, en algún momento, que sentís?

T: a veces si estoy muy cansada, me agarra diarrea, vómito y fiebre. Siempre me agarra fiebre por nada. Eso porque el cuerpo está tan cansado, que el cuerpo dice basta y que descansa por dos o tres días. Pero me tomo un día no más para no levantarme (Entrevista a Tati, 14 de Marzo del 2013).

Podemos comprender este “desequilibrio” entre el reconocimiento de los problemas de salud (decir que uno se enferma o que tuvo alguna enfermedad) y la percepción de distintas dolencias, a partir de la distinción que se realiza: la enfermedad se la vincula con un hecho de gravedad, permanente o recurrente, que te hace ir al hospital, y que es definida por un saber experto. Mientras que el sentirse enferma se vincula con dolores o padecimientos cotidianos (habituales), donde el cuerpo se manifiesta por medio de algún síntoma que obliga a cambiar la rutina, pero que no se percibe con gravedad, es el “cuerpo cansado”.

Hay diversas percepciones del estar enferma y registros de la enfermedad. Esta misma distinción la encontramos en el caso de Silvia, quién dice que no se enferma en el sentido de ir al hospital seguido; pero, a su vez, es quien se mudó de zona por haber estado un largo

tiempo con problemas de salud ligados a que su vivienda estaba localizada debajo de los cables de alta tensión.

E: y vos ¿te enfermás generalmente?

S: no, así seguido que tenga que ir al hospital no.

E: y cuando te sentís enferma ¿cómo reconocés que estás enferma?

S: y capaz porque me agarro una gripe fuerte, o por presión me agarra ¿viste?

E: ¿baja o alta?

S: de las dos (...).

E: me costaba respirar me dolía mucho el pecho ¿viste? Por la arritmia que tenía. Yo tenía arritmia y parecía como cuando había día de tormenta se me aceleraba, y me costaba respirar y no me sentía bien, y fui a la cardióloga de mi papá (Entrevista a Silvia, 24 de Septiembre 2013).

A su vez, ella también vincula el origen de su enfermedad al estado anímico, pero esto no entra en contradicción con lo que supone el saber biomédico.

Ella me dice también que a ella la arritmia no sabe bien cuando le empezó, pero para ella se enfermó a partir de lo que le pasó al padre “Yo mucho tiempo me enfermé a raíz de ponerme mal por él, ¿viste?”. “Está médicamente comprobado, que la vida es lo que te enferma” (Nota de campo y entrevista a Silvia, 24 de Septiembre 2013).

Puede ser que uno tenga una enfermedad y que eso implique malestar anímico (tristeza, desgano, preocupación) o que el malestar anímico (preocupación por algo o “nervios”) produzca una disfunción orgánica¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Al respecto citamos el fragmento de entrevista donde Silvia realiza una conexión entre estar mal de ánimo y ciertas disfunciones orgánicas, a partir de su experiencia.

S: mejoré un montón, aparte ellos mismos se dan cuenta mi estado de ánimo mejoró, porque viste yo soy una persona muy chispa, ellos me caracterizan así, por ser siempre estoy acá, siempre estoy allá... si voy a tener mala onda no salgo, si sé que no me siento bien ya me quedo adentro, no salgo porque no le quiero hacer sentir mal a nadie ni que me vean así.

E: sentir mal ¿es que estás mal de ánimo?

S: mal de ánimo. No, no quiero pegarle eso a otra persona, entonces no, por ahí si me siento así, charlo con mis allegados o mis amigas algo, y me desahogo y no me ven tan así. No me gusta que me vean así. Entonces siempre estoy así, y ya en este tiempo que estaba ahí, ya me veían como que...

E: mal.

S: todo el tiempo encerrada estaba, que no soy yo así. Y no había un día que me sintiera bien, todo el tiempo me sentía así de la presión, me dolía todo el tiempo la nuca, me sentía desanimada, no tenía fuerza, ¿viste? Nada, me sentía mal...

E: y para vos eso tenía que ver con los cables ¿o...?

S: yo no sé si era por los cables o si era más psicológico, o no sé.

E: pero ¿te estaba pasando algo?

S: me dolía el pecho, así,...

E: pero ¿tenías algún otro problema...?

S: No, no, el problema era el de salud, que no me sentía yo bien, anímicamente mi cuerpo parecía todo cansado, ¿viste? así...

E: y ya te ponía mal...

La frase “el cuerpo está anímicamente cansado” sintetiza la percepción de ambos malestares tanto anímicos como orgánicos. Esta articulación entre lo anímico y lo orgánico que tiene lugar en el cuerpo, es explicada o permite explicar (sin establecer el orden causal) la incidencia de la religión en el proceso de cura, para algunas mujeres¹⁰⁶. Así, la autocuración o el declararse sana se relaciona con un acto de voluntad, que va a transformar esa autopercepción: de sentirse enferma a sentirse sana. Como en el caso de Silvia que reconoce a partir de su malestar (tanto orgánico como anímico) haberse acercado nuevamente a la iglesia (ella profesa el evangelismo) lo que le permitió sentirse mejor. O el caso de Dana que relatamos a continuación:

Llega Dana, le digo que había venido para saludarla a ella también, le pregunto cómo andaba y me dice que bien. Me cuenta que antes no había estado bien, que estaba ojerosa, y que no se quería levantar de la cama, que no tenía fuerzas para nada, pero desde que va a la Iglesia evangélica anda mejor. Ella dice que la iglesia le enseñó que tiene que seguir luchando, no por ella, sino por sus hijos “yo antes pensaba: si voy a vivir dependiendo de una máquina, ¿qué sentido tiene?” (hacia un par de meses que había comenzado con el tratamiento de diálisis) y la iglesia le enseñó que no. Les pregunto por las diferencias entre la iglesia católica y la evangélica, y Dana me dice que la evangélica era mejor, porque no escuchabas lo mismo de siempre como en la católica, que todo el tiempo escuchás lo mismo. Quería decir algo así como que era más cercana, en términos de comprensión. Marta agrega que te identificás. Tati (me quedo sorprendida que Tati vaya a la iglesia, porque no lo había mencionada antes ni tampoco había escuchado referencia alguna) dice “te enseña a ser mejor, yo no quiero ser más mala, lo que pasa que me voy de boca”. Me cuentan que van los domingos de 6 a 10 de la tarde, que cantan, que el pastor dice unas palabras y presentan los testimonios “que es lo que le pasa a uno” dice Tati. Me cuenta Dana que la última vez que fue “se declaraban sanos”, y que al principio le costaba. Yo no entendía cómo era eso, Tati me dice “porque la gente se enferma” y yo pensé por drogas y alcohol (tenía en la cabeza los grupos de autoayuda), y Tati me dice “no, por ahí te duele la cabeza, o el pie o lo que sea, y vos vas y te declarás sana”. Eran dolores cotidianos los que me nombraban. Dana cuenta que le costaba declararse sana, porque nadie lo hacía y que se levantaron un par de la silla (había que pararse y decir en voz alta “me declaro sana” o “soy sana”) y que ella pudo y “**me declaré sana**” y que desde entonces estaba mejor (Dana, Tati y Marta nota de campo, 12 de marzo del 2013).

S: y ya me ponía mal, ya no sentirme bien conmigo misma... (Entrevista a Silvia, 24 de Septiembre 2013).

¹⁰⁶ Al respecto Semán describe, retomando los aportes de Duarte, como parte de las características de la religiosidad popular el holismo, es decir, la continuidad entre lo físico y lo moral. Es en la sanación donde esta unidad se expresa con mayor contundencia. Así algunas enfermedades como la pata de cabra, el empacho “conectan las manifestaciones físicas con efectos, causas o concomitancias anímicas” (2006, p.52). El proceso de cura incluiría una dimensión espiritual. A su vez, esto se vincula con la caracterizaciones de los sectores populares bajo el principio del monista, lo que supone “una unidad diferenciada entre momentos conectados” (p.52).

O de Ermelinda, quien tiene una vinculación con la religión más estrecha que sus vecinas argentinas. Las familias del Paraguay han construido en el terreno de Ermelinda un templo, al que asisten principalmente familiares. Ella pudo decodificar su enfermedad y la curación en concordancia con su cosmovisión religiosa (la religión que comulga se la menciona informalmente como Sabatista, que institucionalmente es llamada como Adventista del Séptimo Día).

Er: no, la doctora sabe todo. Porque yo me agarré acá una enfermedad hace 9 años, y quedé de 32 kilos.

E: pero ¿qué enfermedad tenías?

Er: me agarré en mi pulmón cáncer.

E: ¿cáncer de pulmón?

Er: sí. Y salía la doctor “no tiene más vida”, todas esas cosas, porque yo quedé de 32 kilos. Y se cayó todo el pelo, todo, todo. Y estaba cortada toda mi sangre, toda esas cosa negro, negro, porque yo tengo malas defensas.

E: ¿cómo cortada la sangre?

Er: No, salía mal la cosa, la sangre, nada, no me salía sangre por la jeringa. El aparato.

E: ¿no te salía sangre por la jeringa?

Er: sí, y vino mi marido y venía a hacer oraciones, orando a Dios. Y ahí me curé.

Siempre yo me cuidaba... (Entrevista a Ermelinda, 21 de Octubre del 2013).

Para Ermelinda su curación también estuvo ligada a la oración, y su enfermedad fue interpretada en sintonía con sus creencias que articulan el más allá y el mundo terrenal (Semán 2006). En ella se observa una mixtura de sentidos que la ayudan a entender y explicar qué le ha sucedido a su cuerpo. Sin embargo, sus vecinas no aprueban lo que ocurre dentro del templo de Ermelinda, y vinculan los ritos “de la iglesia de los paraguayos” con la superchería y la brujería, incluso los acusan de hacer sacrificios con animales y personas. Por ende, las creencias de Ermelinda son desacreditadas por sus vecinas, en conexión con lo expuesto en el capítulo 3.

En este sentido, el cuerpo legítimo vinculado al aspecto biomédico se caracteriza por una pluralidad de percepciones algunas más cercanas (vistas en el capítulo 5) y otras más distantes del MMH. Estas referencias son incorporadas y mixturadas con el saber biomédico al sostener que “lo psicológico produce enfermedades”, y que esto está “médicamente comprobado”, es decir que se valida dentro del registro del MMH.

En resumen, no toda alusión a un pensamiento religioso está igualmente validada para entender el proceso de salud-enfermedad-curación, esto se enlaza nuevamente con la

relación que se establece entre el cuerpo legítimo y el cuerpo hegemónico; y la enfatización de los efectos del segundo sobre la construcción de los sentidos que instituyen al primero.

Si como desandamos la producción de la estética se puede explicar más satisfactoriamente a partir de lógicas locales donde se entrecruzan principios de visión que constituyen al cuerpo legítimo —con algunas referencias al cuerpo hegemónico—, el tratamiento de la salud se encuentra más cercano a los principios de visión que se vinculan y conforman a partir del modelo médico hegemónico.

Lo anterior se asienta sobre los cuidados que ellas registran que deben tenerse, lo que es ser saludable, el cuidado de la infancia, la demanda de controles, de estudios y medicamentos (es decir una fuerte vinculación de la cura de los padecimientos con la antibioterapia), la asistencia a los centros de salud y hospitales, etc. Todo lo cual no implica que, para cierta visión médica, los cuerpos de las mujeres cumplan con las pretensiones de lo que es un cuerpo cuidado y saludable.

Como también expusimos, se encuentran distancias con respecto al MMH en algunas formas de entender la enfermedad y la curación, ya que algunas recurren a otras fuentes de pensamiento, donde no todos los cultos gozan del mismo prestigio y, por lo tanto, de aceptación.

En términos generales, no encontramos un consenso acerca de qué sería cuidar el cuerpo de una misma en relación con la salud.

E: si creen importante cuidar el cuerpo.

T: sí.

E: ¿cómo?

T: no comiendo como hacemos nosotros.

E: pero hay muchas formas de cuidado del cuerpo, que se yo. Puede ser en relación a la salud, a la comida, etc.

Y: sí, cuidarte en las comidas, no comer cosas que te hagan mal, hacer ejercicios, esas cosas. No maltratarte digamos, sola no más.

E: pero ¿qué sería maltratarte?

T: con la comida

Y: o si no comer cosas que te hacen mal

T: ser glotona

Y: o no caminar, eh esas cosas que sabes que hacen mal digamos.

E: si claro, pero a veces no es fácil. Y ¿en relación a la salud?

Y: ¿cómo en relación a la salud?

E: claro, ¿qué cuidados hay que tener para ser “saludables”?

T: y tratar de abrigarse, no salir desabrigada, darte las vacunas que corresponden, la de la gripe que nunca me la di.

Y: hacerte un chequeo general una vez al año como debería hacerse pero la gente no se hace.

T: que no lo hacemos... (risas) (Entrevista Tati, Yohana y Rocío, 27 de agosto del 2013).

Sin embargo, como anticipamos, hay un fuerte consenso sobre el cuidado del cuerpo del otro niño y sobre la importancia de la higiene en la vida cotidiana (de la casa, del cuerpo, de la ropa). El cuerpo tiene que estar y aparentar ser limpio. La higiene es un punto de articulación entre la salud y la estética, ya que alguien que cuida su salud y su estética es alguien limpio.

Como dice Silvia en referencia a lo que es el cuerpo “Y no se algo... algo nuestro, algo muy importante, de nosotros que lo tenemos que cuidar (...). Pero que lo tenemos que cuidar, porque somos nosotros...” (Entrevista a Silvia, 24 de Septiembre 2013). Hay una ética del cuidado que constituirá uno de los principios fundamentales del cuerpo legítimo, que se configura a partir de una relación de oposición con distintos sentidos que circundan “lo natural”, “lo dejado”, “lo sucio”, “lo croto”, “lo negro”. En esta ética del cuerpo se ponen en juego las distintas referencias, las cercanías y distancias entre el cuerpo legítimo y el cuerpo hegemónico.

La apariencia. Sí, acá todo es estética: si estás bien vestido es una cosa, si estás mal vestido es otra cosa.

Una de las preguntas que realizaba era si ellas consideraban que para el resto de las personas era importante la apariencia, pregunta que para algunas centraba en la búsqueda laboral y para otras no direccionaba. De este modo, obtuve no sólo una respuesta afirmativa, sino también distinciones sobre quiénes son los otros, colateralmente cuáles podían llegar a ser sus expectativas laborales, la distinción anteriormente trabajada sobre lo público y lo privado, y la reafirmación del supuesto que se viene elaborando acerca de que los otros referentes, principalmente, son los habitantes del barrio, por lo cual la legitimidad se construye en este contexto.

E: por ejemplo para conseguir trabajo y todo eso, ¿es importante como uno está vestido?

D: sí, obvio, no te podés ir ultra villera...o fijate...

I: vos vas a conseguir un trabajo y vas, ponele mujer, una mujer que vaya bien peinada, bien pintada, bien coso, a una persona que se vaya como la Dana está vestida ahora así re groch, porque es re groncha, (se ríen)...

D: ésta es la moda ponete lo que tengas...

I: ¿entendés? Ponele podemos ir... yo voy bien vestida con un traje... va no un traje, un buen jean eh... (piensa), unas buenas zapatillas o botas y algo bien puesto (arriba) obvio que me van a contratar a mí. Porque es como...

D: y si va una gorda y va una flaca, ¿vos pensás que van a contratar a la gorda? ¡Ni en pedo! Porque hay mucha discriminación.

I: aunque ahora vos vas a Anses o vas a un banco y ahí hay muchas mujeres grandes y gordas, antes ibas y eran todas figuritas...

D: eran todas modelos...

I: no sabías si eran un palo o... (Risas), o una chica que te iba a atender (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

E: para vos, ¿es importante la apariencia? O sea no para vos, sino para el resto de la gente es importante ¿cómo te ven? ¿Cómo nos ven? O sea como para conseguir trabajo y ese tipo de cosas ¿es importante estar bien vestido?

S: sí, sí. Para un trabajo o algo sí, porque yo creo que le van a tomar a la persona que está bien presentada y capaz que la otra tiene las mismas cualidades que la está bien presentable pero le van a tomar a la otra. Y a vos por no estar presentable no te van a tomar. Porque yo, ya es así, las reglas las ponen así.

E: y ¿cómo tiene que estar una persona para que este presentable?

S: eh... **primero ¡bañada!** (risas) ¿viste? El pelo te das cuenta cuando está limpio y cuando te falta un poco de... agua. Te das cuenta... empezando por ahí, después bien vestido. Si sos mujer maquillada, bien pintada (Entrevista a Silvia, 24 de Septiembre 2013).

A: sí, tenés que estar presentable, no podes ir a buscar un trabajo toda desfachatada

E: pero presentable ¿cómo?

A: de buen aspecto, bien limpia, un buen corte.

E: ¿qué, de pelo?

A: sí de pelo, no podes ir con todo... (Hace señas)

E: a vos decís que no podes ir con los pelos así con rulos y rodete sino más prolijito

A: sí, digo yo, viste como las chicas que trabajan en el centro que trabajan en un supermercado están bien presentables, las... camisitas, pantalón de vestir...

E: sí, igual viste que a veces en los trabajos te dan la ropa...

A: sí (Entrevista a Antonia, 4 de Octubre del 2013).

A través de cómo conciben la mirada del otro empleador podemos reconstruir qué es para ellas lo socialmente aceptable, qué es lo que ellas piensan que alguien espera de ellas, y también cómo estar presentable, un cuerpo que se muestra, en su aspecto “público”. En conexión con lo que se viene trabajando se debe estar “bien limpia”. La limpieza es crucial para una buena apariencia, que deja entreverse a partir de cómo se tiene el cabello. No alcanza con estar, también se debe parecer (mostrar) limpio. La higiene es parte de una moral del cuerpo, en su sentido ético y estético.

También se menciona que hay que estar bien peinada, con un buen corte, bien maquillada, bien vestida. Se describe bien vestida como: con un jean, botas o zapatillas y algo “bien” para la parte superior del cuerpo. Estos aspectos que ellas mencionan para la producción de

una apariencia presentable son los mismos sobre los que ellas centran los cuidados y producen su propia estética.

Se describe el estar “presentable”, “de buen aspecto”, “bien arreglada” en oposición a lo que sería estar “desfachatada”, “groncha” o “ultra villera”. Es decir, ellas podrían ser portadoras de estos tres adjetivos para un espectador ajeno a su cotidianeidad, pero también de su cotidianeidad.

Las referencias laborales que encuentran se vinculan con los lugares que transitan en el centro: Anses, el banco y el supermercado. Al momento de establecer cuáles son sus criterios de “bien presentada” se destaca que generalmente es diferente a cómo se encuentran en ese momento. “Bien presentada” es a distancia de cómo están en el barrio, durante el día, en la comodidad de su espacio. Esto se conecta con la distinción entre público y privado: el barrio representa para algunas el mundo privado en tanto que íntimo, mientras que, como remarca Irma en otra entrevista “en lugares públicos sí, si vos vas a trabajar en una oficina la apariencia vale mucho”.

Estas referencias al mundo laboral se tornan un tanto forzadas por ser situaciones ficticias, ya que ninguna de ellas ha ocupado los trabajos que mencionan; entonces recurren a un sentido común de lo que ellas creen que los otros esperarían a partir de la observación de quienes ocupan esos puestos laborales. Lo que permite inducir que en sus trabajos probablemente el capital estético no representa un valor de cambio como en los trabajos que mencionan, los empleadores no parecen demandar una apariencia cuidada como imaginan sí en otros empleos.

Ahora cuando la pregunta no estaba direccionada, “los otros” son los habitantes del barrio. Aquí vuelve a aparecer “la mirada” como la gerenciadora de los cuerpos: se le debe dar importancia a cómo hay que estar presentado porque los otros te miran, pero te miran mal, te juzgan, y te critican.

R: Sí, a veces sí, para salir si me visto bien, si no, no.

E: ¿qué te pones para salir?

R: una buena calza, unos zapatos.

T: mentirosa, corazón mentiroso... (Le canta Tati a Rocío en chiste)

E: ¿es mentira que se arregla?

T: sí, siempre se pone pero con zapatillas. Encima cuando se arregla ¡queda linda! Se pone una bota, una linda calza, se pintó, se soltó el pelo ¡todo! Y al ratito andaba con el rodete acá...

E: a mí me gusta el rodete.

T: sí, pero le queda lindo el pelo suelto y bien pintada [...]

E: para vos ¿la gente le da importancia a lo que se pone, a la estética en general, a cómo hay que estar vestido...?

R: sí, más que nada por la crítica de las demás personas...

E: pero ¿críticas de acá?, ¿de dónde?

R: de otros lados y de acá también, porque acá se conocen todos, pero todos se sacan el cuero a morir.

E: pero ¿qué críticas hacen?

R: y la de siempre, por ahí vos podés estar hermosa pero ellos ven algo, ven un pequeño defecto y de eso lo hacen grande, que mirá el pelo, que mirá ésto, que mirá aquello... (Interrupción nena avisa a rocío que la beba que está a su cuidado está por llorar). A esos más que nada.

E: pero ¿vos pensás que la gente cuida su apariencia por las críticas que le pueden hacer?

R: sí. (Entrevista Tati, Yohana y Rocío, 27 de agosto del 2013).

E: Para vos ¿la gente le da importancia a la estética? ¿A cómo se viste?

T: sí, acá todo es estética, si estás bien vestido es una cosa, si estás mal vestido es otra cosa.

E: ¿en qué ves la diferencia?

T: en la forma en que te tratan, si estás bien vestido te tratan de una manera y si estás mal vestido te tratan de otra.

E: ¿acá mismos? ¿Sí? ¿Entre ustedes?

T: sí. Acá me miran de una manera por cómo estoy vestida (sonríe). Te digo justo de la mal vestida.

E: no, pero ¿por qué pensás que te miran así?

T: sí, te miran, te dicen algo...

E: ¿qué te dicen?

T: por qué no te arreglás...pero yo no tengo tiempo... pero yo me arreglo cuando puedo, cuando tengo tiempo...

E: sí, yo te he visto arreglada.

T: sí, cuando me da la hora yo me arreglo. Cuando ya no, no (Entrevista a Tati, 14 de Marzo del 2013).

Los anteriores fragmentos de entrevistas dan cuenta del valor que se le otorga a la estética en el barrio, de modo que la apariencia¹⁰⁷ opera como un modo de enclasar, de establecer prejuicios y de guiar conductas. Como dice Tati “si estás bien vestido te tratan de una manera y si estás mal vestido te tratan de otra”. Ellas sienten que hay una demanda sobre su

¹⁰⁷Podemos situar esta centralidad que tiene la estética, o producción de sí misma en un contexto más amplio, que puede entenderse por lo que Vigarello describe como una transformación en distintos órdenes de la sociedad, donde “las instituciones ya no gobiernan el aspecto y el comportamiento como durante tanto tiempo lo hicieron los oficios, las geografías, las comunidades. Ya no obligan a adoptar los signos de pertenencia. (...) El individuo, y sólo él, es hoy responsable de sus maneras de ser, de sus imágenes”. El “es su apariencia” (...). De ahí esa apuesta por “mostrar” llevada al extremo, la creciente ambición de promover lo visible, ese trabajo sobre la belleza como conclusión del sujeto. Nace una nueva era en la que convergen el sentimiento de poder dominar la apariencia y el poder transponerla en signo lo más acusado posible de la individualización del yo” (Vigarello, 2009, p. 243-244).

apariencia que se transmite en el deber de estar arregladas, lo que se traduce en una exigencia no satisfecha para aquellas que por tiempo no pueden cumplir con ese mandato. Se demandan entre ellas cierto rigor para vestir, para andar. Si una se desvía de esa norma se siente la mirada de la otra que lo hace notar, se sanciona. También, no arreglarse es un síntoma de estar mal anímicamente. La preocupación por la apariencia emerge vinculada a la mirada de ellas, si bien los hombres intervienen en la relevancia que puede tener una estética cuidada, sus pares operan principalmente como referentes estéticos y son quienes también asumen los mecanismos de regulación del cuerpo en esta dimensión.

La estética reviste, entonces, de un valor de cambio sobre todo en términos de relaciones afectivas y de *status*, recordemos con Gutiérrez (2007) que el capital social es uno de los más importantes en los sectores populares, que puede pensarse también como un mecanismo de ascenso social.

Las percepciones sobre la estética son desarrolladas, incisivas y agudas a criterio de quienes entrevistamos, porque “por ahí vos podés estar hermosa pero ellos ven algo, ven un pequeño defecto y de eso lo hacen grande, que mirá el pelo, que mirá lo otro, que mirá aquello”. Esto da cuenta de que son varias las partes del cuerpo que deben recibir atención. Quien pueda pasar el filtro de esa mirada será quien logre una apariencia meticulosamente armada y gozará de una valoración positiva. A su vez, estas percepciones gestionadas en el barrio son reproducidas de madres a hijas, a través de la enseñanza de estos cuidados, lo que ayuda a cristalizar ciertos criterios.

La legitimidad se configura a partir de lo que se narra en los anteriores fragmentos de entrevistas. Desde la percepción nativa se localiza en lo que reiteradamente mencionamos como “la mirada”, que es el conjunto de interacciones entre las vecinas y vecinos donde se evalúan —según los criterios anteriormente establecidos— las propiedades corporales junto con la forma de hacer mostrar esas propiedades. Sin embargo, hay quienes directamente no entran en esa mesa de negociación ya que: o no son interpeladas por estos criterios estéticos y morales (“las paraguayas”) o no tienen el poder para revertir los motes con los que son caracterizadas (“las crotas”).

El “paso a paso” del cuerpo cuidado.

El cabello.

Las charlas cotidianas tienen como uno de los temas a tratar los cuidados estéticos: así el cabello, la piel, el maquillaje son tres aspectos del cuerpo sobre los cuales se debe invertir tiempo y dinero. De este modo desarrollaremos minuciosamente cómo es la construcción del cuerpo a partir de las prácticas de cuidado.

Comenzaremos describiendo los cuidados que se le otorgan al cabello y los peinados de moda, que se establecen en contraposición con los peinados de las adolescentes.

C: El peinado con rodete acá arriba...

E: ¿las chicas jóvenes?

C: sí, las chicas jóvenes. Muchas se hacen el rodete, hasta acá se hacen. No sé si lo viste vos.

E: sí.

C: primero andaban una o dos, después andaban todas con el rodete acá (Entrevista a Carina 5 de Junio del 2013).

La Tuli, como dijimos, encarna el cuerpo legítimo para las adolescentes (la “moda turra”). Ella es a quien identifican como quien inició el uso del “peinado del rodete” (el peinado es un recogido, en forma de rodete con algunos mechones sueltos que enmarcan la cara), entre otras cosas, y todo el resto de las nenas quisieron comenzar a peinarse del mismo modo. Mientras que para ellas, lo que se significa como cuidado y, por ende, lindo es el “pintarse” el pelo, prefiriendo el pelo largo como signo de femeneidad.

Con Irma y Dana hablábamos sobre lo que está de moda y ellas dicen:

I: pintarse el pelo, toda completa.

E: ¿de qué color de pelo?

I: el rubio

D: el rojo

I: no porque no hay tantas con rojo, ¿quién tiene rojo?

D: Zulma, pero es grande.

I: el rubio está, viste que la Male lo tenía rubio, la... también medio rubión, la Meli. Casi todas tienen rubio

D: yo fui la primera que lo tuvo rubio (...) yo fui una de las primeras que tuvo rubio acá. Y me metí un montón de rubios.

I: bueno como que era la onda.

D: ¿viste “*Los únicos*” vos? (a mí), bueno viste la China Suarez, yo tenía esa onda. Y yo tenía todas, me lo saqué el día que todas se pusieron de rubio, me lo saqué, me puse negro azulado. ¡Una bronca! (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

Aquí las dos pasan revista de los cambios de *look* de sus vecinas, Dana deja en claro que ella es original y fue la primera en pintarse de rubio, luego se cambió el color a negro azulado, porque otras se lo copiaron y dejó de ser original. Compara su primer *look* con el de una actriz de televisión. Sin embargo, Irma dice que el rubio era “la onda” del barrio, lo que estaba de moda.

El teñirse el pelo se hace para cubrir las canas o para cambiar el *look*. Pero en estas producciones no se busca reproducir el color “natural” del cabello, sino que la artificialidad no importa que quede expuesta. Así, son tonalidades que denotan la intervención sobre el pelo, como el caso de Zulma que usa un rojo casi fucsia (lo que también puede explicarse por la calidad de las tinturas y el uso de decolorantes). Además, es usual que se varíe de color asiduamente.

Los cuidados en relación con el cabello no terminan sólo en “pintárselo” sino que también:

M: No, lo que tenés que hacer es bañarte a la noche todo, y la cabeza capaz que a la mañana. Por separado. Y la cabeza la tenés que lavar día por medio, no todos los días.

E: no porque se te seca el pelo, ¿no?

M: se revienta, mirá: yo tenía el pelo por acá.

E: ¿qué color? ¿Castaño?

M: negro.

E: ¡qué lindo! ¡Brilloso?

M: todo así, todavía lo tengo, pero viste que con el agua de acá, que te funde el agua, nada que ver con el agua de Misiones, ¿viste?

E: ¡ay! pero todavía lo tenés (se lo suelta de la colita para mostrarme, lo tiene bastante largo, por debajo de los hombros con algunas canas pero negro)

M: ahora estoy así porque me vengo así cansada, me lo lavo a la noche, pero nada que ver con el pelo cuando me vine de Misiones, lo tenía negro, negro. Las puntas se envidiaban. Todavía me preguntaban qué shampoo usaba: “el 33”

E: ¿cuál es el 33?

M: jabón en pan... (Se ríe).

M: allá me lavaba con jabón y enjuagaba con la crema, con la *Sedal*, pero con el agua de acá por más que te pongas crema, shampoo, lo que venga siempre tenés feo.

E: pero ¿por qué? ¿Está muy contaminada el agua?

M: tiene mucho cloro. Y allá no, es agua de pozo (Entrevista a Marta, 6 de Noviembre 2011).

Los productos para el cabello son utilizados y prestados, la crema de enjuague y las cremas para peinar resultan fundamentales para el arreglo cotidiano, por eso la circulación de éstos entre la familia es usual. También, en continuidad con el capítulo 2, observamos la relación entre el espacio del barrio y el cuerpo: el agua es dañina, en este caso para el cabello, por lo que se debe espaciar, en el tiempo, su lavado.

Un cabello envidiable es aquel que se muestra brillante y con las puntas sanas. Las vecinas también quieren lucir esa cabellera, y preguntan por sus secretos. Esto da cuenta de la referencialidad y los mecanismos de producción de la estética en el barrio: se observa, se copia y se consulta.

El pelo no sólo reviste valor para las mujeres, sino que también los hombres le confieren diferentes cuidados, muchos lo usan largo. A continuación una nota de campo donde una madre me cuenta sobre los cuidados que reviste el cabello de su hijo

Después hablamos de que el hijo tiene una trenza muy larga que le llega hasta debajo de la cintura. Me dice que tiene el pelo así desde que nació, o sea que nunca se lo cortó. Le pregunto si no le molestaba y me dice que suelto sí le molesta, pero atado no. Que llora si le dice que se lo quiere cortar, que el otro día le pidió a la hermana que le cortara las puntas y él se puso a llorar tanto que no pudo cortárselo. Le digo que tienen que buscar un ídolo de pelo corto para que acceda, y me dice que no se lo corta porque el padre no quiere, y que le tiene miedo al padre, que al padre le gusta así largo y que por eso al nene también. Y ella me dice que le dijo al marido “si vos querés que tenga pelo largo dame la plata para mantenerlo”, me cuenta que gasta un pote de crema para peinar Sedal por semana, porque todas las mañanas tiene que soltarle el pelo, ponerle la crema y volvérsela a hacer (la trenza) y que eso cuesta plata (Lorena, nota de campo 25 de octubre 2013).

Como observamos, el entramado de relaciones crea los sentidos del gusto y, en este caso, el largo de uso del cabello. Este hecho cotidiano permite entrever la complejidad de la construcción del cuerpo, ya que un sinfín de “micro prácticas” son las que le dan forma y materialidad a aquél.

Usar el cabello largo implica una inversión mayor de tiempo y dinero que el pelo corto (en productos, en lavarse, peinarse, acomodarse y confeccionar un peinado). Podemos sugerir que este es uno de los motivos por los cuáles las mujeres también prefieren usarlo largo: es una muestra de cuidado, de paciencia y de sacrificio el tenerlo y mantenerlo (sobre todo si recordamos las condiciones en que la mayoría debe bañarse y acicalarse). Cualidades que se asocian tanto a lo femenino, como a aquellos signos apreciados en el barrio que se distancian de “lo dejado”, “lo croto” o “abandonado”. Por consiguiente, el cabello largo resulta valioso por la inversión que reviste.

A continuación una nota de campo donde Tati habla acerca de cambiarse el *look*, el gusto, donde se entremezclan distintos preceptos locales y la referencia al cuerpo hegemónico en términos de blanco.

Nos pusimos a hablar del pelo también, les pregunto si me dejo crecer el pelo para volver a tener mi color castaño, y Dana me dice que le gusta más rubio, Tati me

dice que ella se va a “poner colorada”, “bien colorada”. Le digo que tiene divino el pelo, y me dice que lo tenía “virgen”. Le digo que tiene unas mechas más claras y me dice “quemado” con agua oxigenada. Le digo que yo de chica también me hacía eso, Tati dice que el colorado la va a hacer más negra, y en relación a eso, en un momento se reían de que la hermana de Cristian (hijo de Tati) le cubría el cochecito con la capucha y la nena decía “porque le hace mal el sol” y Dana dice: “qué le va a hacer mal ¡si es más negro!”. Volviendo al pelo, le digo que un color miel también le puede quedar bien, Tati pregunta cuál es, Dana se suelta el pelo para mostrarle, Tati la carga “¿te peinaste hoy?”, Dana le muestra (porque en esa época estaba rubia), Tati se suelta el pelo y le digo que lo tiene súper lindo (porque lo tiene muy cuidado, largo y brillante). Le digo que si se lo corta lo puede vender (porque dijo que se quería cortar las puntas), y me dice que por 300 pesos ni loca lo vende (Dana, Tati y Marta nota de campo fecha 12 de marzo del 2013).

En esta nota de campo puede observarse una interacción entre sentidos vinculados con los principios de visión legítimos y hegemónicos, porque por un lado Tati quiere construir su aspecto en relación con lo que se usa en el barrio, pintarse el cabello de un color estridente o intenso (bien colorado), al mismo tiempo que mantiene el pelo largo muy cuidado, por el cual no negociaría. Pero teme que el color que eligió la “haga más negra”, en función del principio de clasificación blancos-no blancos. Esto ejemplifica las relaciones fluctuantes (a veces de distancia, a veces de incorporación) que se dan entre el cuerpo legítimo y el cuerpo hegemónico, que configuran el proceso de construcción del cuerpo, nunca estanco sino en cambio y revisión permanente. Lo que da cuenta de cómo las relaciones de poder (locales y globales) son micro, y pueden ser entendidas a partir de prácticas cotidianas cómo la elección de un color de tintura.

Los cuidados de la piel

La piel es otro elemento del cuerpo que es objeto de múltiples labores. Reviste un importante valor simbólico ya que quien tenga una “piel cuidada”, será considerada bella. Esto es: “suave, sedosa, sin marcas, sin granos, sin manchas, ni arrugas”. Estos caracteres son percibidos en “las del centro”.

Al mismo tiempo, es uno de los signos de clase más ostensible, permite realizar un juicio enclasante de modo no reflexivo y más inmediato, porque en ella se esculpen las huellas de las múltiples posiciones sociales.

En la piel se inscribe el deterioro conforme al paso del tiempo enlazado con las pertenencias de clase y de raza: no es lo mismo cómo se envejece en sectores medios a cómo se envejece en los sectores populares. Como describimos en el capítulo 2, el cuerpo

en estos sectores está expuesto a un conjunto de factores (desde la alimentación, la exposición al clima, el tipo de trabajo que se realiza, las viviendas, el estilo de vida, etc.) que precisamente determinan algunas propiedades del mismo. Entre estas, cuerpos que aparentan, para una mirada de clase media, una edad mayor generalmente a la que se tiene. Este desfasaje también es notado por las mujeres del barrio:

Me cuenta que se la encontró en la calle (las zapatillas) cuando iba para el Enviñon y que alguien le dijo “señora, señora” y se las dio. “Siempre me dicen señora”. Le pregunto por qué le decían así “no sé, me deben ver más grande, pero muchas veces ellas son más grandes. Yo no soy tan grande” (Tati, nota de campo 5 junio 2012).

Entonces una de las dos jóvenes le pregunta a la vecina cuándo era su fecha de nacimiento, y dice mes día y del año 87'. Entonces le comento que era más joven que yo. Y ella me dice que no era más joven, yo me hacía la coqueta que no iba a decir mi edad (me daba un poco de vergüenza toda la situación), pero que había nacido en el año 85, entonces las pibas decían: “no, vos sos más joven (por mí), ella es más vieja” entonces ella dice “es por ser pobre”, era más vieja y parecía más vieja por ser pobre, a lo que agrega “nosotros nos juntamos más jóvenes, yo a los 13 ya vivía en pareja” (Nota de campo 3 de julio 2012).

Con esto no se quiere afirmar que sólo la piel es lo que delata la posición social, es la configuración del cuerpo con todo lo que éste abarca: sus formas visibles leídas a partir de esquemas de percepción y apreciación (que a su vez ya están enclasados) que hacen que un cuerpo parezca viejo en contradicción con lo que la cronología informa —y no porque el número sea un dato objetivo—.

De las anteriores argumentaciones inferimos que un cuerpo valorado poseerá una piel cuidada. En este aspecto se acerca al cuerpo hegemónico (en términos de cómo caracterizan “a las del centro”), aunque también existen quienes le dan ese valor a la piel no porque tengan por referente al cuerpo hegemónico, sino porque lo que actúa allí es la referencia a la religión que profesan: la piel debe estar virgen de toda intervención (no usa maquillaje, ni piercings, ni tatuajes). Lo que a fin de cuentas termina produciendo una piel cuidada, pero no una misma estética.

ER: no nunca me gustó.

E: ¿no te gusta?

ER: no, ni de joven antes no usar. Ni una colorete ni polvo ni nada. Mi mamá antes no quería que use yo.

E: tu mamá no quería... ¿por qué?

ER: no, porque ella antes no usa.

E: pero porque ella antes no usaba no querías que vos uses o ¿por qué...?

ER: no, no porque a mí no me gusta.

E: y ¿por qué no te gusta?
ER: porque eso me sacaba toda la sangre de la cara eso, toda la pintura.
E: ¿cómo que te sacaba toda la sangre?
ER: sí, porque eso usa maquillaje todo, y después no usa y quedamos la cara blanco. Le sacado toda la vitamina de la cara y de piel todo.
E: qué, ¿te saca el color de la cara decís?
ER: sí, y tatuaje estar usando, y eso por la culpa del tatuaje agarrar sacar, y por eso agarrar cáncer de sangre.
E: ¿por el tatuaje?
ER: sí, porque eso tiene tinta chino, porque eso agarrar sangre envenenada.
E: eso tiene que ver con tu creencia ¿no?
ER: así es, en Paraguay un muchacho murió por la sangre, en la vena agarramos la sangre de la tinta y ahí me envenenar todo. Se murió.
E: así que no te gustan ni los tatuajes ni el maquillaje.
ER: no, no, nunca (Entrevista a Ermelinda, 21 de Octubre del 2013).

Ahora bien, con el fin de lograr una piel cuidada se usan cremas para la celulitis, las estrías, el paso del tiempo, la hidratación, la depilación y las marcas o cicatrices. Este uso de cremas si bien es extendido no es ni rutinario ni uniforme, pero está presente en charlas cotidianas. También constituyen un complemento en los ingresos, porque generalmente se compran los productos cosméticos a partir de las revistas de distribución de diferentes empresas de las que ellas son representantes. Entonces suelen encargarse productos estéticos según cuáles se comentan que funcionan y cuáles se creen necesarias en relación con lo que prescribe el cuerpo legítimo.

Le veo que tenía una bolsita con un gel. Lo agarro y le pregunto qué es. Era un gel de *Armodil* para la celulitis. Lo había comprado por medio de catálogo, me cuenta Nicolasa. Caty ya había usado el gel, y me dice que funciona. Yo le digo que mucho los geles no me funcionan y Caty insistía que sí, que ella se lo ponía y se le redujo un poco la celulitis. Empezamos a hablar de la celulitis y las estrías, le digo que las estrías sí que no se van. Ella me dice que por suerte, aunque tuvo 7 hijos, no le quedó ninguna estría, para que corrobore se levanta el buzo y me muestra la panza. No tenía estrías. Me cuenta que a Francina, su hija, ya se le estaban haciendo por el embarazo y que aparte ellas (Francina y Malena) se la pasaban rascándose, que no entendía por qué tenía tanto “comezón”. Nicolasa dice que a ella tampoco le salieron estrías (Francina, Caty, Nicolasa nota de campo 24 de abril del 2012)

Sintetizando, el poseer cremas funciona como parte del repertorio de lo que constituye al cuerpo legítimo, pero esto no hace a su uso cotidiano.

D: yo tengo una manía de comprarme cosas de la revista, me dice Fausto (el marido) que ya estoy enviada.
E: ¿con *Avon*? ¿Con esa?

D: con *Monique*, con *Avon*, con *Tissue*, con lo que venga. Yo me compro de todo, me compro crema, ahora no tengo casi nada porque las fui regalando, después se enoja porque las regalo. Las compro y las guardo, no me las pongo.

E: ¿no las usas?

D: no

E: ¿por qué?

D: esta me la regalaron, esta está nuevita mira. (Abre el mueble de la esquina de la habitación, detrás de las puertas está lleno de potes de cremas, por lo menos tiene seis).

E: ¿De qué son?

D: Ésta es para la celulitis, de aguaje para la celulitis. Crema de pepino para la cara. No encuentro las otras, deben estar por ahí.

E: mostrame la crema de pepino, es una máscara. Y ¿no las usás? ¿Por?

D: no.

I: las usé yo el otro día.

D: (mientras busca las cremas) la usó ella, tengo como 4, 2, 3 cremas de limpieza, perfume, un montón de porquerías que me compro. Ella se enoja, acá está, me la compré, y ahora dejé de comprar de *Monique* porque es muy caro.

E: ¿cuál es *Monique*?

D: *Moniqué* (acentúa la “e”)

E: que rico olor tiene ésta, ¡es de limpieza!

D: sí

E: qué, ¿para después de la pintura?

D: claro.

I: yo me compro así para ponerme a la noche

D: ella se enoja porque me compro y las guardo, y me dice, “¿para qué te compras?”.

E: y sí, ¿para qué te comprás?

D: porque me gusta encargarme cosas, me gusta gastar, me gusta que gaste mi marido porque lo paga él (risas).

I: este lo puedo llevar a mi casa.

D: volá, 30 pesos lo pagué.

I: ¡opa!

E: yo ahora me quiero comprar una para los ojos.

D: ¡yo me compré! Una para las bolsas y para esto (señala las arrugas), yo me compré.

I: nunca la usaste.

D: lo tengo ahí guardado.

E: ¿por qué no la usas?

D: me olvido de ponérmela. También me compré dos levanta pestañas, delineador, labial, brocha para ponerme el polvo en la cara, todo lo tengo ahí.

E: y no usás nada...

D: no, me gusta tenerlo ahí. Pero no me gusta que me lo toquen. Me gusta que estén todos ahí (risas). Ésta viene, se pinta se pone crema y yo mmmmmm (sonido de bronca). “¡Si no lo usás vos!” (Habla como si fuera Irma). Tiene razón porque las cremas se vencen. Porque las cremas se vencen si no las usás...

E: ¿sí?

D: tienen fecha de vencimiento. O ¿no? (...)

E: y ahora me tengo que comprar para la cara, para evitar el paso del tiempo.

D: vos decís esta, para la “línea de expresión” (nos reímos por la forma en que las nombra), ¡eso es lo que le dicen!

I: para no decirle “patas de gallo”.
E: las líneas de la vida... sí, por ahí una cuando crece se empiezan a ver las arrugas y todo eso.
D: a mí me dice... pero yo siempre tuve arrugas, yo digo que siempre las tuve. Pero ¿me dicen que no! Yo siempre... tengo acá que se me hacen cuando hago así (sonríe), yo siempre me vi igual.
E: pero tenés la piel bastante bien vos
D: la tengo re fea, llena de granos... me pongo una crema de limpieza y al otro día puggg (sonido que salen los granos para afuera) los granos para afuera, re feo. (Interrupción entra Uriel con Lali) uh, contusi, ¿qué tal? (a Uriel) (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

E: y para vos ¿qué cuidados hay que tener con respecto al cuerpo?
M: lo más cuidado siempre, me cuido siempre la cara...
E: ¿cómo te la cuidas?
M: siempre usé crema, para las arrugas.
E: ¿qué también por las manchas? (tiene la cara con manchas más oscuras)
M: (afirma con un gesto)
E: ¿de qué son las manchas?
M: ahora me salieron las manchas por el tema del embarazo, porque la cara tenía blanco y licito tenía. Pero de este, de este embarazoso más. Porque de ellos no tuve mancha, no tuve nada. Así que ahora ya me compré crema para la cara después que tenga, esa *Cicatricure*. Y esa está re cara, la más chiquita está 120... (Entrevista a Mirta, 10 de diciembre del 2013).

En los anteriores fragmentos del material de campo quedan expuestos tanto el consumo de productos estéticos, especialmente las cremas, como las distintas finalidades con las que son consumidas. El cuidado del cuerpo incluye, como nos dice Mirta, el cuidado de la piel. Se lucha contra las marcas de diversos orígenes: sean las arrugas, las estrías, las manchas, los granos, la celulitis o el vello corporal; ligados con los embarazos, el paso del tiempo o el funcionamiento orgánico. La disconformidad con la piel que se tiene es el motivo de la utilización de las cremas, más que la prevención de futuras marcas.

En la entrevista con Dana e Irma es interesante como Dana cuenta cierta compulsión para la compra pero no para su uso, ella tiene más de seis cremas las cuales esporádicamente utiliza. Irma sí usa las cremas de Dana. Observamos como Dana ha incorporado el lenguaje de las publicidades cuando habla de “las líneas de expresión”, pero sus “líneas de expresión” no las vincula con el paso tiempo, porque ella afirma que siempre las tuvo. Aquí se infiere cierta conexión con sus condiciones de vida: otro tipo de deterioro produjo esas marcas.

El consumo y el uso de las cremas se podrían conectar con el repertorio que se debe ejercer sobre el cuerpo, en articulación con lo que ellas interpretan del cuerpo hegemónico

referenciado en “las del centro”. Arriesgándonos en la interpretación, hay una puesta en escena de lo que sería un cuerpo cuidado que incluye el consumo de cremas, la realización ejercicios para el cuidado de la forma y de dietas, que en la práctica cotidiana puede asimilarse como no.

Por otra parte, se desea una piel sin marcas, “desmarcada” de ciertos principios de visión de raza, de clase, de edad. En otros términos no sería desmarcada, porque se buscan portar las “no-marcas” del punto de vista hegemónico, que podrían pensarse como la “neutralidad” desde la cual se marcan las diferencias (tener arrugas, estrías, manchas, ser más blanca o más negra, entre otras). Porque ser blanca y tener una piel tersa representaría “la norma” sobre la que se contrasta. Esta visión al presentarse como neutra (normal o natural) oculta su origen como producto de luchas sociales de imposición de sentidos que presupone cómo debe ser el cuerpo (que oculta las condiciones desiguales), de allí su carácter hegemónico. La “neutralidad” se la significa positivamente, así se debe/quiere ser: blanco y de piel tersa. En distancia con esa piel “desmarcada”, en el contexto del barrio, la mayoría de las mujeres portan distintas huellas (como manchas, cicatrices, granos, o resquebrajada por la acción del clima) por las condiciones de vida.

D: ¡yo! (risas) para mí... no importa así... la más linda de cara, la que me encanta la cara, es la de... Yohana, tiene una cara re linda. Dicen que no porque es gordita, pero a mí no me importa si es gordita, a mí me gusta la cara, bien expresiva que es, la cara.

E: ¿cómo?

D: sí, la piel bien suave, bien sedosa, bien cuidada ¿entendés? Bien las cejas sacadas, el pelo lo tiene por acá (me muestra que lo tiene largo) (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

Dana describe como linda de cara precisamente a quien tiene una piel “bien cuidada: suave y sedosa” como parte de un cuerpo que se exhibe cuidado. Efectivamente de quien habla Dana es una de las hijas de Zule que es de tez clara y quien no tiene marcas en su rostro. Sus rasgos se parecen a “las del centro” y, por ende, asimilables con el cuerpo hegemónico. Como parte del cuidado de la piel, pero también vinculada con la producción de la estética, las mujeres se depilan con distintos productos. La depilación de las piernas suele realizarse con afeitadoras o con cremas depilatorias, mientras que la cera no suele utilizarse porque no es práctica e irrita la piel. Las cejas se depilan con pincita o con cera. Se usan las cejas depiladas finitas, como una línea que acompaña el contorno del ojo, esto confiere una característica típica entre las más jóvenes y las adultas, pero no en las más grandes (las

primeras generaciones). Asimismo el depilado de las cejas no es exclusivo de las mujeres, los hombres también realizan esta práctica, lo que podría vincularse con las nuevas masculinidades.

Francina estaba mirando una crema depilatoria. Le digo que para mí no funciona mucho, ella me dice que “acá todas lo usan”, le pregunto si les funcionaba y me dice que sí. Sale la Chiqui descalza, y no me acuerdo como nos pusimos a hablar de depilación, la hermana (Dana) dice que se depila las cejas con cera. La Chiqui dice que se depila con pincita, se ríen porque la madre (Marta) dice que no se depila. Es que tiene las cejas bastante tupidas, entonces las hijas se le ríen porque es obvio que no se depila, también tiene bigotes. Dana dice que su cuñada tiene una sola ceja, y se ríen. La madre me había dicho que sólo se depila en verano y con maquinita, pero que no le gustaba depilarse (La Chiqui, Francina, Dana y Marta, Nota de campo 24 de abril del 2012).

El ejercicio de la depilación depende de las zonas que se exhiben, por eso durante el invierno no se depilan las piernas ni las axilas; pero si, probablemente, durante el verano, lo que incrementa también el uso de cremas hidratantes.

El maquillaje.

La cosmética es parte de la producción de una apariencia cuidada. Mediante el uso de maquillaje se puede resaltar distintas zonas de la cara. Encontramos que los ojos revisten mayor interés que otras zonas como la boca, dado que la mirada es lo que se busca destacar¹⁰⁸. Lo que, arriesgándonos en la interpretación, se conecta con la ponderación que le otorgan a la mirada del otro: la acción de mirar es la que tiene el poder de legitimar o condenar, es la que otorga sentido, determina lo que está bien y lo que está mal. Ellas entonces buscan resaltar la mirada. Por otro lado, aquellos cuerpos que no portan los signos legitimados, buscan pasar desapercibidos, no ser vistos y se recluyen del espacio común, en el exterior/interior de sus casas.

E: y acá ¿se usa pintarse más los ojos que la boca?

Ambas: sí.

E: ¿por qué?

D: porque la boca... porque sí, porque queda más mejor, más lindo.

I: acá se lucen más los ojos y las...

D: cejas, se cuidan mucho las cejas, los ojos, todo esto (se indica la parte superior de la cara entre cejas y ojos).

¹⁰⁸ Elias (1993) afirma que la mirada, y en esta dirección la vista, es uno de los sentidos privilegiados en correspondencia con la relevancia que tuvo la contemplación en el proceso civilizatorio. Asimismo otros autores (Le Breton 1990) hablan de cómo en la actualidad la vista es un sentido predominante, en relación con la imagen que uno proyecta de sí, a partir de las nuevas tecnologías.

I: es como que te resalta la mirada.

D: es lo principal.

I: la mirada...si porque si vos te fijás todas las chicas están pintadas todos los ojos o esta parte de acá... (Señala la parte final de la ceja).

D: ¿viste que ahora están de moda unas patitas? (habla de las patitas que se hacen al terminar las cejas).

E: pero ¿las bocas no les gustan pintadas?

D: sí, pero no duran nada, lo que pasa es que son pinturas muy berretas las que hay acá. Nadie se va a gastar 40 pesos en un labial, se compran el truchito, el...

E: pero ¿el delineador cuanto sale también?

I: pero por ahí el delineador dura más, a menos que llores o te pases la mano en la cara, es como que dura más, el labial no, porque viste que estás tomando mate y se te va. Es como fiaqui, (fiaqui por fiaca supongo) ¿viste? Ahora me estoy pintando los ojos, pero no todos los días pintarme ¿viste? O sea no quiero quedar igual que todas...

E: ¿por qué?

I: no me gusta. Cada tanto me pinto, no es que todos los días. Por ahí, si tengo que salir a algún lado sí... (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

Las mujeres buscan no resaltar la boca en oposición con la mirada, lo que puede obedecer a distintas inferencias. En primer lugar, a veces ellas consideran tener una boca fea por la dentadura que poseen: ya sea por la falta de dientes o porque no se tienen como se gustaría tener (no torcidos), lo que se enlaza con sus condiciones vida, su pertenencia de clase, en esta dirección el cuerpo reproduce desigualdades sociales. La dentadura es un indicador de la clase social a la cual se pertenece, que se ha transfigurado en un dispositivo estético: una sonrisa perfecta no es sólo cuestión de salud bucal sino también de belleza. A este respecto, como apostilla, la mayoría de las publicidades analizadas en la revista VIVA corresponden a productos bucales (Aréchaga, 2011a). Como contracara uno de los efectos más visibles de la pobreza en los cuerpos es la falta de dientes, específicamente en las mujeres. Lo que se pronuncia como efecto de los embarazos (produce descalcificación) como indicamos en el capítulo 4.

La falta de dientes no deja de ser problematizado por ellas, lo indican como muestra de fealdad. Por eso, embellecerse implica “ponerse los dientes”, hecho que no suele ser concretado por el costo de los arreglos.

En segundo lugar, aducen que los labios no duran pintados tanto tiempo (“se te va enseguida”), en términos entonces de producir un efecto el pintarse los ojos sería más efectivo que pintarse la boca. Y en tercer lugar, pintarse los labios es “fififi”, es decir de “concheta”, o “las del centro”, de alguien que no pertenece al barrio.

Ahora bien, el uso de maquillaje no es uniforme en la cotidianeidad, aunque para asistir a algún evento sí es usual que se maquillen como parte de lo que significa prepararse para salir, es decir, disponer una apariencia diferente a la cotidiana.

E: y a vos ¿te gusta maquillarte así?

S: sí, me encanta.

E: veo que los ojos.

S: los ojos, y después lápiz labial me encanta el rojo, no lo cambio por otro, no sé porque con otro no me siento a gusto.

A: ¡pasión! (Risas).

E: pero ¿te maquillás para ir a trabajar?

S: me maquillo desde que me levanto. Desde que me levanto, y me voy al baño y ya...es como si no lo hago parezco que...no me siento que soy yo, es como que algo me falta. Y capaz que me pongo poquito en los ojos, arriba y ¡ya está! Ya estoy más tranquila, como algo mío.

E: ¿por qué te gusta maquillarte? ¿Te sentís más femenina? o ¿por qué?

S: porque sí, porque me gusta, porque me gusta a mí, me gusta sentirme bien y todo eso. Cuando salgo me arreglo. Capaz que salgo a la salita y no voy así no más, me arreglo (...).

S: o sea al natural así, casi no estoy nunca.

A: eso te iba a decir que raro que no te encontré... (Arreglada quiere decir)

S: ¿viste? Es que estaba a punto de bañarme (risas). No, porque siempre estoy así arreglada.

A: siempre que vengo está bien pintada, ¡maquillada! (Entrevista a Silvia, 24 de Septiembre 2013, A es el amigo que estuvo en una parte de la entrevista).

Hay quienes están maquilladas y arregladas todos los días, y hay quienes no. Silvia representa al cuerpo legítimo en el barrio, porque ella es la que la mayoría ha calificado positivamente como linda, agradable, canchera, arreglada¹⁰⁹. Linda porque tiene un cuerpo cuidado, con todo lo que esto implica: no sólo en términos estéticos sino también de salud (es quien se realiza chequeos), de higiene (presenta una apariencia cuidada). La concepción de belleza en el barrio, en parte, se vincula con esta ética del cuidado.

En la producción de su apariencia, Silvia combina elementos propios del barrio, con algunos que podrían identificarse con otros sectores, como maquillarse los labios o usar anteojos. Se la admira porque está siempre arreglada y presentable, como me cuenta ella,

¹⁰⁹ Por ejemplo Tati dice de ella:

T: la que se viste así, re bien para salir, es Silvia. Con anteojos todo, con zapatillas así.

E: con anteojos así...

T: de sol

E: ah!

T: sí, la que más se arregla es Silvia para salir. De todo el barrio ella es la que más se arregla.

E: la ven todos pasar...

T: **¡se pone anteojos, se pinta, se pone los labios, se corta el pelo, se pinta de rubio...! ¡Ella!**
(Entrevista a Tati, 14 de Marzo del 2013)

desde que se levanta se maquilla y se acicala, no sólo para salir, sino también para habitar el barrio. Su cuerpo es una exposición de la ética del cuidado, en esta dirección su piel es más bien clara, no tiene manchas, sus cejas están depiladas, su cuerpo es esbelto, su boca presenta una sonrisa “completa”, se viste “combinada”, tiene el pelo teñido de rubio caramelo.

Es interesante porque Silvia dice que no está nunca “al natural”, como estaba en el momento en que se realizó la entrevista, incluso el amigo que estaba de visita participando de la conversación registra extrañado este momento de “desliz” de su amiga, ella siempre está arreglada y maquillada. La distancia con lo natural es lo que se concibe como cuidado, como otro aspecto que define, también, lo bello (en el capítulo 3 desarrollamos la idea de *blanquito* como otra dimensión que define lo lindo, aunque ambas estén mutuamente implicadas).

Las formas del cuerpo: ¿cuál cuerpo querés?

El cuidado del cuerpo implica distintas actividades cosméticas pero también, y más llegando al verano, se busca modelarlo para tener un cuerpo con curvas pero sin panza. Así, en lo dicho por las mujeres aparece realizar gimnasia como aquella práctica que cumple con ese objetivo, a diferencia del fútbol que no es pensado con tales fines. Se puede ir a un gimnasio (que está localizado fuera del barrio), hacer gimnasia en la casa o en el barrio a partir de un espacio coordinado por dos profesores de educación física.

En los siguientes extractos se observan cuáles son las partes del cuerpo que se buscan trabajar para lograr un cuerpo que les guste.

M: Y yo le quiero poner a dieta a él y él no quiere (habla del marido). Y ahora cuando yo tenga vamos a ir al gimnasio (al momento de la entrevista Mirta estaba embarazada).

E: ¿al gimnasio? ¿Dónde hay?

M: ahora en el club hay uno, y también cerca del cementerio, a ese íbamos con mi hermana. Después a ese...

E: ¿a hacer máquinas así?

M: máquinas, peso...

E: ¿vos qué parte querés trabajar?

M: no sé, el cuerpo todo.

E: todo entero.

M: sí. Yo antes cuando tenía a mi nena sola iba. Le pagaba una chica para que le cuide e iba.

E: o sea que ya fuiste... y ¿qué hacías?

M: de todo, me hacían hacer así para los brazos, para la cola...

E: pero ¿por qué? ¿Vos querías esas partes?

M: sí, porque yo le pedía y el profe... porque ahí cuando vos vas te pregunta el profe, para qué cuerpo... cuál cuerpo querés y entonces ahí te da, te da pesa en el hombro... Y creo que fui dos meses y después no fui más. Me agotó (Entrevista a Mirta, 10 de diciembre del 2013).

Marta recomienda a sus hijas ejercicios que se pueden hacer mientras se realizan las tareas domésticas.

M: sí, y otra cosa por ejemplo la cola, si vos querés tener cola, tenés que hacer este ejercicio. (Lo baja a Juan que lo tenía alzado) yo les enseñé a las chicas así. Vos te pones en punta de pie y haces esto, diez veces acá, diez veces acá. (Se pone detrás de la silla, se agarra con las manos y hace la pierna para atrás, y para el costado). Vos lo tenés que hacer todos los días. Cuando vos haces esto vos sentís que te queda duro.

E: y ¿vos decís que con eso...?

M: claro... sí, pero todos los días, y después en el piso un rato...

E: ¿vos haceis ejercicios?

M: hacía... (Risitas). Ya estoy pasada de moda. Y siempre viste cuando se va a limpiar la casa nunca hagas ahí, agachá la cintura, bajá la cintura y subí la cintura. (...) Agarrás una botella le ponés un poquito de agua, después con un poquito de arena y le das... 10, 10 y 10 (habla de hacer ejercicios con los brazos). Después te bañas... (Entrevista a Marta, 6 de Noviembre 2011).

En la siguiente nota de campo se registra una charla entre los dos profesores de educación física, Lorena, Andrea y Zulma, se intentaba congeniar el horario para realizar la actividad, así como también los profesores procuraban entusiasmarlas para que asistan.

Lorena decía que quería empezar el gimnasio, pero que sola no se animaba “hay muchos hombres musculosos así” y, por ese motivo no se animaba, le daba vergüenza; el profesor de educación física le pregunta dónde está el gimnasio más cerca, y ella responde que en el cementerio. Dice que le dijo a las hermanas de ir, pero que ninguna se prendía, el profesor insiste en la distancia, y ella dice que el micro las deja ahí, pero que las otras no querían porque los maridos no las dejaban, que no entendía que se quisieran poner lindas por ellas mismas. No las dejan por celos. Ella dice que ahora que viene el verano quiere bajar la panza, e insiste porque “una se quiere poner una remera ajustada o algo así y ¡te sale todo esto!” [Habla de los rollos de la panza] (...). Lorena hace un chiste y dice “ella quiere trabajar la cola” por Andrea. Andrea dice que “primero tengo que tener, porque no tengo” (Nota de campo 6 de diciembre 2013).

En correspondencia con lo que venimos formulando se desea y actúa en función de tener un cuerpo con curvas, que tenga tonicidad y, sobre todo, se busca bajar la panza. Se mencionan como zonas a mejorar la cola, los brazos, el abdomen. Se incorpora la idea de que la gimnasia ayuda a modelar al cuerpo. Mostrarlo fuera de “estado” les aqueja. Sin

embargo, estas prácticas son realizadas de modo esporádico, porque sostener una rutina de éste tipo no condice con las actividades cotidianas que realizan, y porque lleva demasiado tiempo y disciplina poder lograr los efectos buscados.

Además se observa la prescripción sobre el cuerpo del otro (de Mirta a su marido, de Marta a sus hijas, etc.), el condicionamiento que tienen las mujeres para asistir al gimnasio (las asimetrías de género entre hombres y mujeres), la falta de espacios dedicados al cuerpo en el barrio (centros de estética, gimnasios, etc.), y la búsqueda de compañía para realizar dichas actividades, aspectos ya expuestos en capítulos anteriores.

En continuidad con lo analizado en el capítulo 4, donde se retoman las diferentes distinciones de gordura, donde “la gordura mal” es la que hace al cuerpo flojo y genera panza, observamos que la disconformidad con el cuerpo motoriza diferentes prácticas. Como por ejemplo, la selección de la ropa a usar (no por eso mucho menos ajustada pero sí se usarán remeras más largas). Un día, hacia el final del trabajo de campo, se estaba charlando acerca de un posible viaje a Mar del Plata, entonces hablábamos de los trajes de baño:

E: sí, tienen que ir sí o sí. Hacemos un día de prueba de mallas.

L: ¡no!

E: ¿tienen ya bikini para ir?

L: ¡no! Yo me voy a usar short y remera larga.

E: ¿por qué?

L: ¡porque tengo unos rollos!

E: ¡no! Quedás más ridícula en short que con malla, te tiro la justa.

L: ¿qué querés, que me ponga una bikini?

Y: si hay cada cosa ¿no?

T: sí, decían: “había una gorda la bikini ni se le veía, toda llena de estrías acá, acá y acá (se toca las piernas, la panza), esto todo negro tenía (hace alusión a la piel de las piernas), ¡uy!” (sonido de que le da asco). (Hace una auto descripción de cómo sería con bikini, es decir como otro la vería con bikini)

L: yo me pongo la bikini y me van a decir “qué ¿tenés algo abajo?” y me voy a tener que levantar y decir que sí.

E: no, no, no: hay que usar bikini

T: no, pero de verdad en serio, ni en pedo me pongo una bikini... ¿vos te animás Yohana en ponerte bikini?

Y: no.

T: un shorcito y una remera sí.

E: ¡pero para meterse al agua se te seca más rápido una malla!

T: capaz que una malla entera y un short!

E: bueno una malla entera pero...

T: ¡pero...! (me retoma mi pero) ¡así no!

E: pero llama más la atención estar en remera que en malla. Si está todo el mundo en malla: gordo, flaco, alto, bajo, todos.

T: voy a revolver la comida.
Y: yo malla entera por ahí sí....
E: y bikini también, ¡con esa delantera!
Y: ¿y la panza? No, me da mucha vergüenza. ¿Vos vas? (Entrevista Lorena, Tati, Yohana y Rocío, 22 de Noviembre del 2013).

El pudor emerge más claramente cuando se expone el cuerpo por fuera del barrio, en un espacio público como es la playa, sumadamente a que éste es un lugar de exhibición. La playa es por excelencia uno de los ámbitos donde se visibilizan los cuerpos de la forma más despojada. En esta dirección, no se puede afrontar la mirada ajena, la distancia con el cuerpo hegemónico implica la incomodidad de habitar el espacio con las convenciones que éste indica.

Cuando realicé mi trabajo de campo para la tesina de grado también observé en las playas de Punta Lara cómo las mujeres estaban cubiertas de la forma que ellas describen: con remera y short; pero en su momento lo asocié con la necesidad de protección al sol, con la falta de preparación/planificación para ir a la playa o la espontaneidad del paseo, pero prejuiciosamente no creí que les diera vergüenza. Tampoco pensé que mis informantes actuales fueran tan pudorosas frente a un otro ajeno al barrio.

Lo que permite entrever este prejuicio es la creencia de que la preocupación estética no sería parte del ideario de los sectores populares, lo que vela la comprensión del hecho de que, en este caso, ellas pueden sentirse fuera de lugar por la distancia entre el cuerpo que piensan que deberían tener y el cuerpo que tienen. Sin embargo, ellas describen como piensan que las vería una mirada externa, qué cuerpos piensan que tienen para ese otro, y cómo no cumplirían con las expectativas. Incluso quienes hablan lucen diferentes siluetas pero tienen incorporado, para este espacio por fuera del barrio, el criterio estético que indica que ni los rollos, ni las estrías, ni las manchas de la piel serían aceptables. El resto hablaría de ellas, serían una anécdota: “sí, decían: había una gorda” cuenta Tati en tercera persona, la bikini “se perdería en la carne” hasta desaparecer.

En forma de bromas, en la entrevista ellas simulan que habla un otro, se exponen los límites que no se animan a atravesar: exhibir el cuerpo en traje de baño es uno de ellos. En otras palabras, ese es el límite que ejerce el cuerpo hegemónico porque “el cuerpo legítimo está fuera de su jurisdicción”, la mirada que las evaluará no será ya la de las vecinas, sino “las del centro”; la referencia que tendrán, entonces, es la vinculada con el cuerpo hegemónico.

Hecho que también se percibe en la tercera persona que se utiliza para hablar de ellas mismas.

Se percibe cómo, según quiénes sean los otros, ellas acentúan la referencia de un cuerpo a otro. Y hablamos de acentuar porque consideramos que el cuerpo legítimo incorpora elementos del cuerpo hegemónico, pero entrelazados con otros aspectos; por lo cual el cuerpo buscado en el barrio (y que algunas poseen) puede que se asemeje al hegemónico pero no va a ser como éste, porque no se puede ni se quiere, porque no es el referente local. Cuando se transita por fuera del barrio, y se toma como referencia la mirada de alguien ajeno a él (como por ejemplo cuando externos al barrio les dicen señoras porque “parecen más grandes”) pesa la referencia al cuerpo hegemónico, o “lo más hegemónico que tiene el cuerpo legítimo”; porque en realidad esa legitimidad también se construye en función de la cercanía con el cuerpo hegemónico. Y al mismo tiempo no, es decir, no sólo en una relación de cercanía con aquél porque también influye (en la construcción del cuerpo legítimo) las referencias locales materializadas en las curvas, los colores, los estampados, las tinturas, en base a la distancia con lo natural y a distinciones locales (entre espacios públicos y privados, entre grupos de edad, de procedencia). Y también, como vimos, puede tenerse una actitud distante o descalificatoria (que también se convierte es desclasante) cuando se habla de “las del centro” (por ejemplo, cuando dicen que usan ropa pacata o de abuela o que son roñosos) y, por ende, con el cuerpo hegemónico.

Lo anterior condensa las complejidades de las relaciones de poder, y las funciones que los sujetos pueden desempeñar en la estructura social: a veces reproduciéndola a partir de legitimar, no reflexivamente, “lo dominante” (por medio de la adhesión); a veces estableciendo modificaciones a partir de construir referencialidades propias; y, a veces descolocando esos principios hegemónicos a partir de deslegitimar o descalificar aquello que está establecido. Lo que también da cuenta es que un acto, un hecho, puede contener las tres dimensiones Y que es en función de la interpretación que el investigador realice, cuál será el sentido que le otorgará o prevalecerá para explicar no sólo la significación que le otorgan los propios actores; sino, principalmente, cuáles pueden ser los efectos de tales actos en vinculación con la estructura social. Por caso, no se puede establecer a priori ni la teleología de los hechos, ni otorgar sentidos homogéneos a los grupos sociales (sean clasificados por el género, la raza, la edad, o la clase social). Porque, como hemos intentado

explicar para el “pequeño” espectro que abarca la unidad de observación, las relaciones de poder pueden describirse en múltiples direcciones, que cobran ciertas regularidades y direccionalidades, pero sin desconocer que nadie acepta sin remilgos la posición que el otro le otorga.

Ser coqueta: un modo de distinción.

En el barrio se autoperceben como coquetas, lo que establecen como distinción con la de otros barrios (ellas se piensan más coquetas que las mujeres de otros barrios) y entre ellas (en la línea de continuidad entre “coquetas” y “crotas”), diferenciación que no sería tan clara con respecto a “las del centro”.

En conexión con lo que se viene elaborando es coqueta alguien que tiene un cuidado de sí mismo que se exhibe, que es permanente, no se abandona y que puede identificarse con el uso de ciertas prendas “bien vestida”. Al mismo tiempo, podríamos decir que es el reverso de “hacerse la linda”. Ya que, si lo anterior indicaba una forma de sanción por no respetar el modo adecuado en que la presentación debía efectuarse (en términos de composición pero también de usos, formas); el “ser coqueta” resulta el modo correcto de producción de la apariencia. Esta distinción también se sustenta en la diferenciación que las mujeres realizan entre ser y parecer: se *hace* la linda, pero se *es* coqueta.

El “ser coqueta” constituye un modo legitimado del cuidado del cuerpo, señala a alguien que siempre está arreglado. Incluso se designa así a quienes portan elementos que pertenecen o se identifican con “las del centro” como los anteojos de sol¹¹⁰. Utilización que en algunas sería sancionado —como “hacerse la linda”— pero que en otras se acepta.

E: Pero ¿ustedes piensan que hay una forma particular de vestirse de acá, que las identifica diferentes a la de otros barrios, ¿o no?

A: sí, las chicas de acá son muy coquetas, ¡demasiado coquetas! Ya tienen en la cabeza ser coquetas, porque las madres son coquetas. ¡Va yo soy una groncha! Pero hay otras que son re coquetas...

E: pero, ¿coquetas en relación a quiénes?

D: a las madres...

E: ¿quiénes no son coquetas? (no me logro explicar).

D: ¡yo!

E: no, pero esto que me decías que es particular del barrio...

¹¹⁰Podemos suponer que usar anteojos de sol implica valorizar un cuerpo que porta las marcas de otra pertenencia social, y como contracara desvalorizar las referencias locales. Esto se sanciona como “hacerse la linda” por el efecto que ejerce legitimar un modelo exterior y, por ende, se regula dicho mecanismo por medio de la descalificación.

I: es como que... no solamente para salir se visten.
D: ¡se visten para estar en las casa!
I: durante el día, toda la semana, no es que voy a ir a tal lado y me voy a pintar. No, están... las ves bien vestida, no es que...
D: todos los días bien vestida, se gastan en ropa. Yo no invierto tanto, yo no me gasto nada, yo no... ¡vos tenés que ver la ropa, que se compran en cantidad!
E: pero ¿cómo quiénes?
D: la chica esa, la Meli, por fin de semana gasta un montón en ropa, cada vez que viene la que vende pide, pide, pide.
E: ¿cuál es la Meli?
D: una de ahí medio...
D: Yohana es re coqueta (me indica que no esa) la hija de Zulma, y ¡le queda lindo! Es re coqueta, aparte todo lo que se pone le queda bien, ella se pone un vestido y yo me lo pongo y me queda feo, pero a ella le, no sé, le queda bien, le queda re lindo (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

Así, quienes tienen un cuidado en la presentación del cuerpo de manera cotidiana son quienes se las percibe como coquetas. Esto implica producir su apariencia no sólo para ocasiones como las “salidas”, sean éstas salidas nocturnas o del barrio, sino que “se visten para estar en sus casas”. En otras palabras, quienes en un ámbito privado de la vista de otros, también ejercen una disciplina en la producción de una misma; no se abandonan a la cotidianeidad.

Hay una preocupación y ocupación por la apariencia. Como expresan las entrevistadas, ser coqueta es una inversión económica y simbólica. Se invierte tiempo —y dinero— en arreglarse independientemente de que sea para otro, y quién es ese otro. La estética constituye “un mercado” en el que se invierte y se gasta, también en el sentido de ocupación y esfuerzo, del que se obtienen réditos de diferentes tipos.

Se aprecia la inversión en una misma, no necesariamente por los efectos que esto pueda producir en los otros (porque se hace para estar en la casa), en cambio por lo que aparenta ser una producción “libre” de la demanda, que se sintetiza en estar arreglada en el ámbito público. Se tiene la potestad para atribuirse el valor por una misma, no se depende de la validación del otro para producirse. En cambio se hace por “elección”, se elige estar “vestida” —como sinónimo de arreglada— en la casa, relativamente fuera de la mirada del otro. Lo que esto también implica no sólo valorarse a una misma, sino también a quienes son más cercanos. La otredad no se coloca afuera, sino dentro de la casa: vestirse bien para una misma implica vestirse bien para la vista de un entorno inmediato. En consecuencia, por medio de la autovalorización valorizar al otro, pero no el otro que está fuera de “La

Canchita” sino quienes están allí¹¹¹, lo que genera una especie de círculo afirmativo. Estos argumentos permiten entender, en parte, por qué Dana e Irma hablan con cierta admiración de quienes son coquetas, y por qué aquello que se unifica bajo el rótulo de coqueta es algo que caracteriza a un uso y un modo legitimado del cuerpo.

Desde otro punto de vista, se puede pensar que quienes son coquetas han incorporado la mirada dominante en el barrio que prescribe sobre el cuerpo en todo momento y lugar, cumpliendo con los mandatos locales.

Por otra parte, como explicita Dana ser coqueta “le queda lindo”, definiendo así al conjunto de cuidados o de intervenciones que se pueden realizar sobre el cuerpo, donde se indicaría un modo. No a cualquiera ser coqueta le queda bien. En consecuencia, no basta con estar arreglada, o producida, sino que hay un modo correcto de hacerlo. Se distingue entre para quienes ser coqueta sería forzado, y quedaría mal; y para quienes ser coqueta corresponde con el cuerpo que se tiene, quedaría bien. Dana se auto-ubica en el primer término de la clasificación, pero en relación con la hija de Zulma, lo que cambiaría si se compara con otras como “las correntinas” o “las paraguayas”.

A: no sé, lo ven en el centro, porque van al centro y traen...acá son re coquetas las chicas...

E: ¿sí? ¿Quiénes son coquetas?

A: todas, allá mi tía que ahora no se si está es re coqueta esta todo el día pintada, y se cambia de ropa...la hija es igual también.

E: ¿en el día se cambia de ropa?

A: sí, se pinta, en la noche se pone más... ¡parece que está por salir a bailar pero en la casa no más se queda! La hija también.

E: y ¿qué se pintan? ¿Qué parte de la cara se pintan?

A: se pone base, los ojos y la boca...

E: a ¿toda?

A: ¡sí! Se pone tacos, o botas, calzas (Entrevista a Antonia, 4 de Octubre del 2013).

Esta entrevista refuerza el sentido que le otorgan a esta clasificación: alguien que está todo el día como si fuera a salir, pero esa producción es para estar en su casa. Esta presentación cuidada incluye estar maquillada, una vestimenta arreglada (indicada por los tacos, las botas y las calzas), y el cambio de ropa durante el día, lo que daría cuenta no sólo de la distinción espacial público-privado (donde se trata el mundo privado como si fuera

¹¹¹ Recordemos que en el capítulo 6 señalamos las distinciones que debían realizarse en la vestimenta seleccionada “para salir” (del barrio, de la casa, o actividades recreativas, es decir vinculado a lo público) y para estar “adentro” (del barrio, o de la casa, vinculado con lo privado).

público), sino también temporal noche-día (durante la noche incrementa los cuidados: se refuerza el maquillaje, se cambia de ropa).

Estar bien vestida implica usar jeans o calzas, pero sobre todo el calzado es lo que parece marcar una distinción¹¹²: las botas o los tacos indican alguien que está bien vestido. En el barrio es común que desde pequeños se ande descalzo y que luego, con el paso del tiempo, se vayan cubriendo los pies en relación con las actividades que realizan. Ellas toman el calzado¹¹³ como elemento de diferenciación entre alguien “croto” y alguien coqueta, aunque no sólo se agota allí sino que, como vimos, se hace alusión a la preparación de la presentación de uno mismo. Salir en ojotas es algo que no está bien visto “Yo voy así en ojotas al centro, por ahí no te lo dicen pero te miran... en Misiones no es así” (Irma en entrevista grupal: Irma, Tati, Dana, la Chiqui, Lara y María, 3 de Noviembre del 2011)

Por ejemplo en la siguiente nota de campo Lorena habla de Tati del siguiente modo:

Le pregunto si eran todas tan coquetas y me dice que depende, y me da el ejemplo de Tati “que sale así no más, que no se arregla”. “Está limpiando y por ahí se tiene que ir a buscar a los chicos y se va así en chancletas o no se cambia. Sale con todos los pelos así”, bueno la “critica” porque no se cuida para salir al espacio público (Nota de campo 6 de diciembre 2013).

En esta dirección, Tati dentro del grupo de “Las Chaques” se reconoce como la más descuidada¹¹⁴, o quien menos se arregla. Debido a esto es criticada entre sus amigas y

¹¹² E: Pero por ejemplo las que te decía que te arregles, que te cuides, ¿quiénes te decían todo eso?

C: son vecinas, va no son vecinas, son señoras que conocía cuando era chica yo, de allá del fondo, que siempre andan arregladas, cambiadas, con zapatos. “¡Hay ponete zapatos!” (Entrevista a Carina, 5 de Junio del 2013).

¹¹³ Las mujeres más grandes suelen estar en ojotas y en invierno usan calzado más cerrado. De hecho cuando en la entrevista le pregunte a Dana e Irma que se usaba en el barrio entre risas me dicen: “usan muchas chinelas” (Irma), y “ojotas” (Dana).

¹¹⁴ Tati es un caso paradigmático que sirve para ejemplificar la puesta en juego de los distintos sentidos que configuran al cuerpo en el barrio y la forman en que son incorporados. Ella se piensa como desprolija, dejada, y se siente ridícula si sigue una moda porque no es para ella: “No, yo no uso nada de esto me siento ridícula”, me dice. “¿Por qué te sentís ridícula?”, “no sé, yo no uso anda ni maquillaje ni nada, acá las chicas del barrio te miran, si te ponés algo y mi marido me dice que me arregle, que me pinte que me maquille y yo me siento ridícula, y no lo hago” (Nota de campo, 5 de junio del 2012). Generalmente dice que luego de un día de actividad ya no le queda tiempo para arreglarse. No se siente a gusto reconociendo, como si sus vecinas, que la estética le importa. Sin embargo, en muchas oportunidades tenía puesto “cosas que están de moda” como una vez que tenía unos jeans rasgados, cuando le digo que estaba muy linda me dice: “como los que tienen todas”. Otra vez recuerdo que tenía unas calzas de un lado doradas (de la parte de adelante) y del otro negras, y se la percibía muy contenta con su imagen.

Y, por otra parte, es quien hace uso de la fuerza, porta las propiedades de un cuerpo “bravo”, y sus hijos nunca se enferman (lo que ella explica por una higiene “profunda” del hogar, los niños y la ropa). Todo lo anterior describe cómo se leen las propiedades del cuerpo en relación con los distintos esquemas de percepción, lo que establece a su vez el mapa de posiciones sociales.

familiares, porque no es un modelo a seguir. Ella acepta esta caracterización y dice que de moda no sabe nada, que nunca está a la moda porque se siente ridícula.

Sin embargo, como se mencionó en los capítulos 3 y 6, quienes son “las más crotas” son las oriundas de Corrientes. Tati dijo de ellas que de moda no sabían nada, cuestionando que fueran informantes confiables para mi trabajo. Lo que da cuenta de que en el ámbito local las relaciones de poder forman distinciones que producen modos de percibir al otro, y de clasificar, al mismo tiempo que se aceptan —o no— dichas caracterizaciones. Se construye un mapa donde los cuerpos son clasificados según los diferentes principios de visión y división, los cuales algunos estarán vinculados o reforzados por el cuerpo hegemónico, y otros por construcciones conectadas con otros entramados de poder. Algunas de las clasificaciones que hemos desarrollado, y que se relacionan con el cuerpo, se sintetizan en: “crotas”, “negras”, “blancas”, “trolas”, “sucias”, “coquetas”, “lindas”, “feas”, “señoras”, “pibas”, “zarpadas”, “machonas”, “femeninas”, “paraguayas”, “bravas”.

En correlación con lo anterior, no es lo mismo que Tati use ojotas a que lo haga Mirta quien es correntina. O que usen tacos “las paraguayas” que son todas “borrachas y descocadas” a que use tacos la tía de Antonia quien es “coqueta”. Al mismo tiempo que, aquellas que son estigmatizadas intentar rebatir dichas calificaciones al construir percepciones que cuestionan, o ponen en tensión, los esquemas de percepción y apreciación legítimos, como por ejemplo cuando Ermelinda dice que “Las Chaques” son todas pegadoras, deslegitimando el uso de la fuerza, o cuando Mirta dice que la envidian. Sin embargo, estos modos de “resistencia” no logran subvertir el mapa de las relaciones de poder en el barrio, ni instituir otras visiones sobre el cuerpo.

En resumen, el cuerpo legítimo es aquel que se caracteriza como coqueto, cuidado. Al que se le da importancia en su apariencia, producida en función de los gustos estéticos del barrio, que incluyen un peinado diferente a “las pibas”, el uso del cabello largo, las tinturas, el maquillaje que resalte la mirada, las cejas depiladas, el cuidado de la piel (sin marcas). Pero esto debe hacerse según el modo aceptado, es decir hay que ser coqueta bien. En este aspecto, las construcciones de poder locales, vinculadas con el capital social, establecen quienes no se acercan a este cuerpo y también quienes sí. Esta configuración del cuerpo no deja de reconocerse como validada incluso entre quienes no la comparten, o no gozan de

cierto *status*, por medio del acto de incorporación de ciertos prejuicios o de disputa sobre los principios de visión (re)construidos por quienes son dominantes en el barrio.

Las diferencias de poder se vislumbran en pequeñas acciones y potestades que se tienen, que anteriormente hemos citado.

Retomando, el cuerpo legítimo entonces se construye con miras de no traspasar dos límites, por un lado, el opuesto de “ser coqueta” que es “ser crota”. Por otro lado, no excederse en las marcaciones sexualizantes del cuerpo, de modo tal que se porten las marcas de una moral adecuada a la condición de “ser señora”.

Ser señora: una moral del cuerpo.

Como vimos en el capítulo 6 y en el capítulo 4, “ser señora” se conecta con la distinción que establecen entre las más jóvenes (no madres) y ellas, las adultas¹¹⁵. Las más jóvenes son quienes están en búsqueda de pareja y, en consecuencia, quienes hacen de su cuerpo un territorio de erotismo, de marcación de la sexualidad; que se observa en los peinados, la vestimenta que usan, los usos del cuerpo, y el tipo de cuerpo que se poseen (cuerpo erecto como decíamos en el capítulo 4, y “moda turra” como describimos en el capítulo 6). Asimismo, son quienes más siguen la moda y están a la moda, y quienes retoman pautas estéticas provenientes de programas de televisión y grupos musicales, y quienes tienen por grupo de referencia a las compañeras de colegio.

Esta distinción también es aplicada por “Las Chaques” a “las paraguayas”, siendo las “señoras paraguayas” las que se identifican con el uso de una vestimenta religiosa (que son recatadas, sobrias, ascéticas) y las más jóvenes, que usan “tacos, caminan zarandeadas, se muestran desnudas, son rapiditas y borrachas”, lo que evidencia la superposición de clasificaciones.

El tránsito de “ser piba” a “ser señora” implica una relación distinta con el cuerpo, donde las más jóvenes son las más “desvergonzadas”, en contraposición con una actitud medida que se debe asumir en conexión con la producción estética, y los usos del cuerpo.

C: sí, acá hay gente mujeres que se maquillan que andan bien, hasta a mí me dicen ¿por qué andás así?

E: ¿sí?

C: sí.

E: ¿quién te dice?

¹¹⁵Aunque también están los casos híbridos como por ejemplo quienes conviven pero aún no tienen hijos.

C: o mi hermana o la vecina de allá: ¿qué te pasa? Parecen que lo ven como que estás mal... y no. Para mí es normal. **Soy señora no voy a estar siempre pintada** (Entrevista a Carina 5 de Junio del 2013).

En correspondencia, “ser señora” implica una moral que configura un cuerpo donde si bien se debe tener un cuidado y producción de la apariencia, ésta no debe dar las señales equivocadas, sino que debe estar en correspondencia con la posición social que se tiene (madre y casada). El aspecto debe proyectar el respeto que se le debe a alguien que no está más en la búsqueda de intercambios sexo-afectivos. Por ende, la apariencia no pueda decodificarse en esa dirección. Así, hay un fino límite en la distinción entre quienes son coquetas, y quienes abusan de una producción de sí pasando a ser dudosa su reputación (“las trolas”).

“Ser señora” se conecta, entonces, con los roles de género, donde la mujer debe preservarse cuidarse y cuidar, ser seria, recatada, no “descocada”; adjetivos que deben percibirse en el cuerpo, ya que guiarán la relación que se establezca con él. Es una conducta: “no estar de joda” o salir a bailar todos los fines de semana como lo que se valora de Nicolasa: “Me gusta como es ella, porque es muy madraza todo” dice Dana, “se preocupa más, es una señora, ¿viste? Es una señora de casa, no la ves de joda... es más seria, es como más mujer...” agrega Irma (Entrevista a Dana e Irma, 26 de Septiembre del 2012).

El modelo de cuerpo bello (con curvas, con cola y con busto) está principalmente asociada con la juventud. Luego, por la maternidad, el cuerpo queda flácido y decaído.

E: Para vos ¿cómo tiene que ser una mujer para que sea linda?

C: ¿para mí? Va...yo... no me puse pensar si un mujer es linda. Jóven... va hoy en día como uno lo ve la mujer linda es lo linda es ser joven, no morocha...

E: qué ¿de pelo rubia?

C: pelo rubio, de tez blanca. Para mí es linda. Digamos como lo veo que lo ven, porque para mí es linda la persona cuando es de buenos sentimientos [...].

E: ¿hay alguna que en el barrio tenga fama de ser linda?

C: No. Antes cuando, **antes que me junte en esa época de adolescencia había chicas que tenían fama de linda.**

E: ¿cómo eran?

C: tenían su cuerpecito, su cola, sus tetas... (Risas).

E: con muchas curvas...

C: sí, con muchas curvas. Ahora no sé, para que sea linda... tiene que tener curvas (Entrevista a Carina 5 de Junio del 2013).

Carina narra este pasaje, donde “antes de que se junte” puede identificar chicas que son lindas, no ahora; ya que si se guía por los parámetros de belleza establecidos “las señoras” no se identificarían estrictamente con ellos.

Ya conviviendo y siendo madre hay otros preceptos morales que están en juego: lo lindo, lo bello debe cambiar el modo en que se exhibe. Ya no es mostrar, sino insinuar, dejar entrever, pero no ostentar. Las marcas que indican una sexualización del cuerpo deben ser más sutiles, estableciendo una relación con el propio cuerpo de sobriedad y moderación.

E: para vos que partes del cuerpo está bien mostrar y que partes no y si cambia con la edad.

S: no sé, creo que ahora ya muestran todo (risas)

E: ¿quiénes?

R: yo creo que la mujer no tendría que mostrar tanto, ocultar más, ser más reservada. Después mostrás todo y que va a ver la persona que te quiera conocer si ya le mostraste todo.

A: ¡si ya te conozco!

E: ya después le queda el sí o el no, no le queda esa expectativa de decir vamos y vemos a ver qué... no le dejan a la imaginación del hombre porque ya mostraste todo, creo que tendría que ser más reservada.

S: pero ¿vos ves que las chicas acá en el barrio muestran mucho? ¿O lo decís en general por la tele?

E: yo creo que acá también, vos venís en el veranito, y están con un shorcito hasta acá, te agachas y ¡chau! (Risas) (Entrevista a Silvia, 24 de Septiembre 2013).

En el siguiente fragmento de entrevista, escuchamos como Mirta quien es Correntina y es criticada por “Las Chaques” habla en relación a sus vecinas, sobre lo que es ser coqueta, la distinción etaria y el límite entre lo que está bien y lo que está mal.

E: y ¿acá pensás que las mujeres son muy coquetas?

M: sí, la mayoría de chicas, también mujeres grandes...

E: ¿cómo te das cuenta que son coquetas?

M: no sé, por la forma de vestirse, por lo menos yo veo ahí señoras grandes que... hay una calza que yo no me quiero poner, y señoras grandes que se ponen una calza rosada ponele.

E: ¿es llamativa la calza rosa...?

M: pero a mí no me gusta, es más para nena, los rosados es más para... y señoras grandes que se ponen calzas rosadas... (Entrevista a Mirta, 10 de diciembre del 2013).

Como explicita Mirta hay un límite estrecho entre “ser coqueta” y tener un uso incorrecto de la vestimenta, lo que se indica por cómo luce (la calza es demasiado ajustada) como por el color (rosa), lo que no correspondería con la edad que se tiene. Como vemos, “ser señora” indica una moral del cuerpo que no sólo va a prescribir sobre el tipo de prendas

sino también sobre su uso, y sobre la relación que se debe tener con el cuerpo, no siendo unívocos los sentidos que se establecen al respecto.

Así, ciertas prendas se dejan de usar (como remeras cortas, o muy ajustadas, o escotadas, o calzas que mapean el cuerpo), como también hay ciertos accesorios, o modos de producirse, que caducan en su uso (peinados, piercings, cierto tipo de maquillaje). Porque la producción de la apariencia si bien debe ser cuidada, como vimos en los apartados anteriores, tampoco puede ser en un “exceso” cuidada, tanto que desborde un uso correcto del vestuario que demuestre un tiempo de elaboración (arreglo, cuidado, presentación) no prudencial, porque compite con los tiempos que se le debe dedicar al cuidado de la casa y los hijos. Asimismo valores como la pulcritud y la higiene cobran otra relevancia.

En resumen, la producción de la presentación de una misma no debe rivalizar con el tiempo que se les debe dedicar a los otros. Por eso, el caso de Silvia encarna los principios de visión que conforman al cuerpo legítimo en el barrio: alguien que está siempre cuidada, y es “canchera”, pero que al mismo tiempo porta los recaudos propios de una señora: no sale mucho, cuida de su casa y los hijos están siempre bien presentados.

CONCLUSIONES

En este trabajo nos hemos ocupado de explicar el proceso de construcción del cuerpo de mujeres de sectores populares, con la mirada puesta en la descripción de la relación entre los mecanismos de poder y los cuerpos. Para ello construimos un modelo explicativo que diera cuenta de dicho proceso a partir de la relación entre lo que hemos denominado cuerpo hegemónico y cuerpo legítimo; en un intento por realizar un abordaje que no sucumbiera en una descripción dominocéntrica sobre el proceso de construcción del cuerpo.

Ambas categorías de análisis (cuerpo hegemónico y cuerpo legítimo) presentan desafíos y aportes para repensar problemas planteados en las ciencias sociales. Los desafíos se encuentran vinculados con una utilización “pervertida” de los autores que se asocian con ambos conceptos. Por una parte, los guiños de cercanía que hemos tenido con Gramsci, tomando al mismo tiempo como punto de inicio a Bourdieu, reconocemos que pueden ser gestos arriesgados, por la polisemia conceptual que esto puede acarrear y por las múltiples lecturas que hay sobre dichos autores. Sin embargo, ¿cómo transmitir, describir y distinguir aquellas significaciones que hacen sentido en el nivel local que ameritan dar cuenta de las lógicas que pueden ser explicadas más allá del binomio dominante-dominado, de aquellos procesos que pueden vincularse con modos en que se han reproducido ciertas matrices de poder que presentan continuidades históricas? La necesidad de dar cuenta de las lógicas propias de aquello que puede entenderse a partir de dinámicas locales, o de aquello que se produce y deviene de matrices de poder más generales, nos obligó a repensar las categorías existentes para armar, siendo una apuesta, aquellas categorías que presentamos aquí, con el sentido particular que les hemos dado. Esto deviene de un intento por comprender y transmitir más ajustadamente el producto del análisis y los datos; como también de una propuesta epistemo-metodológica.

Esta tensión (entre las explicaciones que dan peso a las lógicas locales y las que dan peso a aquellas que remiten a dinámicas globales) ha atravesado toda la tesis. Buscamos no caer en la tentación de utilizar de modo acrítico concepciones ya teorizadas por otros autores con nombre lo suficientemente pesado como para que no se dude de sus afirmaciones; al mismo tiempo que nos tomamos la licencia de proponer categorías particulares de análisis, con el riesgo que esto implica.

Si consideramos como premisa epistémica que los procesos sociales son complejos, no acabados, ni totales, la producción del conocimiento debe seguir dichos principios que, en términos escritos, devienen en enunciados que exponen las contradicciones y las paradojas, en vez de ocultarlas. Esto que atinadamente denominan Grignon y Paseron (1991) como *ambivalencia interpretativa*.

Por otra parte, no consideramos que este trabajo presente las soluciones finales a esta problemática. Simplemente propone una lectura, un modo de abordar las tensiones entre lo que se piensa como dominante y como dominado, donde lo dominado merece ser investigado bajo sus lógicas y dinámicas, intentando abandonar una mirada epistemocéntrica que permita, por qué no, dar cuenta de otras explicaciones que rocen dicho binomio, pero que no estén siempre pensadas desde esa tensión.

La decisión de abordar el contexto local en toda su complejidad no es producto de una mirada “populista” sobre lo popular, sino de una determinada relación con el conocimiento. Intentar producir conocimiento “descentrado”, lo que supone suspender el tipo de conexiones lógicas que como representante de una posición social tendemos a hacer, no se vincula principalmente con una posición moral; sino con estar más permeable a modificar esas conexiones de sentido, asentadas por la costumbre y las teorías, que permiten observar que la disputa por el poder como un *medio para* se encuentra en todos los órdenes de la vida social, y que produce consecuencias prácticas. Siendo que toda práctica tiene su lógica a pesar de que contradiga o ponga en cuestión la propia lógica del investigador. De este modo, por momentos se deben suspender los principios de máxima, o por lo menos ponerlos en cuestión, como por ejemplo: el modelo de inclusión social que presentan las clases medias (educación, salud, etc.) ¿es el mismo modelo que deben seguir los sectores populares? Extremando el argumento: nos debemos el ejercicio de pensar cómo o por qué las desigualdades sociales se deberían terminar por medio de un plan orquestado por los valores, los principios y las necesidades de las clases medias.

Conocemos también las críticas que se le han conferido al relativismo por sus peligros tanto en el nivel de la producción del conocimiento como en términos políticos. Empero, el reconocimiento de sus límites no debe opacar una actitud crítica, que permita revisar los esquemas de percepción de nosotros como investigadores, ubicados en un campo

académico y ocupando posiciones sociales determinadas por el género, la edad, la clase y la raza.

Por otra parte, consideramos también que ambas categorías de análisis (cuerpo hegemónico y cuerpo legítimo) pueden resultar confusas, porque si bien refieren a categorías que son constructos teóricos, también quisimos indicar que por momentos pueden anclarse en cuerpos concretos, cuyos referentes empíricos eran “las del centro” o alguna de las mujeres del barrio. Por eso, aclaramos que las propiedades del cuerpo son informadas —ya que los sentidos orientan prácticas que hacen que el cuerpo posea (o sea) esas propiedades—, pero también informan —esas propiedades son interpretadas por esquemas de percepción ya constituidos—. Esto mismo se vincula con la definición del cuerpo de la que parte la tesis: el cuerpo es las prácticas del cuerpo. Es decir, es los usos, las acciones y la materialidad que se configura en tales prácticas (lo que no implicó sustituir la visión nativa, sino, precisamente, remarcar que el cuerpo fue el objeto de estudio).

Pueden rastrearse en los diferentes capítulos las prácticas que operan sobre el cuerpo en un nivel micro, que hacen que éste sea lo que es; desde las condiciones espaciales, alimentarias y de salud, hasta las prácticas estéticas que analizamos, tanto en la configuración de una moda local, como de una apariencia cuidada (el maquillaje, la piel y el cabello), el uso de la fuerza, etc.

Todo esto nos condujo a una segunda apuesta que consistió en interpretar el proceso de construcción del cuerpo, justamente, como un proceso donde diferentes principios de visión formaban, en el ámbito local, un sistema de clasificaciones que se asentaba en distinciones positivas y negativas. Estas clasificaciones las rastreamos a partir del cuerpo hegemónico, que indicamos como los principios de visión y división construidos a partir de la raza —entendida como una forma particular de clasificación que surge de las mallas de poder que se instala con el colonialismo (Segato, 2010)—, el modelo androcéntrico de los géneros —el principio de visión androcéntrico que establece un orden masculino, que es relacional, y que determina arbitrariamente características a los géneros, donde lo femenino es la oposición degradada de lo masculino— y el modelo médico hegemónico —el saber legitimado sobre el proceso salud-enfermedad y curación, que se ha constituido como la norma, subalternizando otros modos de conocimiento, y que se identifica con la ciencia positiva—. Estos eran gestionados y agenciados en el barrio, y se fundían con otros

principios de clasificación no hegemónicos, rastreados a partir de las lógicas locales que construían codificaciones particulares sobre el cuerpo en relación a la intimidad y lo público, a ciertos usos del cuerpo (por ejemplo la fuerza); las formas del cuerpo (“relleno bien”), a las cosmovisiones religiosas y los gustos estéticos, entre otros.

Consideramos que existe una regulación local del cuerpo, es decir, pautas que se establecen de forma tácita y explícita sobre la vinculación con el propio cuerpo y el cuerpo de los otros. La regulación actúa en forma de prejuicios y estigmas, a veces transmitidos como chismes, donde la mirada del otro tiene un fuerte peso. Se reproduce una normativa sobre lo que se puede y no se puede ver y hacer; las partes del cuerpo que se pueden exhibir; los límites en relación al cuerpo del otro; los modos adecuados de producir la apariencia, de cuidarse y cuidar a los otros, en otros términos: un repertorio de prácticas que tiene por objeto al cuerpo. La transmisión en el barrio de estos sentidos sobre el cuerpo puede observarse en la relación que se entabla de madres a hijas. La sexualidad de las más jóvenes se encuentra regulada por la familia. Y es en el cuerpo donde se hace visible la transición de “ser piba” a ser madre, por medio del borramiento de las marcas erotizadas. Así como también, quienes desean retornar al mercado amoroso asumen que deben re-erotizar a sus cuerpos.

El conjunto de clasificaciones que desarrollamos puede sintetizarse en: *crotas, negras blancas, trolas, sucias, coquetas, lindas, feas, señoras, pibas, zarpadas, machonas, femeninas, paraguayas y bravas*.

Vimos cómo las condiciones de vida se hacen presentes en el barrio a partir de una descripción sobre Puente Viejo que incluyó un mapeo de las instituciones, las viviendas y la relación que las mujeres establecen con el espacio. Las características espaciales que presenta el barrio tienen una incidencia directa sobre los cuerpos, y sobre los modos en que las mujeres lo van a configurar en relación a los cuidados, la intimidad, etc. Como describimos, el cuerpo se encuentra expuesto a las inclemencias del clima, al tipo de viviendas y de construcción frágil, y también a un conjunto de prácticas que se desarrollan a partir de estas condiciones de vida, en la que la falta de recursos provoca múltiples incidentes y marcas en los cuerpos. De aquí que el cuerpo evidencia posiciones sociales.

La distinción espacial centro-barrio opera también como un modo en que se articula una relación de oposición entre “las del barrio” y “las del centro”, distinción que tiene una

raigambre espacial pero que simboliza cuerpos con diferentes orígenes sociales, en el que podían referenciarse el cuerpo legítimo y el cuerpo hegemónico.

Desarrollamos las lógicas particulares sobre la gestión de la intimidad, lo público y lo privado, lo que conduce a ciertos usos del cuerpo. Entonces, problematizamos la cuestión de la privacidad/intimidad desde dos aristas: por un lado, sugerimos que existe una forma de comprenderla donde el umbral entre la esfera pública y la esfera privada es más difuso, y presenta características particulares. Podemos afirmar aquí la extensión de lo público al interior doméstico, o a la inversa, el sentimiento de propiedad sobre lo común (lo público, establecido por ellas, es lo privado). Esto implicó repensar al individuo centrado en el cuerpo como unidad mínima, haciendo eco de las disrupciones que introducían algunas prácticas al modo de entender al cuerpo como límite del uno. Esta cuestión se indujo a partir de prácticas que se desarrollan sobre el propio cuerpo y el cuerpo de los otros: el amamantamiento, la higiene, el uso del cuerpo del otro, el uso de la fuerza hacia otro, como modos donde las distancias corporales no respondían, necesariamente, a las codificaciones con que se indican en otros contextos sociales. Consignamos estas reflexiones como una apertura para pensar si el límite del individuo aquí es necesariamente el cuerpo, si hay un modo más flexible de entender dicho límite, o si la individualidad se construye sobre parámetros que se sostienen sobre lo común. En tal caso, son afirmaciones que ameritan desarrollos más profundos y específicos vinculados con el cuerpo.

Por otro lado, reflexionamos sobre una pluralidad de estrategias que se ponían en acción para salvaguardar ciertas prácticas que debían realizarse privadas de la vista de los otros, lo que daba cuenta de cierta intencionalidad de preservar algo de la mirada de los otros. En esta dirección, también ciertas partes del cuerpo que se podían mostrar o que no podían mostrar se indicaban a partir de diferentes referencias: en las distinciones construidas hacia dentro del barrio entre “las pibas” y “las señoras” en función de marcar o no marcar la erotización del cuerpo. En correlación con ello, se delimitaba el uso de la indumentaria, tanto en el tipo de prendas como en el modo de lucirlas. O en la distinción entre quienes eran “las crotas” (por salir del barrio con ropa no adecuada) y “las coquetas” (quienes hacían de su cuerpo una exposición de la ética de cuidado). Pero también, en relación con la distinción “las del barrio” y “las del centro”, en el registro de la distancia con el cuerpo hegemónico emergían el pudor y la no mostración del cuerpo.

El cuerpo legítimo fue analizado y reconstruido a partir de las relaciones locales de poder dadas por distintas posiciones sociales que interpretamos como ser madre, ser paraguaya, ser de “Las Chaques”, ser piba, entre otras. Se trata de posiciones que determinaban modos del cuerpo y que además indicaban posibilidades diferentes de instalar sentidos sobre lo corporal, que se visibilizaban en las distinciones locales que se señalaron como quienes se hacen/parecen y quienes son, es decir, entre el parecer y el ser.

El cuerpo legítimo se configura a partir de múltiples distinciones que establecen los “límites negativos” (estigmas) que podemos resumir en palabras nativas, como: quienes abusan de la fuerza y son machones; quienes se exceden en la marcación de la genitalidad y en la producción de su apariencia y son unas trolas o zarpadas; quienes tienen relaciones sexuales “no responsables” y son “ligeritas”, “trolas” y “calentonas”; quienes no cuidan su apariencia en público y son unas “crotas”; quienes no higienizan del modo adecuado a los hijos, la casa, o la ropa y son unas “sucias”; y quienes poseen marcas etnificadas como el lenguaje y son “unas negras” o “paraguayas”. En otros términos, se debe tomar distancia de un cuerpo descuidado que escenifica distintas faltas morales y normativas.

Estas demarcaciones negativas orientan prácticas en relación con la estética, la salud, la sexualidad, las prácticas corporales, indicando el límite que no se debe traspasar, que se ancla de modo diferente según quién sea la ejecutante. Por citar un caso: no es lo mismo que una de las primeras habitantes del barrio use tacos a que lo hagan las jóvenes cuyas familias son de Paraguay.

Estas distinciones se vinculan también con la incorporación de los principios de visión que interpretamos como cuerpo hegemónico, que pondera lo blanco (identificable también con cierto tipo de migración y la ciudadanía), lo femenino (ejemplificado en los mitos de la pasividad erótica, ser madre y el amor romántico), lo higiénico (ejemplificado en prácticas de cuidado de sí que se ligaban también con la moral y el sentido del cuerpo como soma) y lo saludable (vinculado a las prácticas de prevención, y un control permanente sobre el cuerpo). Los sentidos que las mujeres construyen sobre “las del centro” establecen repertorios sobre lo que se debe hacer con el cuerpo ligado con los principios anteriormente mencionados, que indican pautas a seguir que no siempre son posibles de satisfacerse. En esta dirección, se establece el “límite positivo”, en el sentido de aquello a lo que no se puede, ni necesariamente desea, llegar; por caso, que las habitantes de Puente Viejo

consideren a las mujeres del centro como más femeninas, más blancas, más cuidadas. Sin embargo la imitación se constituye, principalmente, como un fenómeno cuya referencia se localiza en las mismas mujeres del barrio.

La descripción del proceso de construcción del cuerpo en términos de clasificaciones que establecen distinciones, así como también en términos de lo legítimo y lo hegemónico, permitió también abordar las paradojas que podían establecerse entre elementos que podían ser interpretados como reproducción de ciertas posiciones globales del poder, al mismo tiempo que en el ámbito local podían significar la construcción de autonomía o de posiciones privilegiadas.

Del mismo modo, la lectura en términos locales de la construcción del cuerpo pudo desandar ciertas prácticas “contraestigmatizantes” o “deshegemonizantes” al instalar como propias otras lógicas vinculadas, sobre todo, con la estética.

En síntesis, la construcción del cuerpo de las mujeres en el barrio se describe a partir de la relación entre el cuerpo legítimo y el cuerpo hegemónico. Donde el cuerpo legítimo indica las distinciones en un nivel local, como materialización de relaciones de poder desiguales. Asimismo, indicamos cómo este proceso de construcción se transmite generacionalmente y también se cristaliza por medio de mecanismos de segregación social, y de estigmatización. Al mismo tiempo que no hay posiciones fijas, cada quien resiste el sistema de enclausamiento lo que se observa a partir de la construcción del cuerpo legítimo. Sin embargo, por más que se pueda mostrar una configuración fluctuante, y una dispersión que indica las distintas dimensiones que hacen al cuerpo legítimo, esta dispersión configurará un mapa donde unos cuerpos gozarán de mayor aceptación que otros, por poseer propiedades válidas y validadas.

Específicamente, la construcción del cuerpo legítimo se liga a una ética del cuidado del cuerpo, donde aquello que se nombra como el “ser señora” y “ser coqueta” hace referencia a una moral del cuerpo, que responde a una codificación local de lo que implica ser madre y convivir en pareja.

Este principio ético del cuidado de sí mismo funciona como articulador del cuerpo hegemónico y el cuerpo legítimo. Ya que por una parte se funda en la percepción de la

distancia que se debe establecer con lo natural¹¹⁶ como aquello que se abandona, se deja y no se interviene.

Esta distancia, que debe tomarse de lo natural, también explica la elección en el gusto estético e incluso las expectativas que establecen en relación con los médicos y la salud, lo que definimos como “buena atención”, la cual comprende la intervención sobre los cuerpos. Al respecto, recordemos la demanda que las mujeres dirigían al sistema de salud sobre los medicamentos, la realización de inspecciones y de estudios, así como también las diferentes expectativas que se ponían en juego sobre el dolor entre la visión de los médicos y las mujeres del barrio. La intervención sobre el cuerpo en distancia de lo natural explica, entonces, los sentidos y las prácticas vinculadas con la salud.

Por otra parte, podemos decir que la ética del cuidado de sí se funda en las distintas prescripciones que ejerce el cuerpo hegemónico en relación con el discurso médico, el ordenamiento androcéntrico de los géneros y la construcción de la racialidad, que establecen distintas prácticas de cuidado como la higiene.

En esta dirección, lo “natural” puede entenderse, a su vez, como lo incorporado de la visión (prejuicios, estigmas) que pueden tener otros sectores sobre los sectores populares que ellas construyen a partir de su vinculación “con las del centro”. Es decir, el cuerpo hegemónico se efectiviza en términos empíricos a partir de la relación entre “las del centro” y “las del barrio” o en otros pares antitéticos.

Pero también este principio del cuidado de sí, fundado en la intervención del cuerpo, posibilita construir estrategias frente al cuerpo hegemónico, ya sea porque se incorporan dichos sentidos, generando un efecto de empoderamiento (en el ámbito local) por cercanía con “las del centro” (como la elección de tinturas y prendas en función de “ser más blanca”). O porque se toma distancia de aquel por medio de otras referencias, lo que fortalece cierta autonomía; por ejemplo, el principio estético de lo complejo versus lo sencillo indica la selección de la indumentaria (texturas, detalles y colores de la ropa, y

¹¹⁶ Por natural las mujeres comprenden aquello que está dado sin mediación de la “acción del hombre” o que es habitual y, por ende, naturalizado, lo que se aplica al cuerpo. Un cuerpo “al natural” o que “es natural” es pensado como aquel que no está intervenido en el sentido de que hubo un esfuerzo, trabajo, inversión sobre éste. “Estar natural” implica no reaccionar de modo exagerado frente a algo que es no es habitual, por ende es “ser canchera”, es decir, no verse traicionada por las emociones porque se está a la altura de las circunstancias. Ambos sentidos son trabajados por Bourdieu, y han sido retomados en el Capítulo 6 (con el “hacerse la linda”).

también accesorios), del maquillaje, del cabello, la piel que denota trabajo y esfuerzo, en distancia de “la moda crota del centro”.

Consideramos que la configuración del cuerpo de las mujeres del barrio debe describirse a través de múltiples reglas estructurantes, como la consideración sobre lo público y lo privado y la intimidad, el uso de la fuerza, las creencias religiosas, y de dispositivos como el fútbol y la moda que también lo conforman.

En resumen, el cuerpo legítimo produce y reproduce jerarquías locales, señalando ordenamientos que son efectivos en el barrio, y que pueden entenderse a partir de las dinámicas que se describen en el ámbito local pero que tienen múltiples referencias que se señalaron con el cuerpo hegemónico.

Por último, considero que el presente trabajo es una propuesta para entender distintos procesos sociales, centrada en el cuerpo como objeto de estudio. Parte de esta búsqueda ha implicado repensar supuestos sociológicos y, por ende, sembrar inquietudes y dudas que pueden retomarse en futuros trabajos.

BIBLIOGRAFÍA

Alabarces, P. (2012) “Trasculturas populares. El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales latinoamericanas”. En *Cultura y Representaciones Sociales*, año 7, n° 13, Pp 7- 39. Disponible en: <http://www.culturayrs.org.mx/> fecha de consulta 03/01/2015

----- (2006) “Fútbol, violencia y política en la Argentina: ética, estética y retórica del *aguante*” En revista *Esporte e Sociedade* N°2 marz-jun. Pp. 21-33. Disponible en <http://hedatuz.euskomedia.org/5154/1/01021033.pdf> fecha de consulta 26/01/2015 fecha de consulta 24/07/2014.

Alabarces, P., y Añón, V. “¿Popular(es) o subalterno(s)? De la retórica a la preguntapor el poder”, en Pablo Alabarces y María G. Rodríguez, comp., *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*, Paidós. Buenos Aires.

Aliano, N. (2010) “Culturas populares: Orientaciones y perspectivas a partir del análisis de un campo de estudios”. En revista *Sociohistórica* N° 27 Pp 185- 209. Disponible en <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/13763>, fecha de consulta 26/01/2015.

Andrieu, B. (2007) “Contra la desencarnación técnica: un cuerpo híbrido?”. En Andrieu, Haber y otros *Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Aréchaga, A. J. (2013) “Yo soy muy barrial. Usos y concepciones del cuerpo en relación a la belleza de mujeres de sectores populares”. *Actas de las X Jornadas de Sociología*. Universidad Nacional de Buenos Aires Vía de publicación online http://sociologia.studiobam.com.ar/?post_type=ponencias&p=1052

----- (2011a) “El cuerpo hegemónico. Un análisis sobre los cuerpos presentes en la revista ‘VIVA’ 2010- 2011” *Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social*. Universidad Nacional de Buenos Aires. Vía de publicación: online ISBN 978-987-1785-29-2

----- (2011b) “El cuerpo y el espacio social. La ciudad, el barrio y la vivienda”. *Actas del 9º congreso argentino y 4º latinoamericano de educación física y ciencias*. Universidad Nacional de La Plata La Plata, 13 al 17 de junio de 2011.

Aréchaga, A. J. y Crego, L. (2013) “Sur 19. Reflexiones sobre el hacer de la investigación”. *Actas de las X Jornadas de Sociología*. Universidad Nacional de Buenos Aires. Vía de publicación online.

Auyero, J. (2006) “Introducción. Claves para pensar la marginación”. En Wacquant *Parias Urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Manantial. Buenos Aires.

Auyero, J. y Swistun, D. (2008) *Estudio del sufrimiento ambiental*. Paidós. Buenos Aires.

Barcala, A. y Stolkiner, A. (2009). **Estrategias de Cuidados de la salud en hogares con necesidades básicas insatisfechas: estudio de caso**. *En libro: Jornadas Gino Germani*. IIFCS, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, Argentina. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/argentina/germani/barcala.rtf> fecha de consulta 13/06/2014

Blázquez, G. (2011) “Hacer belleza. Género, raza y clase en la noche de la ciudad de Córdoba” en revista *Astrolabio* n° 6. Pp. 127- 157. Versión online <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/viewFile/325/323> fecha de consulta 23/01/2015

----- (2008) “Negros de alma. Raza y procesos de subjetivación juveniles en torno a los Bailes de Cuarteto (Córdoba, Argentina)” en *Estudios en Antropología Social* Vol 1, (N. °1). Pp. 7-34 Disponible online <http://cas.ides.org.ar/files/2012/09/EAS-2008-Vol-1-1.pdf> fecha de consulta 23/01/2015.

Boivin M., Rosato A. y Arrivas V. (1999) *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Eudeba. Buenos Aires.

Boltanski, Luc (1975) *Los usos sociales del cuerpo*. Periferia. Buenos Aires.

Bourdieu, P. (2007a) *El sentido práctico*. Taurus. Madrid.

----- (2007b) *Campo del poder y reproducción social: elementos para un análisis de la dinámica de las clases*. Ferreyra Editor. Córdoba.

----- (2004) *El baile de los solteros* Anagrama. Barcelona.

----- (2000) *La dominación masculina*. Anagrama. Barcelona.

----- (1999) *Meditaciones Pascalinas*. Anagrama. Barcelona.

----- (1991) *La Distinción. Críticas y bases sociales del gusto*. Taurus. Madrid.

----- (1986) *Materiales de sociología crítica (Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo)*. La piqueta. Madrid.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005) *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI editores. Buenos Aires. Disponible online http://www.bsolot.info/wp-content/uploads/2011/02/Bourdieu_Pierre_y_Wacquant_Loic-Una_invitacion_a_la_sociologia_reflexiva.pdf

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1997) *Respuestas por una antropología reflexiva* México D.F., Grijalbo.

Briones, Cl. (2002) “Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina”. *Revista RUNA* XXII Pp 61-88

Buttler, Judith (2010) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós. Barcelona.

Cecconi, S. y Uresti, M. (2007) “Territorios subalternos: una aproximación a los sectores populares urbanos” en Margulis, Urresti, Lewin y otros (coord.) *Familia, hábitat y sexualidad en Buenos Aires*. Biblos. Buenos Aires.

Citro, S. (2010a) “La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar”. En Citro (coord.) *Cuerpos plurales, antropología de y desde los cuerpos*. Biblos. Buenos Aires.

----- (2010b) *El cuerpo en la danza desde la antropología. Prácticas, representaciones y experiencias durante la formación en danza clásica, danza contemporánea y expresión corporal*. Tesis doctoral. UNLP. La Plata. Versión online http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/27179/Documento_completo.pdf?sequence=3.

----- (2006) “Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la Etnografía”. En: Matoso, Elina (comp.) *El cuerpo in-cierto. Corporeidad, arte y sociedad*. Universidad de Buenos Aires - Letra Viva. Buenos Aires.

----- (2004) “La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico”. Ponencia en VII Congreso Argentino de Antropología Social, Córdoba.

----- (1999) “La diversidad del cuerpo social: determinaciones, hegemonías y contrahegemonías”. En: Matoso, Elina (comp.) *Diferentes enfoques del cuerpo en el arte*. Serie Ficha de Cátedra, Teoría General del Movimiento, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Conrad, V. (2000) “La configuración posmoderna del cuerpo humano” en revista *Movimiento*, año VIII, N° 13. Versión online seer.ufrgs.br/Movimento/article/download/11789/6987

Costa, F. y Ferrer, C. (2001) “Biotecnología, cuerpo y destino. Carne picada” en revista *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*. N° 4. Versión online www.revista-artefacto.com.ar.

Cortés, B. (1997) “Experiencia de enfermedad y narración: el malentendido de la cura”. Revista Nueva Antropología, agosto, año/vol. XVI (N° 53-52) . México DF

Cravino, C. (2009) “Teorías del barrio” en *Vivir en la villa, relatos, trayectorias y estrategias habitacionales*. Universidad nacional de general sarmiento. Buenos aires.

Crisorio, R. (2011) “Homero y Platón: Dos paradigmas de la educación corporal”. Educación Física y Ciencia, 13, 77-98. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5228/pr.5228.pdf

----- (2010). Homero y Platón: Dos paradigmas de la Educación Corporal (tesis doctoral), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP. Inédito.

Crossley, N.. (1995). Merleau-Ponty, the Elusive Body and carnal Sociology. En: *Body & Society*, Vol.1, Nro.1. SAGE Publications. Londres.

Csordas, T. (2010) “Modos somáticos de atención”. En Citro (coord.) *Cuerpos plurales, antropología de y desde los cuerpos*. Biblos. Buenos Aires

----- (1990) Embodiment as a paradigm for Anthropology. *Ethos* 18:5-47, N°1.

Del Mármol y Sáenz (2011) “¿De qué hablamos cuando hablamos de cuerpo desde las ciencias sociales?” Revista QUESTION Vol 1, (N° 30). La Plata.

Duarte, L.F.D. (2004) “Las tres configuraciones de la perturbación en Occidente y los nervios de las clases populares”. En *Apuntes de investigación del CECyP*, Vol. VIII, N° 9. Buenos Aires.

Elias, N. (1993a) *El proceso civilizatorio. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de cultura económica. Buenos Aires. Versión online.

----- (1993b) “Ensayo teórico sobre la relación entre establecidos y marginados”. Versión online <http://sociologiageneral.socials.uba.ar/files/2013/06/Norbert-El%3%ADas-Winston-Parva.-Ensayo-te%3%B3rico-sobre-las-relaciones-entre-establecidos-y-marginados.1.pdf>

----- (1990) *La sociedad de los individuos*. Península. Barcelona.

Elizalde, S (2011) Introducción. En Elizalde (Coord.) *Jóvenes en cuestión. Configuraciones de género y sexualidad*. Biblos. Buenos Aires.

----- (2009) Políticas del deseo y chicas con voz propia. Experiencias juveniles en torno al género y la sexualidad. En Revista La Ventana N° 30. Pp 121-147. Disponible en

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1405-94362009000200006&script=sci_arttext

fecha de consulta 27/01/2014

Fabbri, L. (2013) *Apuntes sobre feminismo y construcción de poder popular*. Puño y Letra Editorialismo de Base, Rosario, Argentina. Versión online.

Fernández, Ana M. (2001) *La mujer de la Ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Paidós. Buenos Aires.

Ferrer, C. (2004) “La curva pornográfica. El sufrimiento sin sentido y la tecnología” En revista *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*. N° 5 Versión online www.revista-artefacto.com.ar.

Figari, C., Scribano, A. (2009) *Cuerpos subjetividades y conflictos. Hacia una sociología del cuerpo y las emociones desde América Latina*. Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad. Buenos Aires.

Fonseca, C (2005). “La clase social y su recusación etnográfica”. En revista *Etnografías Contemporáneas*. Pp 93-117. Universidad Nacional de San Martín. Escuela de Humanidades, Buenos Aires

Foucault, M. (2008) *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Siglo XXI Argentina. Buenos Aires.

----- (2006) *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI editores. Buenos Aires.

----- (2005) *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa. Barcelona.

----- (1996a) *La vida de los Hombres Infames*. Altamira. La Plata

----- (1996b) *Genealogía del Racismo*. Altamira. La Plata.

----- (1996c) *Hermenéutica del sujeto*. Altamira. Buenos Aires.

----- (1995b) *Tecnologías del yo*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona.

----- (1995a) Nietzsche, Freud, Marx, ponencia presentada en el VII coloquio filosófico internacional de Royamount dedicado a Nietzsche, Paris, julio de 1964. Nietzsche, Freud, Marx, Buenos Aires, 1995. Versión online <http://asc2.files.wordpress.com/2007/11/nietzsche-freud-marx.pdf>

----- (1992) *La microfísica del poder*. La Piqueta. Madrid.

----- (1985). *Saber y Verdad, Madrid*: Ediciones La Piqueta. Madrid.

Gambarotta, E. (en prensa) “La sociogénesis del modo de corporalidad moderno. El problema del objeto en las investigaciones sobre cuerpo, a partir de la teoría crítica reflexiva”. Revista Brasileira DE CIÊNCIAS DO ESPORTE. Colegio Brasileiro de Ciências do Esporte (CBCE), Brasil

----- (2012) “El modo de corporalidad y su (des)politización: Una propuesta conceptual a partir de Elias y la Escuela de Frankfurt”. Ponencia presentada en Jornadas de Sociología de La Plata, 5 al 7 de diciembre de 2012. En Memoria Académica. Disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1963/ev.1963.pdf fecha de consulta 27/01/2015

García Canclini, N. (2004) ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular? Diálogos en la acción, primera etapa, 2004. Versión online http://www.perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/garcia_canclini_de_que_estamos_hablando_cuando_hablamos_de_lo_popular.pdf

----- (1990) “Introducción. La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu”. En Bourdieu Sociología y Cultura. Grijalbo. México.

García Selgas, F. (1994) “El cuerpo como base del sentido de la acción” En revista REIS n° 68. Pp 41-83.

Garriga Zucal, J. (2012) “Aplicar Mafia. La violencia como dimensión de un estilo popular” en *AVATARES de la comunicación y la cultura*, N° 3. ISSN 1853-5925. Mayo 2012.

----- (2008) “Ni ‘chetos’ ni ‘negros’: roqueros”, en Revista Transcultural de Música, n° 12, Madrid, 2008. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=82201204>

----- (2005) “Soy macho porque me la aguanto. Etnografías de las prácticas violentas y la conformación de identidades de género masculino”. En Alabarces (coord.) Hinchadas. Prometeo. Buenos Aires.

Garriga Zucal, J. y Salerno, D. (2008): “Estadios, hinchas y rockeros: variaciones sobre el aguante”, en Alabarces, Pablo y María G. Rodríguez (comps.): Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular, Buenos Aires: Paidós.

Geertz, C. (1991). *La interpretación de las culturas*. Gedisa. México.

Goffman, E. (1971) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu editores. Buenos Aires.

-----.. (2008) La identidad social deteriorada. Amorrortu editores. Buenos Aires

Grignon, C. y Passeron, J-C. (1991) *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Grimson, A. (2009) “Articulaciones cambiantes de clase y etnicidad: una villa miseria de Buenos Aires” en Grimson, Ferraudi, Segura (coord.) *La vida política en los barrios populares de Buenos aires*. Prometeo. Buenos Aires.

----- (2000) *Interculturalidad y comunicación*. Norma. Buenos Aires

Grosso, J. (2005) “Cuerpo y modernidades europeas. Una lectura desde los márgenes”. En Revista Boletín de Antropología, Vol. 19 N° 36, Departamento de Antropología, Medellín, Pp. 232-254.

Gruner, E. (2005) “Foucault: una política de la interpretación” En Revista Topos. N°3 Disponible en Internet: <http://www.toposytropos.com.ar/N3/pdf/gruner.pdf>

Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo Veintiuno editores. Buenos Aires.

----- (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós. Buenos Aires.

Guerra Manzo, E. (2013) “La sociología figuracionista de Norbert Elias: Críticas y contracríticas” En revista Reencuentro, núm. 66, abril, 2013, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México. Distrito Federal. Pp. 80-90. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/340/34027019009.pdf>

Gutiérrez, A. (2007) *Pobre', como siempre: Estrategias de reproducción social en la pobreza*. Ferreyra Editor. Córdoba.

Hall, S. (1984) “Notas provisionales sobre la deconstrucción de lo popular” en Samuel, Ralph (ed.). *Historia popular y teoría socialista*. Crítica. Barcelona.

Hammersley M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía: Métodos de investigación*. Paidós. Barcelona.

Hausberger, M., Pereyra, A. y Sacci, M. (2007). “Percepción del proceso salud-enfermedad-atención y aspectos que influyen en la baja utilización del Sistema de Salud, en familias pobres de la ciudad de Salta”. En revista Salud Colectiva vol.3, n°.3, 2007. Pp. 271-283 .Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-82652007000300005&lng=es&nrm=iso fecha de consulta 12 /junio/2013

Jackson, M. (2010) “Conocimiento del cuerpo”. En Citro (coord.) *Cuerpos plurales, antropología de y desde los cuerpos*. Biblos. Buenos Aires.

Jones, D. E. (2010a) Sexualidades adolescentes: amor, placer y control en la Argentina contemporánea. Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad - CICCUS; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO. Buenos Aires.

----- (2010b) “Diálogo entre padres y adolescentes sobre sexualidad: discursos morales y médicos en la reproducción de las desigualdades de género”. Interface - Comunic., Saude, Educ., V.14, (N.32), Pp.171-82, Disponible en <http://www.scielo.org/pdf/icse/v14n32/14.pdf>

----- (2009) “Putas y puteríos: chismes y control social de la sexualidad entre adolescentes” Ponencia Congreso; VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR (RAM); 2009.

Kessler, Gabriel (2009) *El sentimiento de inseguridad. Sociología del temor al delito*, Siglo XXI Editores. Buenos Aires.

Lahire, B. (2004) El hombre plural. Los resortes de la acción. Bellaterra. Barcelona

Lavigne, L. (2011) “Las sexualidades juveniles en la educación sexual integral” En Elizalde (Coord.) *Jóvenes en cuestión. Configuraciones de género y sexualidad*. Biblos. Buenos Aires.

Le Breton, D. (2002) *La sociología del cuerpo*. Nueva Visión. Buenos Aires.

----- (1990) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Leavitt, J.. (1996) Meaning and feeling en the Anthropology of emotions. *American Ethnologist*, Vol. 23:3. Pp. 514-539 Disponible online http://www.faculty.umb.edu/gary_zabel/Courses/Spinoza/Texts/Meaning%20and%20Feeling%20in%20the%20Anthropology%20of%20Emotions.pdf fecha 27/01/2015.

Lindón, A. (2000) “Del campo de la vida cotidiana y su espacio-temporalidad. Una presentación”. En Lindón (Coord.) *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*. Antrophos editorial. UNAM México.

Lipovetzky, G. (2008) *La era del vacío*. Anagrama. Barcelona.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Julio-Diciembre, 73-101. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>.

Maffía, Diana (2009) “Cuerpos, fronteras, muros y patrullas”. Revista Científica de UCES. vol.13, n.2. Disponible online http://dspace.uces.edu.ar:8180/dspace/bitstream/123456789/735/1/Cuerpos_fronteras_muros_y_patrullas.pdf

Marcus, J. (2006). "Ser madre en los sectores populares: una aproximación al sentido que las mujeres le otorgan a la maternidad". En REVISTA ARGENTINA DE SOCIOLOGÍA AÑO 4 N° 7. Pp. 99-118

Margulis, M. (2007) "Carmen va al trabajo: los códigos culturales en un barrio popular" en Margulis, Urresti, Lewin y otros *Familia, hábitat y sexualidad en Buenos Aires*. Biblos. Buenos Aires.

----- (1999) "La racialización de las relaciones de clase. En Margulis; Urresti (coord.) *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Bibliós. Buenos Aires.

Marradi, A, Archenti, N y Piovani J. (2007). *Metodología de las ciencias sociales*. Emecé. Buenos Aires.

Mauss, Marcel (1979) "Sexta parte: Las técnicas del cuerpo". En: *Sociología y Antropología*. Tecnos. Madrid.

Mendes Diz, A. y Kornblit, A. (2000) *La salud y la enfermedad. Aspectos biológicos y sociales*. Aique. Buenos Aires.

Menéndez, E. (2010) *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Prohistoria Ediciones. Rosario.

----- (2009) "Los conjuntos sociales como eje la atención de los padecimientos" en *De sujetos, saberes y estructuras. Introducción al enfoque relacional en el estudio de la salud colectiva*. Buenos Aires Editorial Lugar.

----- (1998) "Estilos de vida, riesgo y construcción social. Conceptos similares y significados diferentes" En revista *Estudios Sociológicos*. Centro de Estudios Sociológicos de *El Colegio de México*. Ciudad de México N°. 46, Vol. 16, ene.-abr. Pp. 37-67.

----- (1994) "La enfermedad y la curación ¿Qué es la medicina tradicional?" En revista *Alteridades*, N° 4 (sin mes). Pp. 71-83. Disponible online: <http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt7-8-menendez.pdf>

----- (1984) "Estructura y relaciones de clase y la función de los modelos médicos". Apuntes para una antropología médica crítica. Revista Nueva Antropología. Año VI, N° 23. México.

Merklen, D. (2005) *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina, 1883-2003)*. Gorla. Buenos Aires.

----- (1997) “Un pobre es un pobre. La sociabilidad en el barrio, entre las condiciones y las prácticas” *Revista Sociedad* Nro. 11. Buenos Aires, pp. 21-64. Versión online <http://www.margen.org/social/merklen.html>

Merleau-Ponty, M. (1993) *Fenomenología de la percepción*. Planeta. Buenos Aires.

Míguez, Daniel (2002) “Inscripta en la piel y en el alma: cuerpo e identidad en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes” en *Religião e Sociedade*, Vol 22, Nº1, Pp. 21-56.

Míguez, D. y Semán, P. (2006) *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Biblos. Buenos Aires.

Mora, A. S. (2010a) “Entre las zapatillas de punta y los pies descalzos. Incorporación, experiencia corporizada y agencia en el aprendizaje de danza clásica y contemporánea”. En Citro (coord.) *Cuerpos plurales, antropología de y desde los cuerpos*. Biblos. Buenos Aires.

----- (2010b) *El cuerpo en la danza desde la antropología. Prácticas, representaciones y experiencias durante la formación en danza clásica, danza contemporánea y expresión corporal*. Tesis doctoral. UNLP. La Plata. Versión online http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/27179/Documento_completo.pdf?sequence=3.

----- (2008) Propuestas desde la Antropología para el abordaje de las dimensiones socio-culturales del cuerpo: un aporte al debate Educación Física / Educación Corporal. En revista *Educación Física y Ciencia*, Vol. 10, Pp. 59-73. Disponible online <http://www.efyc.fahce.unlp.edu.ar/article/view/EFyCv10a05/2688> fecha de consulta 27/01/2015.

Mouffe, C. (1980), "Hegemonía e ideología en Gramsci", revista *En Teoría* nº5, Madrid, 1980.

Moulin, A. (2006) “El cuerpo frente a la medicina” en Corbin, Courtine y Vigarrelo (dir.) *Historia del cuerpo. El siglo XX*. Taurus historia. España.

Ortale, S. (2002) Prácticas y representaciones sociales sobre desnutrición infantil primaria en el Gran La Plata. Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata

Ortner, S. (2005). “Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna”. *Etnografías Contemporáneas* (1). Universidad Nacional de San Martín. Escuela de Humanidades. Buenos Aires. Pp. 25-53.

Pedraza Gomez, Z. (2004) El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social. En revista Iberoamericana, IV, 15 (2004), 7-19 Disponible online <http://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/viewFile/1027/707> fecha de consulta 12/12/2015

Pérez Henao, Horacio (2004) “El cuerpo es el mensaje. O del cuerpo en las funciones básicas de los mass medias” En Palabra – Clave. Diciembre nº 11 Universidad de la Sabana Bogotá. Disponible online <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=21514703>

Piovani J. (2007) “Otras formas de análisis”. En Archenti, Marradi y Piovani, *Metodología de las ciencias sociales*. Emecé. Buenos Aires.

Quijano, A. (2000) “Colonialidad del poder y clasificación social” en Wallerstein (cord.) *Journal of World Systems research* Vol. VI, N° 2, Verano.

----- (1992) “Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas” Publicado en “JCM y EUROPA: LA OTRA CARA DEL DESCUBRIMIENTO”. AMAUTA 1992. Perú.

Ramfis Ayús, R. y Solana, E. (2008) “El cuerpo y las ciencias sociales” en Revista Pueblos y Fronteras digital N° 4 Disponible online http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a07n4/pdfs/n4_art02.pdf fecha de consulta 12/12/2014

Rodó, A. (1987) “El cuerpo ausente”. Revista Propositiones 13, Vol 13 año 7. Ediciones SUR. Santiago de Chile.

Ruiz Olabuénaga, J. (1999). *Metodología de la investigación cualitativa*. Universidad de Deusto. Bilbao.

Salazar Cruz, C. (1999). *Espacio y vida cotidiana en la ciudad de México*. El colegio de México. México.

Santos, M. (1996) “Metamorfosis del espacio habitado”. Oikos-tau. Barcelona.

Sautu, R. y Wainerman (2001) *La trastienda de la investigación*. Lumiere. Buenos Aires

Scheper-Hughes, N. y Lock, M. (1987) “*The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*”. *Medical Anthropology Quarterly* N° 1. Traducción de Miranda, Gonzales Martín.

Schuster, F. (1995) “Exposición, hermenéutica y ciencias sociales”. En A.A.V.V., *El oficio del investigador*. Buenos Aires. Inst. de investí. en Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras UBA/ Rosario. Homo Sapiens Ediciones.

Scribano, A. (2013) Teoría social, cuerpo y emociones. Estudios sociológicos editora. Ebook.

----- (2007) “*La Sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones*” en Scribano (Comp.) Mapeando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones. CEA-UNC – Jorge Sarmiento Editor. Marzo 2007 Pp. 118-142. ISBN 987-572-067-4. Córdoba.

Semán, P. (2009) “Culturas populares, lo imprescindible de la desfamiliarización” en Maguaré, n°23, 2009. Pp 181-205.

----- (2006) Bajo continuo: exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva. Gorla. Buenos Aires.

Semán y Vila (Comp.) (2011) Cumbia Nación, etnia y género en latinoamerica. Editorial Gorla. La Plata.

Semán, P. y Vila P. (2008) “La música y los jóvenes de los sectores populares: más allá de las ‘tribus’”. Revista Trascultural de Música, Julio n° 012, Barcelona.

Segato, R. (2011) “Racismo, discriminación y acciones afirmativas”. Herramientas conceptuales. Observatório da Jurisdição Constitucional. Año 5. 2011/2012.

----- (2010) “Los causas profundos de la raza latinoamericana, una relectura del mestizaje” en Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales (Año II no. 3 ene-jun 2010). CLACSO. Disponible online <http://biblioteca.clacso.org.ar/clacso/se/20120301125018/CyE3.pdf> fecha de consulta 23/07/2013

----- (2007) *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo. Buenos Aires.

----- (2003) Las estructuras elementales de la violencia. Universidad Nacional de Quilmes. Quilmes

----- (1997) “Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global”. En Serie ANTROPOLOGICA Trabajo presentado en el Simposio Central del VIII Congreso de Antropología en Bogota, Universidad Nacional de Colombia, noviembre de 1997.

Segura, R. (2011) “La trama relacional de la periferia de la ciudad de La Plata. La figuración “establecidos-outsiders” revisitada”. En revista Publicar Antropología y Ciencias Sociales Año IX N° X, Pp. 85.

----- (2010) Representar. Habitar. Transitar. Una antropología de la experiencia urbana en la ciudad. Tesis doctoral. Universidad Nacional de General Sarmiento.

----- (2009) “‘Si vas a venir a la villa, loco, entrá de otra forma’. Distancias sociales, límites espaciales y efectos de lugar en un barrio segregado del gran Buenos Aires”. En Grimson, Ferraudi y Segura (comps.) *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires*. Prometeo. Buenos Aires.

Sennett, R. (1997) *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza. Buenos Aires.

Silba, M. (2011a) “La cumbia en Argentina. Origen social, públicos populares y difusión masiva”. En Semán y Vila (Comp) *Cumbia Nación, etnia y género en Latinoamérica*. Editorial Gorla. La Plata.

----- (2011b) “‘Te tomás un trago de más y te creés Rambo’: prácticas, representaciones y sentido común sobre varones jóvenes” En Elizalde (Coord.) *Jóvenes en cuestión. Configuraciones de género y sexualidad*. Biblos. Buenos Aires.

----- (2011c) “Identidades subalternas: edad, clase género y consumo culturales” En Revista Última Década N°35, CIDPA VALPARAÍSO, Pp. 145-168

Silba, M. y Spataro, C. (2008) “Cumbia Nena. Letras, relatos y baile según las bailanteras”. En Alabarces y Graciela Rodríguez (Comp.) *Resistencias y Mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Paidós. Buenos Aires.

Simmel, J. (1934) *Cultura femenina y otros ensayos*. Revista de Occidente. Madrid.

Simone de Beauvoir ([1949] 1998) *El segundo sexo*. Cátedra. Madrid

Sirimarco Mariana (2010) “Desfiles, marchas, venias y saludos. El cuerpo como sujeto de conocimiento en la formación policial”. En Citro (coord.) *Cuerpos plurales, antropología de y desde los cuerpos*. Biblos. Buenos Aires

Soich Darío (2010) “Guaridas, bombas caseras, autolesiones y engaños diversos. Antidisciplina obrera y resistencia corporal en una industria automotriz trasnacional”. En Citro (coord.) *Cuerpos plurales, antropología de y desde los cuerpos*. Biblos. Buenos Aires.

Southwell Myriam (2012) “Análisis político del discurso: posiciones y significaciones para la política educativa” en Tello C. (Comp.) *Política y epistemología de la investigación educativa*. Merado de Letras. San Pablo.

Spataro, C. (2011) “Conversaciones con una fan: modelos de feminidad y masculinidad en la música de Ricardo Arjona” En Elizalde (Coord.) Jóvenes en cuestión. Configuraciones de género y sexualidad. Biblos. Buenos Aires.

----- (2012) ““Señora de las cuatro décadas’: un estudio sobre el vínculo entre música, mujeres y edad”. Revista E-compós, Brasília, Vol..15, N°.2, Pp. 1-16.

Svampa (2006) *La sociedad excluyente*. Taurus. Buenos Aires.

Taylor, S y Bogdan, R. (2008) Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados. Paidós. Barcelona.

Turner, Bryan (1984) *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. Fondo de Cultura Económica. México.

Vigarello, G. (2009) *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días*. Buenos Aires: Nueva Visión.

----- (1991) Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media. Alianza Editorial. Madrid.

Wacquant, L. (2006) *Parias Urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Manantial. Buenos Aires.

----- (2007) *Los condenados de la ciudad Guetos, periferia y Estado Siglo XXI* Editores. Buenos Aires.

Walsh, Catherine (2010) “Raza, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes” en Revista Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales Año 2 N° 3 CLACSO. Disponible online <http://biblioteca.clacso.org.ar/clacso/se/20120301125018/CyE3.pdf>

Williams, R. (1997) *Marxismo y literatura*. Península. Barcelona.

Zapata, Horacio (2010) “Pensar el bicentenario argentino desde y con los pueblos indígenas: descolonizando memorias, identidades y narrativas”. Revista Mosaico, v.3, n.2, jul./dez. 2010. Pp .209-220, Disponible online <http://seer.ucg.br/index.php/mosaico/article/viewFile/1856/1156>

Zicavo, Eugenia (2013) “El procesamiento cultural del cuerpo en mujeres jóvenes de los sectores medios de la ciudad de Buenos Aires”. En revista *ULTIMA DÉCADA* N°39, Proyecto Juventudes, Pp. 41-62.

----- (2007) "Embarazo adolescente en Villa 3" En Margulis, Urresti, Lewin y otros *Familia, hábitat y sexualidad en Buenos Aires: investigaciones desde la dimensión cultural*. Biblos. Buenos Aires.