

**LOS/AS JÓVENES DE FAMILIAS TAREFERAS DE LOS BARRIOS PERIURBANOS.  
ASPECTOS TEÓRICOS PARA  
LA COMPRENSIÓN DE SUBJETIVIDADES EN TRANSFORMACIÓN.**

**I. Introducción**

El presente trabajo final se propone avanzar hacia la construcción de una perspectiva teórica que permita comprender las subjetividades en transformación. Para el mismo se retoman distintos aportes provenientes de la fenomenología, la antropología y la sociología.

El estudio se enmarca en una investigación que indaga acerca del impacto de la urbanización de la oferta de mano de obra rural sobre la subjetividad y las prácticas de los/as jóvenes de familias asalariadas cuya ocupación principal es la cosecha de yerba mate – tarefa –, y que residen en las áreas periurbanas de la provincia de Misiones.

El trabajo de organizará en dos apartados. En el primer apartado en primer lugar partiremos de la noción de subjetividad de Sherry Ortner (2005), quien la describe como una categoría existencial y procesual que abarca a un conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, etc. que animan a los sujetos actuantes. En segundo lugar, profundizaremos en el estudio de la subjetividad a partir del análisis de tres dimensiones analíticas: a) el cuerpo como condición existencial del hombre; b) la percepción: *habitus*, las maneras de ser y hacer; y c) la emocionalidad. El paradigma del *embodiment* de Thomas Csordas nos permitirá articular tales dimensiones. Y en el segundo apartado a, reflexionaremos sobre el caso de los/as jóvenes de familias tareferas que residen áreas periurbanas<sup>1</sup> a partir de los aportes teóricos.

---

<sup>1</sup> Cabe mencionar que el presente trabajo se sitúa al inicio de la investigación en curso, por lo que las reflexiones del caso empírico son preliminares al primer trabajo de campo que se proyecta realizar en el presente año. Es por ello que no las consideramos como un análisis empírico, sino como una primera presentación del caso de estudio.

## **II. La subjetividad como categoría existencial.**

Hablar de subjetividad nos conduce a un campo existencial de la experiencia humana. Según Ortner la subjetividad está constituida por el “conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, etc. que animan a los sujetos actuantes” (cita Ortner: 25, 2005) y por las formaciones culturales y sociales que modelan, organizan y generan determinadas estructuras de sentimiento. La autora plantea que las subjetividades son complejas cultural y emocionalmente debido a que existe una continua reflexividad entre el yo y el mundo. De esta manera, se destaca la existencia de una conciencia<sup>2</sup> cultural multifacética y reflexiva de actores que están inmersos en el mundo social. Su complejidad y reflexividad constituyen el fundamento para cuestionar y criticar el mundo en el cual nos encontramos.

Hasta aquí podríamos dividir dos dimensiones analíticas de la subjetividad: a) los modos de percepción y pensamiento, y b) la emocionalidad. Ambas modelan u organizan las formas en que los sujetos están-en-el-mundo. Estos modos tienen una forma cultural determinada – o como diría Bourdieu están condicionados por *habitus* que inclinan a los actores a actuar, pensar y sentir de una manera coherente con los límites de las estructuras del mundo externo – y la manera de habitar esa forma es reflexiva.

A estas dos dimensiones proponemos agregarle una tercera abocada a la noción de c) cuerpo, la cual otorga un carácter material a la existencia subjetiva, a la vez que supera posibles dualidades entre las dimensiones mencionadas.

Partimos de entender que el estar-en-el-mundo del hombre es primeramente corporal. El mundo es percibido – primera dimensión de la subjetividad mencionada – a través del cuerpo, un cuerpo que es un movimiento hacia el mundo (Merleau Ponty, 1994)<sup>3</sup>. En este sentido, concebimos al cuerpo desde una doble perspectiva: c.1) como el agente de la experiencia sensible constitutiva del ser-en-el-mundo; y c.2) como material biológico sobre el que opera lo social y cultural.

Creemos que el paradigma del *embodiment* de Thomas Csordas permite articular las tres dimensiones de la subjetividad mencionadas – cuerpo, percepción y emocionalidad. Así, abordaremos

---

<sup>2</sup> Con la noción de “conciencia cultural” la autora hace referencia a la sensibilidad colectiva de un conjunto de actores socialmente interrelacionados.

<sup>3</sup> Según Merleau Ponty mi cuerpo es un movimiento hacia el mundo, y el mundo resulta el punto de apoyo de mi cuerpo. El mundo en donde me sitúo es físico y social. Así, en primer lugar me encuentro arrojado hacia el mundo, el cual es el campo permanente o dimensión de la existencia. Ver Merleau Ponty, M. (1994) “El otro y el mundo humano” en *Fenomenología de la percepción*, España, Ed. Planeta-Agostini.

a las mismas a partir de un principio metodológico definido por la experiencia perceptual y por los modos de presencia y compromiso en el mundo<sup>4</sup>.

## II.1 El cuerpo como punto de partida.

*“El fenómeno central, el que a la vez funda mi subjetividad y mi trascendencia hacia el otro, consiste en que yo estoy dado a mí mismo. Estoy dado, eso es, esta situación nunca me es disimulada, nunca está a mi alrededor como una necesidad extraña, y nunca estoy efectivamente encerrado en ella como un objeto en una caja. Mi libertad, el poder fundamental que tengo de ser sujeto de todas mis experiencias, no es distinta de mi inserción en el mundo. Es para mí un destino ser libre [...] (Merleau Ponty, 1994 : 371).*

El paradigma del *embodiment* (Csordas, 1990) comprende al cuerpo como el campo existencial de la cultura – como el sujeto de la cultura –, concibiendo al mismo como un punto de partida metodológico. El *embodiment* constituye así una condición existencial en la que el cuerpo es la fuente subjetiva o el campo intersubjetivo de la experiencia. En el análisis de la relación entre la cultura y el *self*<sup>5</sup>, se considera que esta relación se encuentra encarnada (*embodied*) en el cuerpo de los sujetos.

Csordas articula la noción de pre-objetividad del cuerpo de Merleau Ponty con la de *habitus* de Bourdieu, para contribuir a la construcción de una teoría de la práctica asentada sobre un cuerpo socialmente informado que supere las dualidades sujeto/objeto, cuerpo/mente, cognición/emoción o subjetividad/objetividad. En el presente subapartado proponemos partir de las primeras de las nociones para analizar la subjetividad.

Merleau Ponty<sup>6</sup> comprende al cuerpo como un concepto pre-reflexivo. El cuerpo está en el mundo desde el comienzo, siendo el punto de partida de la percepción. En este nivel no hay objetos aún (es pre-objetivo), simplemente estamos en el mundo. De esta manera, no existe un aspecto pre-cultural en el cuerpo, sino pre-abstracto. Comenzar con la realidad perceptual por un lado vuelve relevante preguntarse cómo nuestros cuerpos se tornan objetivados a través de procesos de reflexión– en donde

---

<sup>4</sup> Este enfoque es denominado por su autor como una “fenomenología cultural”. La misma representa una preocupación para sintetizar la inmediatez de la experiencia corporizada con la multiplicidad de significados culturales en los que estamos inmersos (Csordas, 1990).

<sup>5</sup> La palabra *self* abarca numerosas traducciones al castellano, tales como el yo, la persona, uno mismo, sí mismo, entre otras. Preferimos usarla en inglés, de manera tal de poder abarcar estas distintas significaciones.

<sup>6</sup> Uno de los aportes fundamentales de Merleau Ponty fue colapsar la dualidad sujeto-objeto, poniendo la cuestión sobre cómo el proceso reflexivo del intelecto constituye los dominios de la cultura (Csordas, 1994).

los otros cumplen un importante rol en objetivarnos a nosotros <sup>7</sup> –; y por otro lado ofrece a los análisis culturales un proceso humano de tomar y habitar el mundo cultural de manera abierta (Cfr. Csordas, 1990, 1994).

Merleau Ponty (1994) plantea que nosotros por un lado nacemos del mundo es decir, somos solicitados por el mundo; y por otro nacemos al mundo, estando abiertos a una infinidad de posibles. El mundo resulta el horizonte de sentido de toda experiencia, el lugar de todos los temas y las situaciones posibles. Éste mundo está estructurado por un sistema de significaciones que el sujeto difunde a su alrededor viviendo en ellas y a través de ellas, utilizándolas por su estar-en-el-mundo. Esta doble existencia implica que no existen determinismos en la experiencia del sujeto, ya que para él es un destino ser libre. La libertad – ser sujeto de mis experiencias – entonces, no destruye nuestra situación, sino que se engrana a ella, existiendo un intercambio entre la situación y el que la asume.

Recapitulando, desde un comienzo estamos mezclados al mundo y a los demás en una confusión equívoca. Nuestro estar-en-el-mundo es libre, pero esa libertad no se puede separar de la situación.

“Soy una estructura psicológica e histórica. Recibí con la existencia una manera de existir, un estilo. Todas mis acciones y mis pensamientos están en relación con esta estructura [...]. Y sin embargo, yo soy libre, no pese a estas motivaciones o más acá de las mismas, sino por su medio. Pues esta vida significativa, esta cierta significación de la naturaleza y de la historia que yo soy, no limita mi acceso al mundo, es, por el contrario, mi medio para comunicar con él.” (Merleau Ponty, 1994: 462).

Es aquí en donde podemos observar una articulación entre el cuerpo pre-objetivo de Merleau Ponty con el *habitus* de Bourdieu<sup>8</sup>. En el próximo apartado nos detendremos en dicha relación.

## **II.2 *Habitus*. El cuerpo socialmente informado. Los principios de percepción y acción.**

El concepto *habitus* fue introducido por Mauss (1979) en su ensayo sobre las *Técnicas y movimientos corporales*. En el mismo, el autor concibe al cuerpo tanto como un objeto de la técnica<sup>9</sup>,

---

<sup>7</sup> “Experimento mi cuerpo como poder de ciertas conductas y de cierto mundo, no estoy dado a mí mismo más que como una cierta presa en el mundo; pues bien, es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo; en adelante, como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante estos dos cuerpos a la vez.” (Merleau Ponty, 1994: 365).

<sup>8</sup> Cabe mencionar que Csordas no menciona una articulación entre Merleau Ponty y Bourdieu tomando el concepto de “libertad”. De todas maneras consideramos a esta observación como derivada de los análisis de Csordas.

como el origen subjetivo de la misma. El autor observa tempranamente que los usos del cuerpo se encuentran condicionados por *habitus* que varían socialmente. Define como *habitus* a aquellos hábitos adquiridos por los hombres, al hexis o la facultad que mencionaba Aristóteles. Estos *habitus* varían según la sociedad.

Bourdieu (1991, 1986) retoma el concepto de *habitus* para hablar una vez más de un cuerpo socialmente informado. El autor define al *habitus* como un sistema de disposiciones duraderas y transferibles; o estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, adquiridas mediante la práctica<sup>10</sup>; las cuales se constituyen en principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones. El *habitus* resulta así un sistema subjetivo no individual de estructuras interiorizadas en los cuerpos que dan forma a principios comunes de percepción, concepción y acción de los sujetos.

Bourdieu plantea que estos esquemas de percepción y apreciación se interponen entre el individuo y su cuerpo conformando una hexis corporal que otorga al agente una manera duradera de sentir y pensar<sup>11 12</sup> (Cfr. Bourdieu y Wacquant, 1995). De esta forma el *habitus* – tributario de determinadas posiciones en el espacio social – conforma esquemas de clasificación a través de los cuales el cuerpo es prácticamente percibido y apreciado, constituyéndose en un cuerpo socialmente informado. Esto implica que la experiencia práctica del cuerpo se encuentra a) originada por los esquemas fundamentales – o formas incorporadas de las estructuras básicas del universo social – y b) reforzada por las reacciones al propio cuerpo originadas por los mismos esquemas<sup>13</sup> (Bourdieu, 1986).

---

<sup>9</sup> Con el término técnica corporal Mauss (1979) hace referencia a la manera en que los hombres hacen uso de su cuerpo de forma tradicional. Las mismas se encuentran en un orden fisiológico, psicológico y social. Al respecto, Csordas (1994) destaca que Mauss anticipa tempranamente cómo el paradigma del *embodiment* puede mediar dualidades fundamentales.

<sup>10</sup> En la constitución del *habitus* tienen un importante peso las primeras experiencias, las cuales resultan de una determinada clase de condiciones de existencia, asegurando que las vivencias pasadas se depositen en cada organismo bajo la forma de principios de percepción, pensamiento y acción (Bourdieu y Wacquant, 1995).

<sup>11</sup> La hexis corporal es “una forma global de estar, de presentarlo a los otros, en la que se expresa, entre otras cosas, una peculiar relación – de concordancia o discordancia – entre el cuerpo real y el cuerpo legítimo (tal como es definido por un tipo determinado de esquemas de percepción).” (Bourdieu, 1986).

<sup>12</sup> En 1973 Mary Douglas (1988) delinea una relación entre el cuerpo social y el cuerpo que antecede a este tipo de enfoque. Según la autora, el cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. Ésto implica que la experiencia física del cuerpo mantiene una determinada visión de la sociedad. Así, en su estudio se entiende al control corporal como una expresión del control social, y al abandono del control corporal por el ritual como respondiendo a las exigencias de la experiencia social que se expresa.

<sup>13</sup> Los mismos varían según la clase, el rigor y la fuerza con los que se da la oposición entre los sexos, y según las formas que adopta el compromiso entre el cuerpo real y el cuerpo legítimo para adaptarse a las necesidades inscritas en la condición de clase (Bourdieu, 1986).

Asimismo, el *habitus* da cuenta de aquella lógica práctica que hace que el mundo esté dotado de sentido, permitiendo al sujeto comprender las reglas del juego, los códigos de lo social<sup>14</sup>. La misma constituye una complicidad ontológica entre el sujeto y el mundo similar a la que describe Merleau Ponty al caracterizar el estar-en-el-mundo arriba descrito.

El *habitus* es perdurable pero no es inmutable, por lo que conforma una relación activa y creadora con el mundo. Bourdieu plantea que el sujeto posee una capacidad infinita de engendrar en total libertad productos que tienen siempre como límites las condiciones de su producción histórica y socialmente situadas. La libertad entonces se aleja de la creación imprevisible y de la reproducción mecánica<sup>15</sup> (Bourdieu, 1980). ¿Acaso esta afirmación no se asemeja a lo anteriormente planteado sobre la relación que establece Merleau Ponty entre libertad y situación?<sup>16</sup> El cuerpo pre-objetivo que está-en-el-mundo es un cuerpo socialmente informado; o en palabras de Merleau Ponty, tiene una forma de existir, un estilo.

Volviendo a Ortner, más allá del *habitus*, más allá del estilo determinado de los sujetos, existe una reflexividad situada que les permite cuestionar, criticar y transformar su ser-en-el-mundo. Esta reflexividad hace que consideremos a la subjetividad como un proceso de continua transformación.

Resumiendo hasta aquí entonces, comenzamos el análisis de la subjetividad a partir del comienzo fenomenológico de la percepción. Al mismo lo situamos en la existencia de nuestro cuerpo pre-objetivo y pre-reflexivo que asume al mundo como autoevidente debido a que está socialmente informado. Tal cuerpo es portador de un cierto *habitus* que otorga una ambigüedad entre lo subjetivo personal y lo público. Esto implica que tenemos modos de percepción social y culturalmente condicionados. A su vez, notamos que nuestra percepción, pensamiento y acción poseen un grado de

---

<sup>14</sup> La lógica práctica a la que nos referimos es aquella que el sujeto realiza sin reflexión consciente ni control lógico, excluyendo el retorno de la reflexión sobre sí mismo, es el sentido común que organiza los pensamientos, las percepciones y las acciones del estar-en-el-mundo cotidiano.

<sup>15</sup> Creemos que a esta libertad se refiere Certau (1996) cuando califica como “maneras de hacer” a las prácticas a través de las cuales los usuarios se reapropian del espacio. Las mismas dan cuenta de las formas que adquiere la creatividad dispersa, artesanal y táctica de aquellos grupos o individuos atrapados por la vigilancia. Así, según el autor, la cultura popular se compone de artes de hacer que en consumos combinatorios y utilitarios ponen en juego una manera de pensar conferida de una manera de actuar.

<sup>16</sup> Según Bourdieu el *habitus* permite producir un número infinito de prácticas relativamente imprevisibles, pero a la vez limitadas en su diversidad. Sus estructuras están producidas por las experiencias anteriores, realizando una integración de las nuevas experiencias, la cual a su vez está dominada por las primeras vivencias (Bourdieu, 1980). Podríamos decir que a este mismo fenómeno hace referencia Merleau Ponty cuando plantea que en el presente vívido existe una reanudación de cada subjetividad y las subjetividades. Ya que si me encuentro situado en un mundo primordial estructurado por un sistema de significaciones que me preceden, y que difundo viviendo en ellas y utilizándolas en mi estar en el mundo; las estructuraciones de mi vida consciente serán construidas por la reactivación de mis experiencias sedimentadas y su amalgama de pensamiento vívido actual (Merleau Ponty, 1994). Al respecto Csordas (1997) plantea que así como Merleau Ponty habla de una indeterminación existencial, Bourdieu habla de una indeterminación lógica.

agencia debido a su capacidad reflexiva, la cual posibilita la libertad como condición transformadora del mundo. De esta manera, asumimos un criterio dinámico para el análisis de la subjetividad.

### **II.3 La emocionalidad.**

En el presente apartado nos detendremos a analizar la tercera de las dimensiones de la subjetividad: la emocionalidad. La existencia del hombre no sólo es corporal, sino también emocional. El hombre está afectivamente en el mundo y su existencia constituye un continuo hilo de sentimientos vivos, difusos y cambiantes (Le Breton, 2002). Así, la reflexividad entre el yo y el mundo que mencionamos está socialmente situada y se expresa emocionalmente.

Le Breton (2002) concibe como sentimiento a aquella tonalidad afectiva hacia un objeto que se encuentra marcada por una duración y homogeneidad en su contenido. La misma se manifiesta en una combinación de sensaciones corporales, gestos y significaciones culturales aprendidas a través de las relaciones sociales. La emoción, en cambio, constituye la resonancia propia de un acontecimiento – pasado, presente o futuro; real o imaginario – en la relación entre el individuo y el mundo. La misma es un momento provisorio nacido de una causa en la que el sentimiento se cristalizó con una intensidad particular: sea alegría, tristeza, etc<sup>17</sup>. Sentimiento y emoción se tiñen de la misma impregnación social, por lo que a nuestros fines analíticos los agruparemos bajo el término emoción. La característica principal de las mismas es que son experiencias corporizadas – que se ajustan al cuerpo como un *self* corporizado – en donde un cierto significado impulsa una cierta sensación<sup>18</sup> (Leavitt, 1996; Lyon y Barbalely, 1994).

Los estudios culturales de Geertz (1991) dan una primera aproximación<sup>19</sup> a esta cuestión al plantear que los esquemas culturales<sup>20</sup> modelan<sup>21</sup> las relaciones entre entidades, procesos o cualquier sistema

---

<sup>17</sup> El autor a su vez diferencia los siguientes rasgos de la vida afectiva: a) afectividad: clima moral que impregna la relación del individuo con el mundo, y b) humor: clima afectivo provisorio, la coloración particular de la mirada del individuo independientemente de las circunstancias exteriores (Le Breton, 2002).

<sup>18</sup> Levy (1984) describe a la respuesta emocional a partir de la siguiente secuencia: 1) la valoración inicial de una situación electiva, 2) el sentimiento emocional que entra a la conciencia como resultado de la valoración inicial, y 3) la evaluación cognitiva motivada por ese sentimiento. En este sentido el autor plantea que el conocimiento que genera el sentimiento emocional es primario, y posteriormente moviliza un sistema de entendimiento y respuesta estructurada culturalmente y un segundo orden de conocimiento.

<sup>19</sup> Para una revisión de los principales enfoques de la antropología de las emociones ver Lutz, C. y White, G. (1986), “The anthropology of emotions”, en *Annual Review of Anthropology*.

<sup>20</sup> Según Geertz “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican,

físico, orgánico, social o psicológico. Esto implica que los símbolos que conforman la cultura suscitan una serie de motivaciones en el hombre, las cuales constituyen una tendencia permanente a realizar cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en situaciones determinadas<sup>22</sup>.

Tales motivaciones se asemejan las proporcionadas por el *habitus*. Al respecto Bourdieu (1991) plantea que la *hexis* corporal, es decir, el *habitus* incorporado y convertido en disposición permanente, constituye una manera duradera de hablar, caminar, sentir y pensar. En este sentido, Rosaldo (1984) resalta que los sentimientos y las emociones se encuentran estructurados por las formas de entendimiento. Señala al respecto:

“[...] lo que los individuos pueden pensar y sentir es [...] un producto de modos de acciones sociales organizados y de formas de hablar, y que la sociedad misma, como en el caso de los hongot, provee a los actores imágenes que combinan acción, pensamiento, emoción y salud [...]. Yo plantearé que lo que nosotros llamamos ‘sentimientos reales’ o el *self* interno son silencios simplemente distinguidos el discernimiento de silencios, dados a nuestro discurso analítico, silencios que no nos ayudan necesariamente a comprender las formas en que la cultura da forma y es formada por la experiencia humana.” (Rosaldo, 1984:147, traducción propia).

Vemos así que las emociones se encuentran relacionadas con las formas sociales y creencias culturales (Rosaldo 1984), y se alimentan de normas colectivas implícitas o de orientaciones de comportamiento que se expresan según el estilo y apropiación personal (Le Breton, 2002). Las mismas constituyen experiencias aprehendidas y expresadas en el cuerpo en interacciones sociales y a través de la mediación de signos verbales y no verbales (Leavitt, 1996). Este aprendizaje emocional podríamos decir que se interioriza a través de *habitus* determinados. De esta manera podemos sostener que las emociones son sociales, culturales y situacionales; y son sentidas en la experiencia corporal (Leavitt, 1996).

---

*perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”* (Geertz, 1991: 88). Así, las estructuras culturales están constituídas por un sistema de símbolos

<sup>21</sup> Geertz (1991) distingue: a) los modelos de: en donde el manejo de las estructuras simbólicas es para hacer que las mismas entren más o menos estrechamente en paralelo con el sistema no simbólico preestablecido; y b) los modelos para: en donde el manejo de los sistemas no simbólicos atiende a las relaciones expresadas en los sistemas simbólicos.

<sup>22</sup> En *Juego profundo: notas sobre la riña de gallos* Geertz (1991) realiza un análisis interpretativo de la riña de gallos balinesa en donde resalta que las emociones que la misma expresa unen a los individuos, ya que sobre estas emociones está constituida la sociedad. La riña de gallos otorgaría una **educación sentimental** a los balineses. En la riña el balinés da forma y descubre su temperamento y el temperamento de su sociedad. Gracias a ella se manifiesta el *ethos* de la cultura y la sensibilidad de las personas. Con *ethos* se hace referencia al sistema culturalmente organizado de las emociones.



Por último, podríamos decir que la emoción y la acción se encuentran relacionadas. Lyon y Barbalely (1994) sostienen que la emoción es una experiencia de la sociedad corporizada que guía y prepara al organismo para la acción social a través de la cual las relaciones sociales son generadas. Los autores rescatan a Sheler para describir una dimensión sentimental de estar-en-el-mundo, e integran a las emociones en una relación entre la experiencia del mundo y la comprensión de la acción en él. La emoción resulta el punto de unión entre el *embodiment* por un lado y la praxis del cuerpo por otro lado. Así, la emoción tiene un rol fundamental en el ser del cuerpo en sociedad.

#### **II. 4 El *self* y las subjetividades en transformación.**

Recapitulando, estudiamos la subjetividad – los modos de percepción, pensamiento, afecto, etc. – desde el paradigma del *embodiment*, tomando al cuerpo como punto de partida existencial. Describimos inicialmente la existencia de nuestro cuerpo pre-objetivo y pre-reflexivo, el mismo estar-en-el-mundo emocionalmente y se encuentra socialmente informado por *habitus*. Ello implica que nuestros modos de percepción son social y culturalmente condicionados. Asimismo nuestra percepción, pensamiento, emoción y acción – que se encuentran interrelacionados por el *embodiment* – poseen un grado de libertad que otorga su capacidad reflexiva. E aquí la complejidad de la subjetividad: la misma nunca es estática, se encuentra continuamente en transformación debido a la continua reflexividad entre el yo y el mundo.

Creemos que la categoría de *self* (Csordas, 1994) reúne las dimensiones de la subjetividad desarrolladas, permitiéndonos observarlas en el marco continuas transformaciones:

“El *self* no es ni una sustancia ni una entidad, sino una capacidad indeterminada de ocupar o volverse orientado en el mundo, caracterizada por el esfuerzo y la reflexividad. En este sentido, el *self* acontece como una conjunción de una experiencia corporal pre reflexiva, un mundo culturalmente constituido, y la especificidad situacional o *habitus*. Los procesos del *self* son procesos de orientación en donde aspectos del mundo son tematizados, con el resultado que el *self* es objetivado más regularmente como una ‘persona’ con una identidad cultural o un set de identidades.” (Csordas, 1994:5, traducción propia).

Los procesos de reflexión entre el sujeto y el mundo – que podríamos decir que está cultural, social y económicamente constituido – son justamente los procesos del *self*. A partir de los mismos, se pone en juego la relación entre libertad y situación; entre cuerpo y *habitus*; y entre *habitus*, emoción y práctica. Serán los procesos de *self* los que nos interesará observar en la investigación en curso, de

manera de poder comprender los cambios que pudo haber ocasionado la urbanización sobre la subjetividad de los/as tareferos/as.

### **III. Los/as jóvenes de de las familias tareferas de los barrios periurbanos. ¿La generación del cambio?**

La urbanización de los asalariados rurales constituye una tendencia relativamente novedosa del proceso de modernización agrícola en Latinoamérica (Klein, 1985) en general y en Argentina en particular (Aparicio, Giarracca y Teubal, 1992). En varios países latinoamericanos emergen nuevas barriadas que funcionan como reservorios de mano de obra rural a la vez que conllevan estrategias familiares diversificadas que contemplan ocupaciones tanto rurales como urbanas<sup>23</sup> (Ortiz, 1999).

En la provincia de Misiones, en el Nordeste de la Argentina, se produjo una extensión de los asentamientos periurbanos – que la población de la zona acostumbra a llamar villas – durante la segunda mitad de la década del '90. En los mismos se concentraron ex asalariados agrícolas permanentes y transitorios con residencia rural y ex productores minifundistas (Rau, 2005)<sup>24</sup>. En estos nuevos espacios, la mayor parte de las familias dependen del trabajo temporal en la yerba mate – tarefa – y de ocupaciones relacionadas con la construcción (Roa, 2009).

En el marco de estos procesos, los/as jóvenes constituyen una franja etaria que posiblemente se haya socializado en tales espacios, por lo que nos resulta significativo indagar sobre los cambios que produjo la urbanización de los/as trabajadores/as rurales en la subjetividad y las prácticas de dicho grupo. En este sentido, nos resulta relevante analizar las subjetividades de los/as jóvenes no sólo para comprender las peculiaridades de la condición juvenil del grupo; sino para también compararlas con

---

<sup>23</sup> A principios de los años '80 los especialistas en la temática notaron que el desarrollo agropecuario continuó las tendencias a la urbanización de la población rural que los autores clásicos – Marx, Lenin, Weber, Kautsky entre otros – habían postulado. Al respecto, nos resulta sugerente una reflexión que Silvia Gorestein mencionó al cierre del simposio “Organización del territorio, migraciones y ruralidad” en las últimas Jornadas de Estudios Agrarios y Agroindustriales: en la coyuntura actual, las fuerzas desruralizantes han expulsado del campo al conjunto de la población sobrante. Hoy la fuerza de trabajo excedente ya no parecería encontrarse en lo rural, sino en lo urbano marginalizado. Así, la reproducción de la fuerza de trabajo rural que emplea el capital en el agro es subvencionada por el estado – a través de diversos planes sociales – y por el propio/a trabajador/a mediante la pluriactividad.

<sup>24</sup> Rau (2005) destaca como principales causas para la emigración poblacional desde el campo la introducción de tecnologías ahorradoras de mano de obra – como el caso de la mecanización de la cosecha del té y de herbicidas químicos– y el descenso en los niveles de rentabilidad en las unidades de producción primaria.

las de la generación anterior, de manera de poder percibir los cambios en la subjetividad de las familias de cosecheros/as de yerba mate.

De esta manera, teniendo en cuenta la perspectiva teórica del punto II en la presente investigación nos preguntamos:

### **III.1 En lo referente al cuerpo como condición existencial:**

Partiendo del paradigma del *embodiment*, nos preguntamos en primer lugar por la relación entre el cuerpo, el mundo, y lo social y cultural; apareciendo como primera cuestión la del cuerpo joven. El “cuerpo joven” es un cuerpo socialmente informado, que funciona como un lenguaje de la identidad social que se ve naturalizada y legitimada. Que exista un cuerpo joven implica una forma particular de experimentar la posición en el espacio social mediante la comprobación de la distancia que existe entre el cuerpo real y el legítimo – lo joven.

En este sentido, siguiendo a Margulis y Urresti (2008), entendemos al cuerpo joven como una función-signo<sup>25</sup>, y a la juventud como una singular condición existencial que tiene al cuerpo como soporte concreto sobre el que se articulan los signos – lo cultural y social. Así, la juventud, como función estaría expuesta a un desgaste diferencial en la materialidad misma del cuerpo según el género y el sector social – en este caso los/as cosecheros/as de yerba mate. De esta manera la juventud deja de ser una cronología para desarrollarse, procesada por la sociedad y la cultura, en el plano de la durabilidad.

“Así, lo sociocultural influiría en los ritmos del desgaste biológico, haciendo pesar la diferenciación social en la mera cronología. La función quedaría huérfana sin la concurrencia necesaria del signo. [...] La materia de la juventud es su cronología en tanto moratoria vital objetiva, presocial y hasta prebiológica, física; la forma con que se la inviste es sociocultural, valorativa, estética [...] El compuesto resultante es el cuerpo del joven (cronología sin cultura es ciega – bruta materialidad estadística –, cultura sin cronología es vacía, simbolismo autóctono, culturalismo). De esta manera, gracias a este criterio, se puede distinguir – sin confundir – a los jóvenes de los no jóvenes por medio de la moratoria vital, y a los social y culturalmente juveniles de los no juveniles – como es el caso de muchos jóvenes de sectores populares que no gozan de la

---

<sup>25</sup> Barthes utiliza el término función-signo para dar cuenta de fenómenos que no se presentan como evidentes en cuanto a su faceta comunicacional, como el vestido, la arquitectura, la alimentación. Los mismos tienen la función de abrigar, cobijar, alimentar; pero esta funcionalidad se articula con significaciones construidas por la cultura.

moratoria social y no portan los signos que caracterizan hegemónicamente a la juventud –, y de *no jóvenes juveniles* – como ciertos integrantes de sectores medios y altos que ven disminuido su crédito vital excedente pero son capaces de incorporar tales signos –.” (Margulis y Urresti, 2008: 21).<sup>26</sup>

Nos preguntamos entonces:

- ¿Cómo se construye el cuerpo joven de los/as tareferos/as? ¿Es un cuerpo juvenil?
- Considerando que en las familias de cosecheros/as de yerba mate el ámbito laboral constituye un importante espacio de socialización desde edades tempranas<sup>27</sup>, y que la cosecha de yerba mate es valorada como una labor masculina – que de todas maneras es realizada por hombres y mujeres –; ¿Cómo se construyen los cuerpos jóvenes femeninos y masculinos?

### **III.2 En lo referente al *habitus* y las maneras de hacer.**

El *habitus* es el resultado del proceso de educación y socialización al que está sujeto el individuo, y que en su constitución asumen un importante peso primeras experiencias. El mismo tiende a asegurar su propia constancia y defensa contra el cambio a través de la selección de nuevas informaciones, rechazando aquellas que puedan cuestionar la aquellas acumuladas. En este sentido, el *habitus* introduce en las prácticas y pensamientos los esquemas prácticos que se derivan de la incorporación de estructuras sociales resultantes del trabajo histórico de las generaciones sucesivas. Así, los conflictos generacionales oponen a *habitus* producidos por modos de generación diferentes, separados por condiciones de existencia que, al imponer distintas definiciones de lo imposible, lo probable y lo posible, invitan a unos a prácticas que los otros consideran impensables o escandalosas o viceversa (Bourdieu, 1991; Bourdieu y Wacquant, 1995).

Considerando estos postulados teóricos nos preguntamos para el caso de investigación:

---

<sup>26</sup> Con moratoria vital los autores hacen referencia a la juventud como un período de la vida en que se está en posesión de un excedente temporal, de un crédito o de un plus, que se tiene de más y del que se puede disponer, que en los no jóvenes es más reducido. Así, tendrá más probabilidades de ser joven quien posea ese capital temporal como condición general (Margulis y Urresti, 2008).

<sup>27</sup> Misiones es una provincia en donde existe un alto grado de trabajo infantil y juvenil. El pago de la cosecha de yerba mate a destajo funciona como uno de los principales escenarios en donde se registra la ayuda familiar de niños/as y jóvenes en la provincia (Aparicio, 2007). En un primer momento los motivos suelen ser por no tener alternativas para el cuidado del niño/a. Posteriormente la “ayuda” de los/as niños/as y jóvenes para aumentar la cantidad de yerba cosechada se vuelve fundamental para incrementar el sueldo del trabajador/a.

➤ ¿Cuál es el *habitus* que poseen estos/as jóvenes de familias tareferas que residen en los barrios periurbanos?

➤ ¿Qué diferencias se encuentran respecto a los *habitus* de la generación anterior, la cual se socializó en el ámbito rural de residencia – sean familias semiproletarizadas que vivían en su propio predio o familias que residían en la finca del patrón?

➤ ¿Existen conflictos generacionales? Y en caso de existir, ¿qué características poseen?

Por otro lado, considerando que a pesar que las estrategias de los sujetos tienden a reproducir las estructuras objetivas de las que son producto (Bourdieu, 1991); los sujetos elaboran maneras que hacen que constituyen las prácticas libres (dialéctica situación y libertad). Siguiendo a Certau (1996) podríamos decir que las mismas constituyen maneras de utilizar el orden imperante en un lugar mediante tácticas – cálculo que no puede contar con un lugar propio ni con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible – y estrategias – cálculo que se vuelve visible a partir de que un sujeto de voluntad y de poder es susceptible de aislarse de un ambiente (Certau, 1996). En este sentido nos preguntamos por las formas de habitar el espacio urbano y rural que asumen los/as jóvenes.

➤ ¿Cómo habitan los/as jóvenes el espacio urbano? ¿Cuáles son los usos de la ciudad? ¿Qué creatividad asumen en los lugares que habitan? ¿Cuáles son los espacios de recreación de los/as jóvenes? ¿Cómo se configuran?

➤ ¿Cuáles son los usos del ámbito rural? ¿El mismo es un espacio meramente laboral? ¿Qué valoraciones asume?

➤ ¿Cómo se diferencian estos usos de lo urbano y lo rural respecto a los de la generación anterior?

### **III.3 En lo referente a la emocionalidad.**

Considerando que las emociones se estructuran a través de una educación sentimental – que es cultural – y que se interiorizan mediante *habitus* determinados. Nos preguntamos:

➤ ¿Cuáles son los estilos sentimentales de estos/as jóvenes? ¿Qué particularidades asumen que los diferencien respecto de la generación de sus padres y madres?

➤ ¿Existen ritos o ceremonias que constituyan la educación sentimental del grupo? ¿Hay ritos de pasaje que indican o establezcan transiciones entre la niñez y la juventud, o entre la juventud y la adultez?

Y teniendo en cuenta que la emoción es una experiencia de la sociedad corporizada que guía y prepara al organismo para la acción social a través de la cual las relaciones sociales son generadas. Nos preguntamos:

➤ ¿Cómo se configura la dimensión sentimental del estar-en-el-mundo de los/as jóvenes de familias tareferas? ¿Qué lugar ocupa la emoción en su reflexividad?

#### **II.4 Las subjetividades en transformación de los/as jóvenes. Los procesos de *self*.**

Por último, considerando las cuestiones anteriormente planteadas, nos preguntamos por los procesos de *self* que experimentan estos/as jóvenes.

Tradicionalmente la identidad del grupo de cosecheros/as de yerba mate estuvo otorgada en buena medida por la ocupación como tareferos<sup>28</sup>. A diferencia de las cosechas de otras producciones, la cosecha de yerba mate es una actividad que ocupa varios meses del año (de junio a septiembre), por lo que el *habitus* de este grupo se halla disciplinado casi exclusivamente en la asalarización agrícola<sup>29</sup> (Rau, 2005). Asimismo, se registró que a partir de la urbanización de los/as cosecheros de yerba mate no sólo se concentró una sobrepoblación flotante en las áreas periurbanas de la provincia que funciona como oferta de mano de obra agrícola, sino que también se urbanizaron las ocupaciones (Rau, 2005; Roa, 2009).

De esta manera, comprendiendo a la identidad personal como resultado de los procesos del *self*, que se configura no como una sustancia, sino como un sentimiento que se da en las resonancias de la experiencia (Le Breton, 2002) nos preguntamos:

➤ ¿Cómo se objetiva el *self* de los/as jóvenes? ¿Qué diferencias asume respecto al *self* de sus padres y madres?

➤ ¿Cómo se configuran sus identidades personales de estos/as jóvenes? ¿Con qué estilo emocional se manifiesta? ¿Qué cambios se pueden registrar respecto de la generación anterior? ¿Las identidades continúan ligadas al trabajo en la yerba mate? ¿Son identidades juveniles?

---

<sup>28</sup> Nos referimos a tareferos porque es una ocupación que se considera masculina, a pesar que las mujeres también trabajen como cosecheras de yerba mate – tanto de manera independiente o a modo de “ayuda” a sus conyugues, padres o hermanos. El trabajo de las mujeres en la cosecha generalmente es asociado a roles masculinos en los aportes en las estrategias de reproducción familiar, sea en los casos de jefatura femenina, de maternidad soltera o de ausencia de un hermano varón mayor.

<sup>29</sup> Estudios precedentes se vinculan la figura del tarefero con la de su antecesor histórico: el “*mensú*”, el cual perduró en la memoria colectiva regional como un elemento constituyente de su tradición. La “atracción” de esta imagen resulta por el destino de los primeros trabajadores en la cosecha de yerba mate en el Ato Paraná, quienes murieron o resultaron heridos debido a las condiciones de trabajo en la cosecha (Rau, 2005).

#### **IV. Conclusiones**

Concebimos a la subjetividad como una categoría existencial constituida por el “*conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, etc. que animan a los sujetos actuantes*” (cita Ortner: 25, 2005) y por las formaciones culturales y sociales que modelan, organizan y generan determinadas estructuras de sentimiento. La misma es compleja cultural y emocionalmente, debido a la continua reflexividad que existe entre el yo y el mundo (Ortner, 2005).

El análisis de la subjetividad lo realizamos desde el paradigma del *embodiment* de Csordas, comprendiendo al cuerpo como el campo existencial y sujeto de la cultura. Así, comenzamos el estudio de la subjetividad desde el estar-en-el mundo el cual, siguiendo a Merleau Ponty, es primeramente corporal (pre-objetivo y pre-reflexivo). Tomando los aportes de Bourdieu, sostenemos que el cuerpo está socialmente situado, siendo portador de cierto *habitus* que configuran nuestras formas de percepción, sentimiento y práctica. Así, nuestra existencia no sólo es corporal sino también emocional. A pesar de que el cuerpo esté socialmente situado, el *habitus* es indeterminado y posee una libertad de agencia que permite la *praxis* creativa del sujeto. En este sentido, tomando los aportes de la antropología de las emociones, creemos que la emoción no sólo varía cultural y socialmente, sino que también resulta el punto de unión entre el *embodiment* por un lado y la *praxis* del cuerpo por otro lado.

La categoría del *self* de Csordas – capacidad indeterminada de ocupar o volverse orientado en el mundo de manera reflexiva – nos permite observar a las subjetividades de manera dinámica, comprendiendo sus constantes transformaciones, y considerando sus dimensiones corporal, emocional y situacional.

A partir de esta perspectiva teórica reflexionamos sobre nuestra investigación en curso, la cual indaga acerca del impacto de la urbanización de la oferta de mano de obra rural sobre la subjetividad y las prácticas de los/as jóvenes de familias asalariadas cuya ocupación principal es la cosecha de yerba mate y que residen en las áreas periurbanas de la provincia de Misiones. En este sentido, nos preguntamos acerca de la constitución de la corporalidad de los/as jóvenes, las características de sus estilos emocionales, sus *habitus* y sus maneras de hacer, y la constitución de sus identidades en el marco de los procesos del *self*. De esta manera, el análisis de las subjetividades de los/as jóvenes tiene como objeto no sólo para comprender las peculiaridades de la condición juvenil del grupo; sino

también compararlas con las de la generación anterior, pudiendo así percibir los cambios en la subjetividad de los/as cosecheros/as de yerba mate a nivel general.

## **V. Bibliografía consultada**

- Aparicio, S.; Giarracca, N. y Teubal, M. (1992): *Las transformaciones en la agricultura: El impacto sobre los sectores sociales*, en Sautú, R. y Jorrot, J. (comp.), Después de Germani. Exploraciones sobre la estructura social agraria, Buenos Aires, Ed. Paidós.
- Aparicio, S. (2007): *El trabajo infantil en el agro*, en Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social, y OIT, El trabajo infantil en la Argentina. Análisis y desafíos para la política pública, Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila.
- Bourdieu, P. (1986): Materiales de sociología crítica, Madrid, La Piqueta.
- Bourdieu, P. (1991): El sentido práctico, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, P y Wacquant, L. (1995): Respuestas por una antropología reflexiva, México, Grijalbo.
- Certeau, M. (1996): La invención de lo cotidiano. I: Artes de hacer, México, Universidad Iberoamericana. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Latinoamericanos.
- Csordas, T. (1990): Embodiment as a paradigm for Anthropology, Journal of Society for Psychological Anthropology, Ethos.
- Csordas, T. (1993): The Sacred Self: a cultural phenomenology of charismatic healing, Los Angeles, University of California Press. Berkeley.
- Douglas, M. (1988): Símbolos Naturales: Exploraciones en Cosmología, Madrid, Ed. Alianza.
- Geertz, C. (1991): La interpretación de las culturas, México, Gedisa.
- Ortner, S. (2005): *Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna*, en Etnografías Contemporáneas, Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín. Escuela de Humanidades.
- Leavitt, J. (1996): *Meaning and Feeling in Anthropology of emotion*, en American Ethnologist, vol. 23:3.
- Le Breton, D. (2002): Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.



Seminario de doctorado:

“Antropología de la subjetividad: un estudio desde las alquimias corporales, los rituales y el *habitus*.”

Doctoranda: Lic. María Luz Roa

Docente: Dra. Paula Cabrera

- Levy, R. (1984): *Emotion, knowing and cultur*, en Shweder, R. y Levine, R. (orgs), Culture Theory: Essays on mind, self and emotion, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lutz C, y White, G. (1986): *The Anthropology of emotions*, en Annual Review of Anthropology.
- Lyon, M. y Barbaley, J. (1994): *Society`s body: emotion and the somatization of social theory*, en Csordas, T. (org), Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self, Cambridge, Cambridge University Press.
- Margulis, M. y Urresti, M. (2008): *La juventud es más que una palabra*, en Margulis, M. (editor), La juventud es más que una palabra: ensayos sobre cultura y juventud, Buenos Aires, Ed. Biblos.
- Mauss, M. (1979): *Técnicas y movimientos corporales*, en Sociología y Antropología, Madrid, Tecnos. Colección de Ciencias Sociales.
- Merleau Ponty, M (1994): Fenomenología de la Percepción, España, Ed. Planeta Agostini.
- Ortiz, S. (1999): Harvesting Coffee, Bargaining Wages. Rural Labor Markets in Colombia 1975-1990, EEUU, The University of Michigan Press.
- Klein, E. (1985): El impacto heterogéneo de la modernización agrícola sobre el mercado de trabajo, PREALC, Chile.
- Rau,V. (2002): Los cosecheros de yerba mate: mercado de trabajo agrario y lucha social en Misiones, (tesis doctoral), UBA. Cs.Soc.
- Roa, M.L. (2009): *Urbanización sobre la mano de obra rural: su impacto sobre las familias de cosecheros/as de yerba mate*, en CD VI jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales, Facultad de Ciencias Económicas. Universidad de Buenos Aires.
- Rosaldo, M. (1984): *Toward an Anthropology of self and feeling*, en Shweder, R. y Levine, R. (orgs), Culture Theory: Essays on mind, self and emotion, Cambridge, Cambridge University Press.