

Nombre y Apellido: Juliana Marcús

Afiliación institucional: Instituto de Investigaciones Gino Germani. Universidad de Buenos Aires – Becaria Conicet.

Correo electrónico: jmarcus@mail.fsoc.uba.ar

Propuesta temática: Políticas del cuerpo

Cuerpo y cultura: la encarnación de lo social y la socialización de lo corporal en mujeres migrantes residentes en hoteles-pensión de la ciudad de Buenos Aires

Introducción

El presente trabajo está centrado en los procesos socio-culturales que moldean el cuerpo y las miradas que lo objetivan, como una de las dimensiones de mi proyecto de tesis doctoral, cuyo tema se vincula a la construcción identitaria y vida cotidiana de mujeres migrantes que residen en hoteles-pensión de la ciudad de Buenos Aires. El estudio está focalizado en familias migrantes de sectores populares del interior del país (zonas semi-rurales y semi-urbanas) y su experiencia de vivir en este peculiar espacio, emplazado en barrios céntricos de la Capital Federal, que condiciona sus formas de percibir, sentir, pensar y actuar en el mundo. Estos grupos familiares construyen su vida cotidiana, sus valores, sus sistemas de producción y reconocimiento, sus decisiones acerca de la fecundidad, su manera de vivir el cuerpo, la forma de hablar, de concebir el trabajo y la educación, en constante interacción con “otros culturales”, sujetos de sectores medios de la ciudad, como consecuencia de su socialización en un hábitat urbano y de las formas de interacción que ello determina.

Avanzamos en el trabajo de campo recolectando historias de vida de ocho mujeres inquilinas y realizando entrevistas en profundidad a los miembros familiares. Asimismo, hemos llevado a cabo observaciones etnográficas para captar los “imponderables de la vida real” (Malinowski, 1975), pues comenzamos a percibir que ciertos fenómenos y acontecimientos no podían ser recogidos mediante el diálogo sino que tenían que ser observados en su plena realidad. En estos encuentros advertimos que las “tomas de posición” eran distintas a las ‘esperables’¹ (de acuerdo a su *habitus de clase* y a la posición ocupada en el espacio social) en

¹ Un ejemplo de *conductas esperables según sus marcos culturales de referencia*, lo observamos en investigaciones anteriores (Marcús, 2004; 2006) donde pudimos comprender que el escepticismo, la desaprensión y la falta de plena incorporación de los métodos anticonceptivos, eran prácticas esperables en mujeres de sectores populares, pues respondían a un *habitus* propio de su sector social de pertenencia donde por un lado, “ser madre” otorga un sentido de trascendencia a sus vidas, brindándole recompensas y gratificaciones que no encuentran en otros ámbitos. Pero, por otro lado, existe una asimetría de género en la capacidad de

ciertos planos como la crianza de los hijos, la maternidad, las pautas de cuidado vinculadas a la salud-enfermedad y la anticoncepción, debido a la influencia sufrida en sus códigos culturales. En este sentido, el hecho de que estos hoteles estén en la ciudad, favorece la interacción e intercambio cotidiano de estas mujeres y sus familias de sectores populares con los códigos culturales que predominan en los sectores medios urbanos. El ámbito laboral, la participación en cooperativas de vivienda asesoradas por equipos técnicos de profesionales, la asistencia a talleres en ONGs dictados por personal capacitado, el intercambio con los padres de los compañeros de colegio de sus hijos, las charlas con los vecinos del barrio, generan situaciones de reciprocidad y circulación, interviniendo e influyendo en sus modos de percibir el mundo. De este modo, las familias inquilinas, sufren influencias en sus representaciones, discursos y prácticas culturales. Estas influencias no son asumidas en forma pasiva, sino apropiadas² y reelaboradas de acuerdo a su marco cultural previo y estilos de vida. Así, la cultura de estos sectores es legible en el repertorio de sus desvíos respecto de la cultura hegemónica, en sus posibilidades de juego y de resistencia (De Certeau, 1996).³ Las apropiaciones y retraducciones suponen la incorporación de nuevos saberes y pautas culturales y, por lo tanto, una transformación en sus cosmovisiones, en sus esquemas de percepción y comportamientos, en lo que podríamos llamar, siguiendo a Bourdieu, su *habitus de clase*. El *habitus* está incorporado al cuerpo a través de las experiencias acumuladas. Siendo producto de la historia, “es un sistema de disposiciones, enfrentado a experiencias nuevas y afectado sin cesar por ellas” (Bourdieu, 1995: 92). Por lo tanto es perdurable pero no inmutable. Los *habitus* cambian sin cesar en función de las experiencias nuevas. En este sentido, la correspondencia entre las posiciones y las tomas de posición nunca tiene carácter mecánico.⁴

negociación o del ejercicio del poder al momento de utilizar métodos anticonceptivos, donde hacer valer la propia opinión es más difícil para una mujer de sectores populares que para un hombre. En este marco, los varones piensan que el hecho de que la mujer conozca y se informe sobre la existencia de múltiples métodos anticonceptivos, tiene que ver con poseer cierta libertad sexual. Si se cuida con el marido, se puede cuidar con otros también. Se muestran molestos y desconfiados frente a esta posibilidad: el peligro de la infidelidad aparece como fantasma.

² Para Ginzburg (2001) la categoría de *apropiación* puede ser entendida como hacer propio lo ajeno, pero siempre se lo hace desde y a partir de lo que se posee. Se producen, entonces, transformaciones, reducciones, agregados propios de todo proceso de traducción. Aquello que ha sido apropiado, conserva huellas de su anterior procedencia. Siguiendo a Bourdieu (1998), las disposiciones están sometidas a una revisión permanente, pero nunca es radical, pues se lleva a cabo a partir de premisas instituidas en el estado anterior.

³ Al respecto, García Canclini (1990) argumenta que las culturas populares no son un efecto pasivo o mecánico de la reproducción controlada de los sectores hegemónicos, sino que se constituyen retomando sus tradiciones y experiencias propias.

⁴ Respecto a aquellas influencias recibidas en sus cosmovisiones durante la socialización urbana, podemos nombrar el hecho de que estas mujeres han incorporado en sus códigos culturales el uso de métodos anticonceptivos con el objeto de planificar y postergar la maternidad para realizarse en otras esferas sociales, al igual que las mujeres de sectores medios.

Sin embargo, en el habla, en la selección y consumo de los alimentos, en la vestimenta utilizada y en la postura del cuerpo, aún persisten rasgos tradicionales de su origen cultural y social. De este modo, la *dimensión corporal* emerge del propio campo presentándose ante nosotros como un nuevo eje a investigar al interior del trabajo de tesis.

La primera parte de esta ponencia se ocupa de la producción social y cultural del cuerpo de las mujeres migrantes de sectores populares que viven en la Capital hace más de diez años. “Como portador y productor de signos, el cuerpo habla y es hablado por las pautas culturales dentro de las que se lo reconoce como soporte de sentido: sus rasgos externos, sus propiedades y características internas, tanto como las posturas que adopta o las vestimentas con que se lo cubre, expresan la historia de su portador, refieren a su origen y posición social, manifestando adscripciones a grupos y clases particulares” (Cecconi, 2003: 177). El segundo apartado se centra en aquellas *miradas estigmatizantes* que recaen sobre estos cuerpos. Como sostiene Bourdieu (1986), el cuerpo reproduce en su espacio el espacio social, en la medida en que es clasificado por una mirada que lo objetiva de acuerdo a la distancia que mantiene cada cuerpo particular con la valoración dominante que conforma el “cuerpo legítimo”. La tercera parte procura describir las estrategias utilizadas por estas mujeres para sentirse aceptadas por los “otros”, estrategias que intentan disimular las huellas de su origen social, económico y cultural caladas en el cuerpo. Por último, algunas reflexiones finales.

El proceso de producción socio-cultural de los cuerpos: la encarnación de lo social

*El cuerpo está en el mundo social,
pero el mundo social está en el
cuerpo (en forma de héxis)*

Pierre Bourdieu

El cuerpo constituye el asiento de la subjetividad al mismo tiempo que expresa los códigos de la cultura (Le Breton, 1995). La historia y las trayectorias están encarnadas en los cuerpos. El cuerpo es cultura y las maneras en que es tratado y significado expresan formas de apreciación, hábitos y costumbres, preconcepciones y sentidos históricamente construidos y transmitidos por un grupo social. Lo social es decodificado en los cuerpos y en ese sentido, las posiciones se traducen en disposiciones. “El cuerpo tiene la propiedad de estar abierto al mundo, expuesto al mundo, y susceptible a ser condicionado por el mundo, moldeado por las condiciones materiales y culturales de existencia en las que está colocado desde el origen (...)

Se trata de un cuerpo socializado al cuerpo social que lo ha formado” (Bourdieu, 1998: 177 y 191). Entendemos, junto con Le Breton (2002), que tanto los condicionamientos sociales como los culturales modelan la corporeidad humana.

Existen mediaciones sociales que intervienen en la producción del cuerpo como las condiciones de trabajo, el género y la generación. Pero también el acceso, la selección y el consumo de alimentos, la asistencia social alimentaria, la educación y la vestimenta utilizada, lo moldean y lo producen. Las formas de andar, caminar, hablar, sentarse, las posturas y gestos son expresión del habitus, es decir, hacen a la *hélix* corporal -maneras adquiridas de mantener y llevar el cuerpo- (Bourdieu, 1998) convirtiéndolo en un signo plausible de ser “leído / visto” como imagen.

Los cuerpos de las mujeres entrevistadas son fornidos, robustos y corpulentos. Estos cuerpos son el resultado de un proceso de producción que conjuga el tipo de ocupación diaria, la dieta basada en hidratos de carbono con un acceso restringido a alimentos ricos en micronutrientes que suelen ser costosos (frutas, verduras, lácteos y carnes) en relación a los escasos ingresos económicos y el “gusto de clase” que se pone en juego al momento de preparar los menús cotidianos.

Comer es un acto biológico, social y cultural. Así existen “comidas de ricos” y “comidas de pobres”. En este sentido, los diferentes sectores sociales no comen lo mismo, ingieren productos diferentes y los preparan de manera diferente. Según la antropóloga Patricia Aguirre (2004: 17) “en la alimentación, las relaciones sociales están siempre presentes, pero tan internalizadas que operan en la oscuridad”. Asimismo, Aguirre diferencia los cuerpos de clase: por un lado los ricos son flacos, valorando e identificando la esbeltez como signo de salud y belleza. Por otro lado, tanto la obesidad como la desnutrición coinciden con enfermedades de la pobreza que se cristalizan en los cuerpos de los sujetos de sectores populares.

En la “dieta de los pobres” prevalecen las harinas, los fideos, las grasas y los azúcares, alimentos que son más baratos y que nutricionalmente no resultan muy adecuados. Existen estrategias domésticas y de supervivencia que consiguen mejorar sus condiciones de existencia y son llevadas a cabo por las mujeres de las familias en lo que respecta a las comidas, pues éstas deben ser “rendidoras”, dando mayor sensación de saciedad y gustar al

mismo tiempo. “La gente no come lo que quiere y lo que sabe, sino lo que puede” (Aguirre, *op.cit.*: 74). En este sentido, Bourdieu (1991) ha construido un “gusto de lo necesario” que hace que se prefiera lo que de todas maneras se está obligado a comer.⁵ Tanto las preferencias de las comidas como las elecciones estéticas de la ropa o el maquillaje responden a una “elección de lo necesario”. Pertenecer a las clases populares equivaldría a *renunciar a beneficios simbólicos* reduciendo las prácticas y los objetos a su función utilitaria. (*Ibíd.*, 386).

Verdura no comemos casi nada, el otro día estaba con ganas de comer acelga, me compré un paquete y ellos [sus hijos de 8 y 12 años] decían, ‘ay, que asco’ . Lo que compro lo compro en Constitución, no son primeras marcas lo que compramos (...) Me gusta cocinar pero quizás a ellos no les gusta comer, entonces terminás con fideos hervidos que a Matías le gustan los fideos largos. Ella [su hija] vive feliz comiendo arroz hervido. Comidas muy rebuscadas no hago porque hay muchas cosas que no les gustan (Marcela, 43 años)

Trato de hacer milanesas, guiso de fideos y arroz. Verdura no porque a ninguno le gusta. Te conviene comprar un kilo de carne, es cara, pero te dura y es rica. (Lucy, 49 años)

Churrasco con ensalada no me rinde, siempre pienso algo que me llene, cocino una sola vez. Hago estofados, carne con papas, fideos, arroz, tuco, pollo, hígado. Los provincianos somos de más comer. (Clara, 50 años)

Leche no podemos comprar siempre. El pollo y la carne tampoco lo compramos. La salsa de tomate no la compro, compro pimentón que dura más, hago muchos guisos. La comida preferida de las nenas son las salchichas!. Al mediodía las nenas comen en la escuela y yo no como nada, me tomo un té o un mate cocido, así que sólo cocino para la noche y ahorro más. (Rosa, 24 años)

El cuerpo de las mujeres de los sectores populares evidencia un deterioro mayor y más rápido si lo comparamos con las características que asume el cuerpo en los sectores medios. Esto se debe a la infraestructura en la que viven (condiciones de precariedad y hacinamiento), a sus hábitos alimenticios, al cuidado de la familia, muchas veces numerosa, lo que supone una inversión de energía en las múltiples tareas hogareñas (limpiar, lavar y planchar la ropa, cocinar, ocuparse de los niños, etc.) y al tipo de trabajo remunerado usualmente ligado al servicio doméstico, donde el cuerpo es la herramienta de trabajo. Ellas aguantan y resisten con el cuerpo. Son mujeres fuertes y enérgicas que “ponen” y exponen el cuerpo, enfrentado a la vulneración, el riesgo y el dolor. La representación del cuerpo en estos sectores es más

⁵ Tanto los comedores populares como las cajas con mercadería no perecedera (azúcar, fideos, yerba, harina y leche) provenientes de la asistencia social del Estado, reproducen las pautas alimentarias de los sectores populares, es decir, colectiva, monótona y saturada en grasas e hidratos. El hecho de no abrir el abanico de posibilidades, impide repensar la comida y sus derivaciones. Las instituciones, al cristalizar las representaciones populares, ayudan a clausurar posibilidades de elección y a empobrecer el capital cultural de estos sectores (Aguirre, *op.cit.*).

inmediata e instrumental que en los sectores medios, lo cual responde en parte a que se organiza en torno a creencias y normas en las cuales el cuidado no funciona como valor.

El cuerpo es visto de esta manera como un significante con dos sentidos que interaccionan entre sí: como construcción socio-cultural, vale decir, *embodiment* (Csordas, 1992) o “encarnación / incorporación de lo social” (el cuerpo que “dice” y “mira”) y como recepción de la sensibilidad, es decir, “socialización de lo corporal” (el cuerpo que es “dicho” y “mirado”). Como resultado de estos dos momentos se evidencian diferentes formas corporales y distintos modos de relacionarse con el espacio. A continuación, nos centramos en el segundo momento: la mirada que recae sobre los cuerpos.

La mirada de los otros: la socialización de lo corporal

Toda la historia actual del cuerpo es la de su demarcación, de la red de marcas y de signos que lo cuadriculan, lo parcelan, lo niegan en su diferencia y su ambivalencia radical (...)

Jean Baudrillard

Las representaciones de los alimentos, de las comidas y de los cuerpos sustentan la pertenencia a un sector social determinado. Las diferentes concepciones del cuerpo dan vida a modos particulares de estar en el mundo. Siguiendo a Bourdieu (1991: 383), “la eficacia propia del *habitus* se ve bien cuando ingresos iguales se encuentran asociados con consumos muy diferentes, que sólo pueden entenderse si se supone la intervención de principios de selección diferentes”. De este modo existirá un “nosotros” identificado con modos de comer, pensar y sentir diferente a las clasificaciones del sentir, pensar y comer de “los otros”. Patricia Aguirre encuentra diversas representaciones del cuerpo según los sectores sociales. El *cuerpo fuerte* es asociado a los hogares de menores ingresos que para alimentarlo se requiere de alimentos rendidores, tal como los describimos en el apartado anterior. Estos alimentos, saturados en grasas y azúcares, van moldeando un cuerpo fornido que, para los sectores populares, es sinónimo de cuerpo saludable⁶, mientras que, bajo la ‘mirada del otro’, estos cuerpos son considerados gordos y flojos. “Los otros” son aquellos sectores de ingresos medios y altos, cuyo sistema clasificatorio e ideal se basa en un cuerpo que debe mantenerse

⁶ Probablemente estos cuerpos, desde el punto de vista nutricional, sufran carencias de calcio, hierro, vitaminas y minerales que encontramos en las frutas, verduras, pescados y carnes, alimentos que no suelen ser parte de la canasta de los pobres. Aguirre denomina la obesidad de los pobres como “gordura de la escasez” (2004: 94).

bello, delgado y saludable. En este sentido, adoptan dietas para bajar de peso consumiendo productos *ligh*, realizan ejercicio físico, tienen acceso a una variada gama de alimentos y persiguen ciertos cánones y valores a la hora de mezclar sabores, texturas y temperaturas. Estos “otros” portan el “cuerpo legítimo” que se impone como un criterio capaz de definir aquello que se adecua con lo dominante y aquello que, por el contrario, denota y connota a lo subordinado.

En las formas de clasificación de la representación (legítima) de los cuerpos se juega una lucha simbólica homologable a la lucha que se da en el espacio social. De esta manera, las huellas dejadas por estas luchas van sedimentando ciertos imaginarios en torno al cuerpo en categorías clasificatorias que, al naturalizarse, son vistas como legítimas (Bourdieu, 1986), participando de esta manera en la construcción de las *representaciones sociales del cuerpo*. Representaciones éstas que se distanciarán más o menos respecto a las *representaciones individuales* según sea el dominio en la lucha social y simbólica que tenga un agente, grupo o clase sobre otra. Pero quien tiene mayor “ventaja” en esta lucha por las representaciones es quien logra “objetivar” de forma prominente su cuerpo en tanto “constructo social” (por tanto, mayoritariamente los agentes, grupos o clases que se encuentran en una situación de dominio). De esta manera podemos decir que las relaciones de poder atraviesan al cuerpo en su espesura. El cuerpo está atravesado por tecnologías de poder que hacen a sus representaciones y clasificaciones y que constituyen sensibilidades que hacen a las distintas corporalidades.

La postura del cuerpo se va moldeando de acuerdo a técnicas corporales culturalmente aprendidas (Mauss, 1971). El aspecto físico como la talla, el peso, las cualidades estéticas, son signos diseminados de la apariencia física que fácilmente pueden convertirse en índices dispuestos para orientar la mirada del otro o para ser clasificado bajo una etiqueta moral o social (Le Breton, 2002). El cuerpo de las mujeres migrantes de sectores populares resulta un cuerpo extraño en la ciudad, pues sobre ellos recae la mirada de los “otros”, la mirada estigmatizante y objetivante, la mirada que regula los movimientos (Scheper-Huges y Lock, 1987), la mirada legítima y hegemónica. Son cuerpos que, con sus movimientos vergonzosos, el andar retraído y la mirada tímida se distancian de aquellos que se desenvuelven con soltura y destreza en la ciudad: los cuerpos de los sectores medios y altos. Estas formas de andar son el resultado de pautas socioculturales internalizadas y no de movimientos y mecanismos puramente individuales (Mauss, *op.cit.*).

La mirada del otro es violencia simbólica ejercida sobre los cuerpos (Epele, 2002). La mirada del otro se introyecta, inscribiéndose en el propio cuerpo las relaciones de poder (Foucault, 2000 [1976]). Estos “cuerpos dominados” deben actuar desplegando *tácticas* en el terreno que imponen y organizan los sectores dominantes (De Certeau, *op.cit.*). Son un ‘otro’ que viene de fuera de la ciudad y deben demostrar que merecen vivir en ella. Se trata de mujeres migrantes que portan en su cuerpo el sello de lo latinoamericano, las marcas del mestizaje y, por lo tanto, contrastan con el imaginario de la ciudad ‘blanca’, de la ciudad europea (Margulis, 2005). Son signos corporales que los singulariza a primera vista. En palabras de Le Breton (2002: 76), “la diferencia muta hacia el estigma. El cuerpo extranjero se vuelve cuerpo extraño. La anatomía es su destino”. Muchas veces lo ideológico se expresa en el nivel del cuerpo: se van imponiendo patrones de orden estético, de distinción que definen el *cuerpo legítimo* (Margulis, 2006)

La ciudad impone fronteras simbólicas que delimitan los itinerarios y recorridos urbanos de permisividad y exclusión. Las mujeres migrantes entrevistadas creen decidir y tener libertad sobre su circulación en la ciudad, cuando en realidad se trata de tecnologías de poder internalizadas en el propio cuerpo. La mirada social debe su eficacia al hecho de que encuentra en aquel al que se dirige, el reconocimiento de categorías de percepción y de apreciación que él le confiere (Bourdieu, 1986). En definitiva, el orden social se inscribe en los cuerpos (Bourdieu, 1998; Foucault, *op.cit.*). De modo que aunque los museos, los centros culturales y los shopping center sean gratuitos, no son espacios por los que circulen, pues operan barreras simbólicas que restringen el acceso a los cuerpos que se distancian del “cuerpo legítimo”. Así, los lugares frecuentados por estas mujeres marcan la distancia y la diferencia social respecto a los espacios concurridos por los sectores medios y altos de la ciudad: suelen acudir a los barrios de Once y Constitución para realizar la compra de ropa y útiles escolares; los alimentos los adquieren en pequeños minimercados o en comercios barriales; los lugares de recreación y ocio acostumbran ser la Costanera, los espectáculos callejeros y recitales musicales gratuitos, la peatonal Lavalle, las ferias de Retiro y Flores y los encuentros en las casas de parientes.

Invisibilizar y disimular las marcas del origen socio-cultural

Desde los trabajos de Erving Goffman (1989) vemos la utilización de la metáfora teatral aplicada al espacio. Bajo esta línea de argumentación, los espacios de interacción estarían marcados por la posibilidad de sociabilidad continua, las relaciones sociales, el intercambio continuo de expresividad y la visibilidad que generan para la mirada de otros. Cada personaje debe actuar intentando acercarse al modelo impuesto, perfeccionando su representación a través del ensayo cotidiano.

El cuerpo habla y se impone como obstáculo cuando se quieren disimular las huellas de lo social. La posibilidad de huir de las “marcas de clase en el cuerpo” (Bourdieu, 1986), el intento de ocultar sus trayectorias inscritas en los cuerpos, resulta difícil cuando sobre nuestras entrevistadas recae el estigma de ser ‘mujer, migrante, pobre, morocha e inquilina de hoteles precarios’. Con el objetivo de ser reconocidas por “los otros” y aceptadas como “merecedoras de la ciudad”⁷, recurren a estrategias de *desplazamiento de la discriminación* (Margulis, 1999). En este sentido, se mimetizan con los valores y significaciones hegemónicas y adoptan también actitudes discriminadoras hacia migrantes de países limítrofes convirtiéndolos en el chivo expiatorio de problemas sociales y económicos que sufre el país (el desempleo, la falta de vacantes en colegios públicos, la saturación de pacientes en los hospitales públicos, la inseguridad, etc.).

Yo estaba convencida de que odiaba a los peruanos, ahora también odio a los bolivianos, no los soporto porque creo que nos invadieron. Este nene de acá en frente estuvo 45 días sin ir a la escuela porque no había vacante y ahí están todas las aulas ocupadas por bolivianos, está bien que nuestra Constitución dice ‘para todos los hombres de bien que quieran habitar el suelo argentino’, y nosotros que? (Marcela)

Eso me indigna de mi país. Ella [refiriéndose a una vecina del hotel] es peruana y le dan las cosas en bandeja, no se como se entiende. Yo que soy de este país no consigo nada (Clara)

No construyen emblema a partir del estigma sino que desplazan la baja clasificación social hacia otras nacionalidades. Esto está acompañado de estrategias de disimulo, tácticas que vienen de una lectura urgente de la correlación de fuerzas: ante la falta de una construcción

⁷ La expresión “merecer la ciudad”, que lleva por título el libro de Oscar Oszlak (1991), es sugerente, pues se refiere a una serie de políticas habitacionales (Ley de alquileres y Reforma del Código de Planeamiento Urbano) adoptadas por la última Dictadura Militar a partir de 1976. Estas disposiciones tuvieron un fuerte impacto sobre la distribución espacial y las condiciones de vida de los sectores de bajos recursos de la ciudad de Buenos Aires, poniendo de manifiesto una nueva jerarquía del espacio urbano y el lugar que debían ocupar en la ciudad los sectores populares (Carman, 2006: 56-57). Creemos que esta concepción sobre quiénes tienen derecho a habitar la ciudad, acorde al supuesto de algunos sectores de la clase media urbana que consideran que los sectores populares “no merecen” vivir en ella, aún sigue vigente y se reproduce en los discursos oficiales actuales.

colectiva de una subjetividad que positive el estigma, prefieren invertir sus recursos cognitivos en el disimulo y la discriminación a otros, modo más rentable que dilapidar la fuerza en construir un emblema poco probable.

Asimismo, intentan ocultar su condición de “inquilinos de hotel” o “beneficiarios de subsidios habitacionales” tal como son nombrados, definidos y percibidos por los “otros”—sentido común hegemónico, vecinos de clase media, medios de comunicación, etc. Las propias mujeres establecen una diferencia discursiva entre *ser* inquilino, lo cual nos remite a una identidad fija e inmóvil y *estar* alquilando una pieza de hotel. De este modo, se homologan al resto de los ciudadanos urbanos, escapando de la figura estigmatizada del “inquilino de hotel” y reafirmando una condición habitacional circunstancial y transitoria.⁸

Vivir en hoteles precarios de la ciudad de Buenos Aires no sólo significa padecer graves problemas de vivienda. También nos indica que sus moradores probablemente sean migrantes de bajos recursos, “expulsados” de sus lugares de origen por la falta de oportunidades, carezcan de ingresos estables, acceso a obras sociales, a una alimentación balanceada y a una educación digna. Ocultar la pertenencia al circuito hotelero crea la ilusión de invisibilizar los condicionamientos sociales, económicos y culturales, aunque, como argumentamos a lo largo de este trabajo, dejan marcas en el cuerpo, en la *hexis* corporal, difícil de manipular y disimular ante la mirada objetivante y clasificadora de “los otros”.

Reflexiones finales

La conformación visible del cuerpo es un producto social. Las formas de andar, de comer, de hablar, son técnicas corporales culturalmente aprendidas (Mauss, *op.cit.*). Como vimos, la distribución desigual de las propiedades corporales entre las clases se realiza a través de diversas mediaciones socio-culturales como las condiciones de trabajo y los hábitos de consumo.

“El cuerpo, en tanto territorio de inscripción de las diferencias sociales, es la manifestación primera y más evidente de la interacción social” (Margulis y Urresti, 1998: 9). En esa

⁸ Una situación paradójica es la contraposición entre la percepción de los inquilinos según la cual vivir en un hotel es una situación pasajera y aún de emergencia, contrastando con una realidad objetiva que evidencia estancias bastante extendidas en el tiempo.

interacción, las mujeres migrantes entrevistadas despliegan estrategias de resistencia al estigma y etiquetamiento del que son objeto en la ciudad por ser portadoras de un cuerpo que se distancia de aquellos criterios que definen lo dominante, es decir, un cuerpo mestizo, grueso, robusto y de baja estatura, un cuerpo con un andar tímido y retraído, un cuerpo cubierto con ropa “sencilla, que vale para todo, barata y duradera” (Bourdieu, 1991: 385). Ante la mirada de los otros, se trata de un cuerpo extraño en la ciudad y por lo tanto no merece vivir en ella.⁹

⁹ Resulta interesante destacar el rechazo hacia las migraciones de los suburbios a la ciudad que manifestaron algunos intelectuales de nuestro país (expresión de los ideales hegemónicos de la época) y que quedó plasmado en obras literarias como *Ragnarök* (1960) de Jorge Luis Borges y *Casa Tomada* (1951) de Julio Cortázar. En ambas narraciones se expresa la llegada de los migrantes como una “invasión a la ciudad”.

Bibliografía citada y consultada

- Aguirre P.** (2004), *Ricos flacos y gordos pobres. La alimentación en crisis*. Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Baudrillard, J.** (1993), *El Intercambio Simbólico y La Muerte*. Caracas, Monte Avila Latinoamericana
- Borges, J.L** (1960), "Ragnarök", en *El Hacedor*, Obras Completas, Tomo II (1996), Emecé, Barcelona.
- Bourdieu, P. y Loïc J. D. Wacquant** (1995): "Habitus, illusio y racionalidad", en *Respuestas por una Antropología Reflexiva*, Grijalbo, México.
- Bourdieu, P.** (1986), "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo", en W. Mills et al., *Materiales de sociología crítica*. Ed. La Piqueta, Madrid.
- _____ (1991), *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Taurus, Madrid
- _____ (1998), *Meditaciones Pascalianas*. Anagrama. Barcelona.
- Butler, J.** (2002), *Cuerpos que importan*, Introducción, Paidós, Buenos Aires.
- Carman, M.** (2006): *Las trampas de la cultura. Los "intrusos" y los nuevos usos del barrio de Gardel*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Cecconi, S.** (2003): "Cuerpo y sexualidad: condiciones de precariedad y representaciones de género", en Mario Margulis y otros: *Juventud, Cultura, Sexualidad : La dimensión cultural en las relaciones afectivas y sexuales de los jóvenes de Buenos Aires*, Ed. Biblos, Buenos Aires.
- Cortázar, J.** (1951), "Casa Tomada", en *Bestiario*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Csordas, T.** (1992), Introduction: the body as representation and being in the world. 1-24. En *Emodiment and Experience. The existential ground of culture and self.*, Cambridge University Press, Cambridge.
- De Certeau, M.** (1996), *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México.
- Epele, M.** (2002), "Scars, Harm and Pain. About Being Injected among Latina drug using women". *Journal of Ethnicity in Substance Abuse*: 1 (1): 47-69. The Haworth Press, New York.
- Foucault, M.** (2000) [1976], "Los cuerpos dóciles". Pp.139-174. *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, México.
- Furlong, L.** (2003), *Relevamiento de familias bajo la modalidad de alojamiento en hoteles del GCBA*, Centro de Documentación en Políticas Sociales, documento N°33, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- García Canclini, N.** (1990), Introducción: "La Sociología de la Cultura de Pierre Bourdieu", en Bourdieu, Pierre: *Sociología y Cultura*, Grijalbo, México.
- Ginzburg, C.** (2001), *El Queso y los Gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Península, Barcelona.
- Goffman, E.** (1989): *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Grignon, C. y Passeron, J.** (1991), *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Kleinman, A y J. Kleinman** (1991), Suffering and its professional transformation: toward an ethnography of interpersonal experience. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 15: 275-302.
- Le Breton, D.** (1995), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- _____ (2002) *La sociología del cuerpo*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Malinowski, B.** (1975), *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Introducción, Ed. Península, Barcelona.

Marcús, J. (2004), *Cultura, afectividad y salud reproductiva: rupturas y continuidades en los discursos y las prácticas de los jóvenes de sectores populares*, ponencia presentada en el VII Congreso Argentino de Antropología Social (CAAS), Universidad Nacional de Córdoba, Villa Giardino.

_____ (2006), “Ser madre en los sectores populares: una aproximación al sentido que las mujeres le otorgan a la maternidad”. *Revista Argentina de Sociología*, Año 4, N° 7, Noviembre-Diciembre, Ediciones Miño y Dávila, Buenos Aires.

Margulis, M. (1999): “Los contenidos discriminatorios presentes en la discursividad social” En Margulis, Urresti y otros: *La segregación negada*, BIBLOS, Buenos Aires.

_____ (2005), “Las villas: aspectos sociales”, en Juan Manuel Borthagaray y otros (comps): *Hacia la gestión de un hábitat sostenible*, NOBUKO/FADU UBA/Centro de Estudios del Hábitat y la Vivienda, Buenos Aires.

_____ (2006): “Ideología, fetichismo de la mercancía y reificación”, *Revista ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS* N° 70. Publicación de El Colegio de México, México DF.

Margulis M. y Marcelo Urresti (1998), “La construcción social de la noción de juventud”, en VVAA: *Viviendo a toda, Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. UNIVERSIDAD CENTRAL /DIUC/SIGLO DEL HOMBRE, Bogotá.

Mauss, M. (1971) “Concepto de Técnica Corporal” Pp.336-356. En *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid.

Oszlak, O. (1991), *Merecer la ciudad. Los pobres y el derecho al espacio urbano*. Humanitas-CEDES. Buenos Aires.

Scheper- Hughes, N. y Lock, M. (1987), “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”. En *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, Vol. 1, N° 1, Marzo. Pp. 6-41, American Anthropological Association.