

La comunidad, un cuerpo

Daniela Portas*

Resumen

Este trabajo consiste en un análisis exploratorio del uso de la noción de comunidad en el marco de un grupo de bailarines de Contact Improvisación de la Ciudad de Buenos Aires. A partir de un trabajo de campo, se indagará en la configuración específica que adquiere esta comunidad en tanto dispositivo articulador de un capital simbólico específico y en el modo en que dicha comunidad opera cuando es puesta en juego en una plataforma virtual. El grupo Yahoo contactoimprovisación refuerza y reproduce la lógica de la comunidad a la vez que desata problemas e interrogantes nuevos vinculados a la regulación del uso de la palabra y a los límites de lo decible.

Palabras clave: Comunidad, capital simbólico, Contact Improvisación

* Daniela Portas es Licenciada en Ciencias de la Comunicación Social, Universidad de Buenos Aires. Título en trámite. E-Mail: daportas@gmail.com

Introducción

Este trabajo propone una reflexión acerca del uso que tiene el término comunidad en el marco de un grupo de bailarines y del modo en que dicha comunidad opera cuando es puesta en relación con las tecnologías de la comunicación¹. A partir de la detección de un uso recurrente del término comunidad en la autodefinition del grupo estudiado, problematizaremos el modo en que dicha noción opera hacia los agentes² y activa un conjunto de prácticas que tienden a reafirmarla a la vez que a posicionarla como objeto de disputa. Analizaremos esa disputa en la instancia presencial (en sus dos niveles, práctico y enunciativo³) y en la virtual.

Comprendemos las operaciones que genera el término comunidad partiendo de la reflexión de cómo se sitúa este grupo en un campo social, el artístico⁴. Como parte del campo artístico, el subcampo de la danza se rige por sus mismos principios y los elabora a partir de la materialidad con la que trabaja, que es el cuerpo. A la hora de desarrollar este análisis es fundamental contemplar esta matriz cinestésica, sensorial, a partir de la cual se construye la identidad⁵ de este grupo en torno al término comunidad.

En la primera parte de este trabajo, describiremos las premisas fundamentales del CI, el modo en que se delimitó el grupo muestra y haremos un repaso del concepto clásico de comunidad y de la noción de comunidad post-social. En la segunda parte, desarrollaremos el modo en que la comunidad opera hacia los agentes y establece barreras de entrada asociadas a un capital simbólico⁶ específico que es necesario obtener, reproducir y exhibir. En la tercera parte, analizaremos el modo en que se pone en juego la comunidad en el grupo Yahoo contactoimprovisación, que nuclea a bailarines de CI. En ese soporte virtual, la elaboración que el grupo hace de sí mismo como comunidad adquiere matices específicos y genera problemas nuevos que nos interesa explorar. Finalmente, arribaremos a algunas conclusiones y propondremos algunos interrogantes.

El objeto de estudio

El Contact Improvisación (CI) es una forma de danza que nace en los Estados Unidos en la década del setenta y llega a nuestro país en los ochenta. La propuesta de esta práctica consiste en la experimentación libre -improvisada- de la relación que el cuerpo entabla con las fuerzas físicas que lo rodean. La gravedad y la colisión son algunos de los estímulos más habituales que se propone investigar. A partir de esa conexión con la percepción se busca entrenar un estado de alerta que no deje de ser relajado y que permita una alineación mente-cuerpo para lograr secuencias de movimiento fluido cada vez más largas. Cristina Turdo, bailarina de CI de la primera generación de nuestro país y docente del Instituto Universitario Nacional del Arte (IUNA) y del Centro Cultural Ricardo Rojas (CCRR), describe la propuesta como “no frente al espejo, no verticalidad, no doctrina, no maestro adelante y alumnos mirando hacia el frente. Se trabaja mucho lo circular. [Se trata de] quebrar la danza, quebrar la forma, romper la estructura”. La improvisación implica una determinada relación atenta con el espacio y una concepción del tiempo como un fluir en el que cada nueva decisión abre múltiples nuevas y desconocidas posibilidades.

Este trabajo se nutre de las observaciones y los testimonios recogidos durante un trabajo de campo con el grupo de alumnos de Cristina Turdo, tanto del IUNA como del CCRR. El fenómeno observado en el grupo muestra se considera representativo de un fenómeno más amplio que involucra a los bailarines de CI en la Ciudad de Buenos Aires.

Repasemos brevemente el concepto con el que estamos trabajando. La noción de comunidad, en el marco de la sociología clásica que resumiremos en la visión de Ferdinand Tönnies, se contrapone a la de sociedad como “dos tipos de relaciones que entablan ‘las distintas voluntades humanas’. [La diferencia entre] lo vivo contra lo mecánico, lo antiguo contra lo moderno y también el campo contra la ciudad, lo originario y genuino contra lo moderno y arbitrario, el organismo contra la máquina” (SANTOS, 2010: 3). Esta concepción clásica nos suscita un interrogante acerca de la relación entre comunidad y normatividad. Desde esta perspectiva, la normatividad pareciera ser patrimonio de la sociedad, en tanto

estructura ficticia, represora, terreno de las obligaciones no consensuadas; mientras que la comunidad sería resultado de la unidad de las voluntades humanas. La comunidad, desde esta visión, es la comunidad del comunismo, aquella del “de todos, según sus capacidades; a todos, según sus necesidades”. La diferencia sin desigualdad, en contraposición a la separación sin más, la fragmentación absoluta de la sociedad, la no reciprocidad. En esta línea, la comunidad es una forma de existencia irreflexiva y orgánica, mientras la sociedad se dice ser, pone mayor peso en la discursividad, construye una codificación más rígida. Es una definición que opta por la ruptura, por la separación total, insuficiente para el análisis de los fenómenos de nuestra época, más bien híbridos, multidimensionales, propios de una realidad social que se vuelve “líquida, inestable, riesgosa, sin rumbo definido, fragmentada [...]” (MURIEL, 2010: 309). Para poder abordar este nuevo contexto, aprovecharemos al aporte de Pablo de Marinis (2005). El autor explica que, luego de la desaparición de las comunidades pre-modernas como consecuencia de la urbanización, la explosión demográfica y el desarrollo industrial, habría en la actualidad una reaparición de la comunidad en la forma de una nueva comunidad post-social. Según su propuesta, estas comunidades están formadas por individuos “que construyen sus identidades y organizan sus opciones vitales manifestando un renovado énfasis sobre los contextos micro-morales de la experiencia” (2005: 23). Y agrega que “en cada una de estas comunidades los individuos despliegan y escenifican ‘parte’ de lo que son, y cada una de ellas a su vez supone para ellos una diversidad de requerimientos normativos” (op cit.: 30). Aparece aquí esa idea de normatividad ausente de la perspectiva clásica. Otro rasgo de gran valor en esta noción de comunidad que propone de Marinis es el importante peso coyuntural que posee, que permite pensar la comunidad como lugar de elaboración de una determinada –y cambiante- dinámica del poder. No se piensa la comunidad como un modo del ser, una esencia -ser o no ser miembro de una comunidad- sino en términos de estar.

Estar en la comunidad

El fenómeno motor de este trabajo es la aparición y uso recurrente del término comunidad como núcleo aglutinador de una identidad de grupo. Partimos de la hipótesis de que la noción de comunidad funciona como dispositivo⁷ y que, en tanto tal, establece una barrera de entrada que se configura mediante operaciones complementarias prácticas y enunciativas, por apelación a un específico capital simbólico. La pertenencia o no a la comunidad estará regida por la acumulación y exhibición⁸ de dicho capital simbólico.

Para analizar el nivel enunciativo del dispositivo comunidad, debemos considerar la valoración positiva que la noción de comunidad, históricamente, tiene. Como recuerda Gurrutxaga Abad (2010), cuenta Bauman que “las palabras tienen significados, pero algunas palabras producen además una ‘sensación’. La palabra comunidad es una de ellas. Produce una buena sensación: sea cual fuere el significado de ‘comunidad’, está bien ‘tener una comunidad’, ‘estar en comunidad’” (2010: 53). Esta valoración positiva, puesta en relación con las premisas filosóficas del CI, favorece la aparición de dicho término como articulador de una identidad en común.

Ahora bien, como hemos dicho, es fundamental considerar el proceso de configuración de la comunidad desde la matriz cinestésica que le da origen y de la que adquiere sus cualidades particulares. Este es el nivel práctico del dispositivo. El intercambio entre lo corporal y lo colectivo es posible por una relación que la fenomenología nos permite analizar: la que mantienen el esquema corporal y la intersubjetividad. Es decir, la relación entre, por un lado, la vivencia del cuerpo propio y la disposición que permite que conozca la posición de cada uno de mis miembros en todo momento, que mi cuerpo no sea para mí un conjunto de elementos yuxtapuestos sino una “posesión indivisa” (MERLEAU-PONTY, 1957: 105), y por otro lado, la intersubjetividad, esto es la reciprocidad de las intenciones, la construcción de un lenguaje compartido con el otro gracias al cual ciertas cuestiones no tienen necesidad de ser explicitadas. Como explica Merleau-Ponty, “así como [el esquema corporal] es relativamente transportable de un dominio sensorial a otro en lo que concierne a los datos de mi propio cuerpo, también es transferible al dominio del otro” (1997: 6). La construcción de intersubjetividad es posible gracias a esa transferibilidad que el esquema corporal insta en nuestro cuerpo. La comunidad aparece para los sujetos como una

construcción fisonómica, algo que está ahí, a lo que se acude como disponibilidad y que no es necesario rehacer de cero cada vez dado que la conciencia pueda mantener tras de sí las síntesis efectuadas, que quedan a disposición y pueden ser reactivadas (MERLEAU-PONTY, 1957). De esta manera, la comunidad se configura, en su nivel práctico, desde la vivencia que los agentes tienen de su cuerpo, y los abarca como un cuerpo más, que son ellos mismos, y a la vez los supera. La comunidad no es un grupo compuesto por determinados bailarines, sino que es el dispositivo, una determinada discursividad, una determinada ritualidad. No es la suma de sus supuestos integrantes, sino un entorno nuevo, que los atraviesa y convierte en miembros en tanto ellos se desenvuelven en su órbita. Lo colectivo suspende y recombina lo individual.

La experiencia que los agentes tienen de la comunidad está íntimamente ligada a la experiencia que tienen de su práctica corporal, de su cuerpo propio.

Ahora bien, la intersubjetividad no es inmune al conflicto y a las disputas por el sentido. En el transcurso de las entrevistas que componen el trabajo de campo, la explicitación de la cuestión de la comunidad es evadida mediante la negación de dicho término o su reemplazo-equiparación con otros como tribu o red. Esto sugiere que los niveles práctico y enunciativo del dispositivo comunidad definen ciertos márgenes para la acción y la enunciación que, de vulnerarse, provocan inestabilidad en el sistema, lo que explica que las preguntas por la cuestión de la comunidad generen como respuesta la desestimación: no hay una comunidad (o, lo que es lo mismo, “comunidad hay en todos lados”) y el uso que se hace de ese término no tiene importancia, es arbitrario. Se pone énfasis en que la noción de comunidad tiene un significado claro para todos, que no describe cabalmente el tipo de vínculo que hay entre los miembros del grupo pero que fue adoptado como herencia de los primeros bailarines y del modo en que convivían y realizaban su práctica. Esto nos permite pensar que la comunidad es práctica, es en la acción, y fuera de ella, en el plano conceptual, pierde –o ve suspendido- su sentido y su efectividad.

La desestimación de la noción de comunidad nos conduce a la reflexión sobre dos problemáticas vinculadas.

En primer lugar, la problemática de la relación que el campo artístico mantiene con otros campos sociales. La relación de subalternidad que el campo

artístico –que “se ha constituido a sí mismo rechazando o revirtiendo la ley del provecho material” (BOURDIEU-WACQUANT, 2005: 150)– mantiene con otros campos, el económico en primer lugar, es una cuestión de gran importancia en el proceso de definición de identidad de este grupo. En los testimonios recogidos se marca una frontera muy clara entre un agente de un campo (en este caso, el artístico) frente a un agente de otro campo (en este caso, el académico). La desestimación del término comunidad es una reacción defensiva ante la intromisión de un agente externo con el cual se mantiene una relación de subordinación y que pretende construir con el grupo un objeto de estudio. A la violencia simbólica ineludible de todo acto de cosificación se suma la violencia latente en un vínculo estructuralmente desigual.

En segundo lugar, la problemática es la del peso que tiene la definición tradicional en el imaginario del grupo. El término comunidad se rechaza porque se pone en relación con aquella definición clásica que es la que se supone que el sujeto investigador está adoptando. Los agentes eligen a dicho concepto para interpelar a sus pares y autodefinirse y a la vez lo rechazan cuando hay que explicarlo y defenderlo.

La metáfora del juego, utilizada por Bourdieu, nos permite analizar un fenómeno fundamental que sostiene la dimensión práctica del dispositivo: la creencia (BOURDIEU, 1994). El que llamaremos juego de la comunidad es ofrecido a todos los que participan de la práctica del CI. Ese ofrecimiento se realiza mediante la exhibición de la recompensa: la membresía a la comunidad. Esto aparece muy claramente en el testimonio de Ignacio, que narra que “cuando entré me pareció ver que había una comunidad. Como que en algún momento había que cumplir cierto requisito para ingresar en esa comunidad. [...] Había una división y yo estaba afuera”. Los que crean en el valor de eso que está en juego y estén interesados en obtenerlo o desafiarlo⁹, serán los que participen del juego de la comunidad. Pensamos esta dinámica desde lo que Bourdieu (2010) llama “economía de las prácticas”, esto es una razón inmanente a las prácticas que no obedece al cálculo consciente ni persigue estratégicamente sus fines y en la que la recompensa no es material necesariamente pero posee un mecanismo que sostiene un sistema de intercambios donde hay ganancias y pérdidas. Los

bailarines que no participen del juego de la comunidad serán los que Bourdieu llama indiferentes.

La recompensa del juego de la comunidad es la membresía. Y esa membresía se obtiene por acumulación de un capital simbólico con características particulares. Un elemento que tiene gran peso en ese capital simbólico es la asistencia. Tomar más de una clase y sobre todo, asistir a los jams¹⁰ y performances será un elemento muy capitalizable, ya que permitirá tejer vínculos y ser reconocido por los pares. La destreza también tiene gran importancia. En este caso se trata de una destreza particular que pondrá el acento en la fluidez, la naturalidad y, desde ya, la espontaneidad de la improvisación. En tercer lugar, encontramos lo que llamaremos una sexualidad sublimada¹¹. El CI es una forma de danza que muchas veces se caracteriza como de gran contenido sexual. Es una danza de contacto, que puede involucrar a dos o más personas que pondrán su cuerpo entero a disposición para la práctica. Como explica Ignacio, “uno está en un contacto que es muy íntimo, que está muy cerca del contacto sexual, entonces muchas veces puede haber alguien que no quiere escuchar al otro y se manda a tocar directamente”. El CI implica un uso del cuerpo en una modalidad sexualizada pero al servicio de la danza. Un cuarto elemento que distinguimos en la composición de este capital simbólico es lo que refiere a un específico estilo de vida. La alimentación (Cristina explica que “la mayoría no fuma, muchos comen orgánico”), las prácticas como meditación, yoga y artes marciales, y cuestiones de estilo como una manera de vestir y una gestualidad modelan la ética y la estética del grupo. Y por último encontramos un elemento que viene a arbitrar sobre todos los anteriores. Se trata de un criterio de validación que imprime el vínculo que cada bailarín tiene con su práctica de CI. La cuestión de la espontaneidad es fundamental y la detección de un falseamiento de alguno de los elementos que componen el capital simbólico es sancionada con la pérdida de la membresía. El CI es investido de un valor de verdad, de una jerarquía en relación a otras actividades, que hace que, a la hora de querer conseguir la membresía, la relación honesta que se establece con la práctica sea de vital importancia. La paradoja reside en el hecho de que esa honestidad en el vínculo con la práctica está ligada a una negación de las desigualdades de poder al interior del grupo, negación de la

existencia de este capital simbólico y negación de la existencia de barreras de entrada para la obtención de la membresía.

El grupo Yahoo

Los usos de las nuevas tecnologías de la comunicación y la información (TICs) constituyen una dimensión de gran interés en el marco de esta investigación.

La aparición y expansión de las TICs, parte del proceso de globalización que tomó fuerza en la década de los noventa, ha dado origen a fenómenos que ponen en crisis el modelo de intercambio informacional tradicional y dan lugar a un nuevo “ecosistema comunicativo” que articula a los entornos natural y urbano/social, el tecnológico, y que configura un escenario en el que se pueden constituir “nuevas modalidades de comunidad (artística, científica, cultural)” (MARTIN BARBERO, 2009: 7). En el marco de este proceso, comprendemos que la importancia del grupo Yahoo en el grupo analizado es más que operativa. No se trata únicamente de que facilite los intercambios y provea herramientas para dar fluidez y efectividad a la comunicación, sino que pone en juego disponibilidades específicas y las interpela de una manera particular, construyendo una red de sentidos atravesada por las características del entorno. Ese entorno virtual comparte muchas de sus características con las mencionadas comunidades post-sociales. La desterritorialización, la pluralidad, la adhesión voluntaria y la no perpetuidad son cualidades de ambos fenómenos. Y en efecto, “la referencia y los usos de la metáfora comunitaria [funcionan como] un verdadero soporte de la vida social del ciberespacio” (ORÉ y SEGUÉL, 2010: 27). En este proceso de virtualización de la comunidad se produce, en primer lugar, el reconocimiento de la comunidad como un objeto para sí misma y el uso de las TICs como instancias de verificación de esa existencia, y en segundo lugar, la activación de un tipo de reflexividad específica en el pasaje “desde la representación comunitaria hasta su virtualización o representación en Internet” (ORÉ Y SEGUÉL, 2010: 32).

El grupo Yahoo contactoimprovisacion nuclea a bailarines de CI, principalmente de Argentina. Está formado por más de 1.000 bailarines de CI o personas interesadas en esta práctica (entre ellos, la gran mayoría de los

miembros del grupo muestra) y tiene 6 moderadores. Fue fundado en 2006 y en la actualidad ha superado los 11.000 mensajes. En muchos de los testimonios recogidos se expresa la importancia que tiene dicho grupo virtual en lo que respecta a la circulación de información, la coordinación de encuentros, viajes y retiros, y la expresión de pensamientos y experiencias que se quieren compartir con el resto del grupo.

En marzo de 2011 llegó al grupo Yahoo un mensaje de una bailarina, Lucía, que contaba que se había lastimado mientras bailaba en un jam y necesitaba hacerse una operación que le iba a costar entre \$8.000 y \$10.000. Su pedido de ayuda a la “comunidad contactera” (sic) sensibilizó a varios de los miembros de la lista y activó respuestas en distintas direcciones.

En primer lugar, generó la movilización de recursos y, por ejemplo, la organización de jams a beneficio. Esto alimentó cierta visión de unidad que mientras para algunos es percibida como mera sensibilidad -en palabras de Ana, “los actos que llaman la atención como el compartir un viaje, conseguir alojamiento o ayuda económica son naturales entre un grupo de personas que se comunica”- para otros constituye una de las particularidades de la comunidad del CI, como por ejemplo María, que expresó que “la comunidad las apoyó, desde todos lados, porque sí, estamos sostenidos por el Amor” (sic), o Mónica, que en una entrevista relata que “cuando pasó lo de Lucía empezaron a circular muchos mails. (...) Entonces creo que sí hay como un código, algo que une al grupo para hacer cosas que quizá otros no harían. Hay como una cosa comunitaria y solidaria en la lista”.

En segundo lugar, el episodio de Lucía fue interpretado por muchos como síntoma de un problema de registro y de cuidado en los ámbitos de danza.

En tercer lugar, desató una problematización explícita de la noción de comunidad.

Cristina Turdo escribió que “Lucía nos está enseñando algo través de su dolorosa situación, y todos sabemos que no es la única situación que se da en los Jams” (sic). La cuestión del saber y no decir está presente también en el mensaje de María, que se pregunta “¿que está pasando? ¿qué es lo que no estamos reconociendo cuando nos lastimamos? ¿qué estamos negando que nos está diciendo el cuerpo, o la intuición, o la emoción, o la mente, o alguien más...?”. Este

episodio en particular generó una explicitación especialmente fuerte, que de hecho marcó la memoria de sus participantes (muchas de las menciones del grupo Yahoo en las entrevistas referían al episodio de Lucía) y generó una sensación de nueva conciencia, de mayor registro del grupo como tal¹². Como expresa Florencia en su mensaje: “Creo que ahora, lo que estaba por debajo, está subiendo a través de esta concientización de lo ocurrido”. O la propia Lucía: “Siento que esta fractura es mucho más que una fractura. Bienvenidas todas las reflexiones que se están desencadenando dentro de la situación que estamos viviendo como comunidad”.

¿Qué rol está cumpliendo el grupo Yahoo para la expresión de estas problemáticas? El anonimato (parcial, porque muchos de los bailarines se conocen entre sí), la no presencia y la posibilidad de manejar un tiempo diferente del de los encuentros cara a cara, ¿habilitarán un relato diferente de la comunidad sobre sí misma? Los mensajes que circulan en el grupo Yahoo apuntan a vencer resistencias que en la instancia presencial parecen estar más arraigadas: la resistencia a la aceptación de las fracturas internas del grupo y la resistencia a la explicitación de cuestiones vinculadas a la comunidad. Sin embargo, esa tensión entre lo que puede decirse y lo que no sigue presente aún en la instancia virtual. Esta detonación de reflexiones en torno a la comunidad, que incluyó desde definiciones de Wikipedia hasta trabajos sociológicos enviados al grupo, encontró resistencias. El principal límite se ubicó en el pasaje de mensajes testimoniales y de un tono más emotivo a mensajes de corte más conceptual y filosófico, como el de Sofía, una bailarina que consulta “si podríamos definir ¿qué es comunidad de contact específicamente? ya que el concepto de comunidad no es algo cerrado, sino algo a ser siempre redefinido según contexto y tipo de comunidad y además contact improvisation no es necesariamente comunidad, ¿por qué estos conceptos están tan vinculados en Argentina?”. La respuesta que llegó a este mensaje fue de Manuel: “la cosa intelectual aleja del cuerpo aún más / habitar/lo todo / aquietarse y escuchar ser” (sic). La “cosa intelectual” no es, desde ya, la palabra o la reflexión en general, sino la palabra sobre la palabra comunidad y sus usos, y más aún la palabra que cuestiona esos usos.

Conclusiones y nuevos interrogantes

La comunidad del CI constituye un fenómeno comunicacional que pone de relieve las particularidades del proceso de construcción y reproducción de una identidad de grupo en el marco de una práctica artística. Además, nos permite analizar los distintos niveles en los que esa identidad se realiza y sus relaciones y, por último, cómo se opera el pasaje de la instancia presencial a la virtual y qué modificación genera esa virtualización en las disputas por el sentido. El trabajo corporal es el núcleo de esta comunidad y es el nivel en el que los agentes la experimentan. La comunidad es vivida por ellos como un cuerpo que comparten con los demás y que sólo es posible gracias a esa materialidad. Hemos visto el modo en que esa materialidad se elabora en el nivel enunciativo y genera ciertos límites de lo decible. Por otro lado, la instancia virtual aporta elementos nuevos y, por lo que hemos observado, habilita un ámbito en el que la regulación de la palabra cambia y permite la entrada de nuevas voces y nuevos discursos. Esa instancia virtual es de gran importancia en la reflexión que el grupo hace de sí mismo. Esto es así porque, como hemos dicho, la principal fuente de conflicto que hemos encontrado en la comunidad es la tensión que se genera a la hora de explicitar los sentidos asociados a lo comunitario, tanto en función de aquella definición tradicional que mencionamos como de las nuevas definiciones de las comunidades post sociales. Esto nos conduce a la pregunta que se hace Pablo de Marinis: “¿Tiene sentido seguir usando el término comunidad cuando se manifiesta tal diversidad empírica de ‘comunidades realmente existentes’, es decir, cuando comunidad parece ser el nombre que se le puede poner a prácticamente cualquier agrupamiento humano?” (2005: 28). En los testimonios recogidos aparecen términos alternativos, que revisten menos conflictividad para los miembros del grupo: red y tribu. Luego de la observación de los discursos espontáneos, queda fuera de discusión que las nociones de red y tribu no tienen presencia y que la noción utilizada en todos los casos es la de comunidad. De la misma manera, los conflictos que experimentan los agentes son tales justamente porque hablamos de una comunidad. Sucede que el término comunidad posee una emotividad que otros términos no tienen. De Marinis advierte que “comunidad fue siempre [...] palabra de lucha y de invocación de lo que es imperioso hacer, de denuncia de lo que falta, escasea o se ha perdido, y de conjuro de los cuantiosos males existentes” (2010: 7). Hay una mistificación que imprime a la noción de

comunidad y la conecta fuertemente con las premisas del CI. La idea de construir un ámbito de contención, de escucha, de igualdad es parte fundamental de la propuesta filosófica de esta práctica. A pesar de los conflictos que suscita la noción de comunidad en los agentes, ellos siguen actuando en función de ella. Entonces nos preguntamos, ¿cuál es el rol de la práctica corporal en la construcción de experiencias de comunidad? ¿Cómo puede el trabajo corporal facilitar la consolidación de la comunidad? ¿De qué manera podría la reflexión conceptual aportar a esa consolidación y no al debilitamiento de la comunidad?

¹ Este artículo se desprende de mi tesina de grado “Somos todos hippies y nos amamos. La noción de comunidad en un grupo de bailarines de Contact Improvisación”.

² Bourdieu (2005) explica que “los individuos [...] existen como *agentes*—y no como individuos biológicos, actores o sujetos— que están socialmente constituidos en tanto que activos y actuantes en el campo en consideración por el hecho de que poseen las propiedades necesarias para ser efectivos, para producir efectos, en dicho campo” (2005: 163). Esto es importante a los fines de comprender que no estaremos hablando de individuos particulares sino de agentes en tanto posiciones activas y actuantes en un campo determinado y que se definen por su actividad en ese campo en tanto operadores prácticos de un habitus.

³ La denominación de un nivel “práctico” y uno “enunciativo” es metodológica en el sentido de que comprendemos que la instancia enunciativa es absolutamente práctica. Sin embargo, diferenciaremos la práctica de la danza de la práctica enunciativa para poner de relieve diferencias sustantivas en la forma de operar de la comunidad en cada uno de estos niveles.

⁴ La teoría de los campos sociales desarrollada por Pierre Bourdieu (2005) define a un campo social como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Es decir que hay posiciones, dependientes de las condiciones materiales de existencia, y hay relaciones entre estas. Cada individuo, en función de sus condiciones de existencia, será portador de un habitus que le brindará herramientas para interpretar un campo, detectar qué es lo que está en juego, sentirse o no impulsado a participar y tener determinada toma de posición dependiendo de cuáles sean las relaciones que allí se establezcan. Bourdieu define al habitus como “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (BOURDIEU, 2010: 86).

⁵ El concepto de identidad será tomado desde la perspectiva relacional de Stuart Hall (1998). El autor explica que los términos que designan identidades significan cosas distintas en distintos contextos. En sus palabras, “el mismo término lleva en sí connotaciones bastante diferentes, porque opera dentro de diferentes ‘sistemas de diferencias y equivalencias’. La posición que ocupa dentro de las cadenas de significaciones diferentes, es la que le da su ‘sentido’, y no la correspondencia literal y estricta que existe entre un término aislado y alguna posición indicadora en el espectro de colores” (1998: 53). Como desarrollaremos a lo largo de este trabajo, la identidad de comunidad del grupo analizado debe ser tomada en su relación con otras nociones que la complementan y que la distinguen.

⁶ Bourdieu (1994) explica que los capitales simbólicos son capitales sociales investidos de un valor por los agentes, legitimados y presentados como los capitales por los que vale la pena luchar. El capital es aquello que está en juego en un campo determinado y a la vez es negado en tanto que capital, “reconocido como legítimo, es decir desconocido como capital” (BOURDIEU, 2010: 187).

⁷ El concepto de dispositivo es propio de la teoría de Michel Foucault y tiene gran peso en ella. En este trabajo no abordaremos todas sus dimensiones ya que algunas lo exceden, pero sí tomaremos

la definición que propone Daniel Muriel (2010). El autor explica que para Foucault un dispositivo es “un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos” (2010: 320). Consideramos que esta definición enmarca adecuadamente el modo en que los elementos que se hacen presentes y que definen a la comunidad del CI operan hacia ella. Además, la idea de un dispositivo nos permite pensar a dicha comunidad como dinámica, activa y no como estructura rígida, estática, cristalizada, ya que, como agrega Muriel, “las líneas que forman un dispositivo se dividen entre ‘líneas de estratificación o sedimentación – lo que somos / dejamos de ser – y líneas de actualización o de creatividad – las que dan paso a nuevos dispositivos’” (2010: 322).

⁸ La exhibición del capital es una parte fundamental del proceso de acumulación dado que, como dice Bourdieu, “es uno de los mecanismos que hacen (sin duda universalmente) que el capital vaya al capital” (BOURDIEU, 2010: 190)

⁹ La entrada en el juego no siempre va de la mano con la perpetuación de sus reglas internas, no necesariamente implica la adscripción a las normas que lo rigen sino que puede darse también la entrada al campo para su transformación. Sea para reproducir las reglas o para transformarlas, la entrada siempre implica una valoración de lo que está en juego, una creencia. Campo y creencia se implican mutuamente (BOURDIEU-WACQUANT, 2005).

¹⁰ Los jams proponen un encuentro de danza abierto, sin la guía de ningún docente, del cual los bailarines pueden participar bailando u observando y que permite que bailarines con distintos niveles de experiencia compartan una jornada de danza en común.

¹¹ Freud (1948) define el concepto de sublimación en relación con la maduración de la sexualidad como el proceso mediante el cual “es proporcionada una derivación y una utilización, en campos distintos, a las excitaciones de energía excesiva, procedentes de las diversas fuentes de la sexualidad. [...] Hállase aquí, sin duda, una de las fuentes de la actividad artística” (1948: 830). Es decir que se opera un redireccionamiento de la energía psíquica que el estímulo sexual provee hacia otros fines. Consideramos que este elemento encuentra una presencia notable en la práctica del CI.

¹² Hablar de sensación pone el foco en el relato que los agentes hacen de sus acciones. No nos estamos refiriendo a que efectivamente hayan tenido acceso a una conciencia sobre la lógica que regula sus prácticas, sino que así lo refieren. Que expresen que a raíz de lo de Lucía pudieron revelar ciertos comportamientos que estaban teniendo en tanto grupo sostiene el efecto cohesivo que tuvo el episodio y también sostiene lo que hemos dicho sobre la predisposición para el debate, aunque con límites que explicitaremos, en torno a la comunidad.

BIBLIOGRAFIA

BOURDIEU, P. (1994): “¿Es posible un acto desinteresado?”. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama (Versión digital).

BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. (2005): *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

BOURDIEU, P. (2010): *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

DE MARINIS, P. (2005): “16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)”. *Papeles del CEIC*, N°15. País Vasco: Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva.

DE MARINIS, P.; GATTI, G. y IRAZUZTA, I. (Eds.): *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*. México: Anthropos Editorial (1ra. Edic.).

MARTÍN BARBERO, J. (2009): “Diversidad cultural y convergencia digital”. *Alambre. Comunicación, información, cultura*, N°2.

MERLEAU-PONTY, M. (1957): "La espacialidad del cuerpo propio y la motricidad". *Fenomenología de la Percepción*. México: FCE.

MERLEAU-PONTY, M. (1997): "Las relaciones con el prójimo en el niño". *Parcours. 1935-1957*. Paris: Verdier (Traducción en versión digital).

MURIEL, D. (2010): "El patrimonio como dispositivo de construcción de lo nuestro en tiempos de...¿crisis? De la herencia cultural a las identidades: nuevas formas de hacer comunidad en la contemporaneidad". En DE MARINIS, P.; GATTI, G. y IRAZUZTA, I. (Eds.). *La comunidad como pretexto. En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*. México: Anthropos Editorial (1ra. Edic.), bloque II.

SANTOS, F. (2010): "Lo en común. Comunidad y comunicación". En *Libro de las Jornadas académicas y de investigación de la Carrera de Ciencias de la Comunicación Social, "Recorridos y perspectivas"*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.