

## **Mesa 5: Espacio, tiempo y subjetividad**

### **HABITUS FLEXIBLE Y MODOS DE SUBJETIVACIÓN TEMPORAL.**

#### **Herramientas teóricas para pensar los sujetos-cuerpos poli-consumidores de drogas en la modernidad tardía.**

#### ***REFLEXIBILIDAD Y EL CONTEXTO DE LA MODERNIDAD TARDÍA***

##### **Cambios estructurales**

Es indudable que desde la segunda mitad del siglo XX, acentuada en los últimos decenios, las coordenadas del mundo del trabajo han protagonizado una transformación considerable. Toda la literatura que centra su análisis en el mundo del trabajo y del empleo, independientemente de su corriente teórica, hace referencia a la gran convulsión social producida a partir de la consolidación del sector financiero y el consumo masivo como ejes centrales de la economía global, de la transnacionalización de los procesos productivos así como del creciente protagonismo de las tecnologías de información y comunicación. Estos fenómenos se sustentan, dinamizan y alimentan sobre el desarrollo de estas tecnologías, con efectos innegables sobre las configuraciones del trabajo, del empleo y de los tiempos sociales (Bauman, 2011; Castells, 2002). Transformaciones que para absorber los excedentes de capital, a su vez, requerirán cambios radicales en los «estilos de vida», la constante introducción/creación de nuevos productos, todo lo cual delimitará grupos sociales emergentes (Crompton, 2013; Harvey, 2008).

El quiebre del modelo de empleo obliga a los actores sociales tradicionales a una redefinición. La relación salarial, como motor de la producción, se rompe frente a las nuevas exigencias del mercado. La vertiginosa competencia –tanto entre empresas como entre productos y trabajadores- reafirma el proceso de mercantilización de los distintos planos de la vida social e individual, aspecto ya señalado por teóricos clásicos. Las modificaciones en las jerarquías temporales, facilitadas por la expansión de los dispositivos técnicos (particularmente las Nuevas

Tecnologías de Información y Comunicación -NTIC's-) y tecnológicos –como la «gestión de los recursos humanos» en tanto biopolítica (Foucault, 1999b, p. 245)-, exigirá la adecuación de los trabajadores a las necesidades del mercado (Rosa y Scheuerman, 2009, p. 77).

El poder disciplinante de la falta de empleo y la creciente competencia, abrió lugar a la aceptabilidad del discurso de la flexibilidad laboral en aras de una mayor competitividad –de la empresa pero también entre los trabajadores-. La etapa de acumulación flexible se sustenta en la relativización del trabajo como derecho, el que es ubicado como un obstáculo al desarrollo macroeconómico y a la utilización «más efectiva» de los puestos de trabajo (Harvey, 2008, p. 170). Desde la perspectiva de sus defensores, la flexibilidad laboral reduce a los trabajadores y sus derechos a un «costo» de producción más, donde determinadas legislaciones y regulaciones no hacen más que obstaculizar el incremento de la competitividad de las empresas. Así, la fuerza de trabajo leída en términos de mercancía, cuya medida es el tiempo, no hace más que negar la relación social subyacente de explotación (Marx, 1987[1867]).

Dentro del programa tendiente a la flexibilización laboral es interesante analizar las diversas modalidades en que se presenta y el papel protagónico que adquiere la dimensión temporal. Así, en cada una de sus variantes tendrá una fuerte incidencia en la redefinición de los tiempos: intensos, extensos, acelerados, simultáneos, múltiples, son los adjetivos que resumen las distintas modalidades de flexibilización laboral/temporal en la «gestión de los recursos humanos» (Castells, 2002; Harvey, 2008, p. 172).

Asimismo, la introducción de las NTIC's ha facilitado prescindir de la presencia física de los trabajadores ya que garantiza, al menos de forma virtual, la disponibilidad durante las 24 horas y permite la simultaneidad de las tareas con otras prácticas sociales. Disponibilidad que incrementa y maximiza las horas, facilita la adaptación a las nuevas lógicas del ordenamiento de las jornadas/períodos laborales y la adaptación a los ciclos productivos y a la multiplicación de tareas. Esta autonomía física, con una disponibilidad virtual móvil, permite conjugar sujetos consumidores y productivos de forma simultánea, reflejando lo que Paula Sibia (2005) denomina el pasaje del productor disciplinado al consumidor controlado.

### **Crisis de las instituciones, reflexividad e individualización de los riesgos.**

La crisis de las estructuras normativas y sociales requiere una reorientación en las conductas y obliga a desenvolver las prácticas más cotidianas en un marco de imprevisibilidad, incertidumbre y contingencia desconocido. Si esto se torna evidente en los países centrales, en

las sociedades periféricas es extremadamente marcado. La mayor autonomía de los individuos frente a las estructuras tradicionales es leída por autores anglosajones, como Ulrich Beck y Anthony Giddens, en términos de una emancipación obligada (Svampa et al., 2000). Para ambos en la etapa actual, denominada «sociedad del riesgo» por el primero y «modernidad tardía» por el segundo, los individuos son cada vez más gestores de su propia biografía (Beck, Giddens, & Lash, 1997).

Para el sociólogo Anthony Giddens, entrando de lleno en el debate agencia versus estructura, propone la teoría de la estructuración donde destaca la importancia de las prácticas sociales como centro de atención de las ciencias sociales. Las entiende como ordenadas en un tiempo y un espacio, así como recursivas. “En sus actividades, y por ellas, los agentes reproducen las condiciones que hacen posibles esas actividades.” (1995a, p. 40).

La recursividad de las prácticas da cuenta de la necesidad de estar familiarizado con el contexto y las formas de vida en las que se despliegan para poder describirlas. Es aquí donde Giddens introduce la noción de «reflexividad», entendida como “el carácter registrado del fluir corriente de una vida social”(1995a, p. 41).

En este fluir de la vida social, Giddens destaca tres dimensiones centradas en la experiencia temporal cotidiana. En primer lugar, es en el mundo de la cotidianidad donde las prácticas son rutinarias y vuelven al tiempo multidimensional y reversible. La vida cotidiana no puede pensarse unidireccionalmente, afirmará Giddens, sino que las rutinas implican un fluir repetitivo cuya vivencia es de reversibilidad. En segundo lugar, la vida del individuo, la vida del cuerpo individual, es conscientemente finita, unidireccional e irreversible. Mientras que en la tercera dimensión reconoce la trascendencia supra-individual de la temporalidad institucional, la cual refiere a un tiempo de larga duración cuya reversibilidad es resultado y condición de las prácticas continuas de la vida diaria (1995a, pp. 70–71).

En las rutinas de la vida cotidiana y de las instituciones, interactuando y constituyéndose unas a otras, los individuos constituyen a su vez al propio-ser que actúa. Así, el propio-ser es comprendido en su propia historia, la temporalidad de las prácticas humanas en interpolación mutua de las tres dimensiones temporales mencionadas (Giddens, 1995a, p. 72).

Asimismo, resulta pertinente señalar la distinción que realiza este autor entre diversas concepciones de «conciencia». Por una parte, estaría la conciencia práctica, que refiere al registro reflexivo de las conductas por parte de los agentes. Ser «consciente» del entorno, en el

sentido de prestar atención a lo que pasa derredor, permite referir las actividades a ese entorno. Por otra parte, la conciencia discursiva trata acerca de la capacidad de «pensar» la acción y hacer un relato coherente de las actividades y de las razones que las impulsan. Es a esta última acepción de «conciencia» a la que se opondría, según este autor, la noción freudiana de «inconsciente» (1995a, pp. 79–80).

Para Giddens la modernidad tardía está marcada por la reflexividad institucional y la experiencial. La primera, es entendida como la apropiación de información disponible – informaciones provenientes de fuentes variadas- por parte de los individuos, lo que funciona como estructurante de su actuar social. La reflexividad experiencial, por su parte, pone el foco en los fundamentos que los individuos elaboran para justificar sus decisiones y opciones vitales. Esta última se da por la articulación entre la conciencia práctica y la discursiva (1993, 1995b, 1998).

La reflexión de la vida social moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente. (Giddens, 1993, p. 46)

En la modernidad tardía no solo predomina la reflexividad institucional sino también la profunda reorganización espacio-temporal. Esto supone el desenlace de mecanismos que desligan las relaciones sociales de los procesos locales y universaliza las características institucionales. A su vez esto implica una reconfiguración no solo de los procesos macro-sociales sino también de la vida cotidiana. Giddens destaca que la «modernidad postradicional» no ha logrado aportar certidumbre desde el conocimiento racional en reemplazo de las seguridades tradicionales (1995b).

En esta línea, el planteo del sociólogo alemán Ulrich Beck sobre el «proceso de individualización del riesgo» está asociado a uno de los ámbitos de transformación social que supone la modernización reflexiva. El deterioro y consecuente crisis de los agentes colectivos propios de la sociedad industrial, como generadores de sentidos y moduladores de prácticas sociales, contribuyen al incremento de incertidumbres características de la «sociedad del riesgo». La desarticulación colectiva condensa las prácticas y la articulación de sentidos en la figura del individuo. A esto Beck lo denomina «proceso de individualización», concepto retomado de Simmel, Durkheim y Weber, pero introduce un matiz:

... hoy los hombres no son «liberados» de las permanentes certezas religioso-transcendentales en el seno del mundo de la sociedad industrial, sino fuera, en las turbulencias de la sociedad mundial del riesgo. Los hombres deben entender su vida, desde ahora en

adelante, como estando sometida a los más variados tipos de riesgo, los cuales tienen un alcance personal y global. (Beck, 1996, pp. 204–205)

El individuo, en tanto portador de derechos y deberes, se vuelve, según Beck, claro protagonista de las decisiones frente a oportunidades y riesgos, que antes eran mediadas por las diversas instituciones sociales. En sus términos, estas oportunidades y riesgos son percibidos, interpretados y elaborados individualmente lo que supone una «libertad de alto riesgo» que los trasciende. Frente a la complejidad social “...no pueden encontrar razón de la inevitabilidad de las decisiones, ni considerarse responsables de sus posibles consecuencias.” (1996, p. 205)

Cabe aclarar que para este autor, individualización no es lo mismo que atomización o aislamiento. Por el contrario, supone un proceso de desvinculación de las dinámicas de las antiguas estructuras –normativas y sociales- y establece una re-vinculación a las nuevas formas de sociabilidad que impone la sociedad de riesgo (Beck et al., 1997, pp. 28–31).

Frente a estos planteos, el sociólogo Scott Lash introduce una mirada crítica sobre los análisis desarrollados por Beck y Giddens. Según su perspectiva, en ambos teóricos persiste un sesgo racionalista (cf. Giddens, 1995a, pp. 40–43) y una reflexividad más cognitiva que hermenéutica. Para superar esta visión más cognitivista, Lash rescata de Bourdieu su atención sobre la praxis. La noción de reflexividad bourdesiana refiere al “...desvelamiento sistemático de categorías no pensadas que son las precondiciones de nuestras prácticas más conscientes.” (1997, p. 191; cf. Bourdieu y Wacquant, 2005, p. 298).

A diferencia de Beck y Giddens –señala Lash-, Bourdieu más que dar cuenta de la estructura social y de las reglas institucionales como moduladoras de las prácticas sociales, retoma en el individuo las categorías «no-pensadas», no directamente accesibles, pero tampoco concebidas como inexpugnables como sería la dimensión inconsciente en Freud. Las categorías no pensadas son esquemas clasificatorios, predisposiciones, orientaciones de las prácticas que han sido aprendidas, adquiridas como técnicas corporales que son fundamento de la conducta consciente (Lash, 1997, p. 192).

Por su parte, Sam Binkley (2009a, 2009b), en una línea crítica similar a la de Lash, propone retomar la dimensión de la práctica que involucra relatos tendientes a una transformación de la conciencia temporal. Para ello propone articular el concepto de habitus con el de modos de subjetivación de Michel Foucault.

Siguiendo sus planteos, se puede afirmar que mientras las posturas racionalistas –como serían las de Beck y Giddens- desarrollan un modelo de reflexividad como una racionalidad genérica, cognitiva y esencialista, la introducción del concepto de habitus de Boudieu, articulado con la noción de «modo de subjetivación» de Foucault, permiten pensar por el contrario en la conformación y transformación de las subjetividades. Esto es relevante en tanto los procesos de la modernidad tardía sintetizados más arriba, donde la reconfiguración temporal es clave, refieren a procesos de transformación subjetiva.

### ***SUBJETIVIDAD(ES)***

Se parte de una noción socio-antropológica de subjetividad, que la piensa como un proceso de conformación y transformación de los individuos, más que como una sustancia o fundamento. Las concepciones que reducen la subjetividad a una esencia, la revisten de un carácter natural, que define al individuo como asocial y sin historia. Por el contrario, “el sujeto es una génesis, tiene una formación, una historia, el sujeto no es originario.” (Foucault, 1999b, p. 169).

En sus últimos trabajos, Foucault sostiene que su propósito es “... ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una «experiencia», por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos...” (Foucault, 2008b, p. 10). Aquí se resalta que el acento debe estar en la conformación de una historia de la experiencia, entendida ésta como “... la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.” (Foucault, 2008b, p. 10). La idea de «forma» remitirá a las prácticas históricas de constitución de sujetos, los modos de subjetivación, lo que requiere “... analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos ...” (Foucault, 2008b, p. 11).

Por su parte, en la perspectiva de Pierre Bourdieu, con la introducción del concepto de habitus, entendido como un sistema adquirido de disposiciones duraderas y transferibles, de principios generadores y organizadores de las prácticas que engendran productos –como ser pensamientos, percepciones, expresiones y acciones- condicionados histórica y socialmente (Bourdieu, 2007, p. 86,90), es posible “... aseverar que lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es social, colectivo” (Bourdieu & Wacquant, 2005, p. 186).

En resumen, lo subjetivo no refiere al dominio íntimo, aquello a lo que los psicólogos anglosajones han denominado *self* (Cabrera, 2013; Scheper-Hughes & Lock, 1987), por el contrario, se trata de una perspectiva en la que la subjetividad es un constructo social, que

involucra a otros, y por tanto, más que sustancia invariable, se asume en constante transformación. En este punto resulta útil la definición que hace del término Sherry Ortner (2005). La autora sostiene:

Por subjetividad entiendo el conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, etc., que animan a los sujetos actuantes. Pero también aludo a las formaciones culturales y sociales que modelan, organizan y generan determinadas «estructuras de sentimiento» (Ortner, 2005, p. 25)

Es de destacar la importancia que adquiere la articulación en la subjetividad de aspectos experimentados como puramente individuales –como pueden ser los modos de percepción, afecto...- en la orientación de las acciones, con las dimensiones macro-sociales, capaces de estructurar los sentimientos. Esta articulación la podemos traducir en términos de *habitus* con modos de subjetivación.

Desde las perspectivas expuestas hasta el momento, se destaca la importancia otorgada por los autores a las prácticas cotidianas de los individuos –que son siempre colectivas- y condicionadas espacio-temporalmente –debido a su carácter histórico-, así como reflexivas, donde la corporalidad y emocionalidad adquieren una importante centralidad.

### **Sentido práctico y prácticas con sentido del *habitus***

El concepto de «*habitus*» propuesto por Pierre Bourdieu, desborda las ideas de hábito o costumbre en tanto algo repetitivo, pero no pierde la importancia de la habitualidad ya que la comprensión del mundo es posible porque el cuerpo “... ha estado expuesto largo tiempo (...) a sus regularidades” (Bourdieu, 1999, p. 180). Refiere a las prácticas desde una concepción histórica, dialéctica y que no desconoce las condiciones materiales de existencia en las que se desarrollan.

Así, la concepción de la práctica como ámbito de la dialéctica entre *opus operatum* –trabajo realizado- y *modus operandi* –maneras de hacer- (Bourdieu, 2007, p. 86), le permiten a Pierre Bourdieu recuperar los planteos de Karl Marx en la IDEOLOGÍA ALEMANA. En la concepción marxiana, la naturaleza del Hombre es su capacidad transformadora, la cual tiene como particularidad que en ese trabajo de transformación el Hombre se transforma a sí mismo. Su ser es el proceso de producción de los medios de vida, condicionado por la organización corporal. En esta concepción el ser es la práctica material y la materialidad de la práctica.

En el marco de los debates sobre la tensión entre lo puramente subjetivo y los planteos de tradición más estructuralista, sin olvidar la dialéctica ni la praxis, Bourdieu recupera esta

concepción para plantear el concepto de habitus. Esto le permite afirmar que a través de esas maneras de hacer es que se trasluce este "... sistema socialmente constituido de disposiciones estructuradas y estructurantes adquirido en la práctica y constantemente dirigido a funciones prácticas." (Bourdieu & Wacquant, 2005, p. 181)

Lejos de las lecturas anglosajonas de Giddens y Beck, en cuyos individuos prima una racionalidad reflexiva y liberada de los condicionamientos de las estructuras que les permite la gestión de riesgos y sobrellevar la incertidumbre de la sociedad actual, para el autor francés las estructuras materiales persisten en una fase pre-reflexiva. En *MEDITACIONES PASCALIANAS* (1999), se introduce en este debate cuando sostiene que

El principio de la comprensión práctica no es una conciencia conocedora (una conciencia trascendente, como en Husserl, o incluso un *Dasein* existencial, como en Heidegger<sup>1</sup>), sino el sentido práctico del habitus habitado por el mundo que habita, pre-ocupado por el mundo donde interviene activamente, en una relación inmediata de implicación, tensión y atención, que elabora el mundo y le confiere sentido. (Bourdieu, 1999, p. 188)

Según Bourdieu, las condiciones objetivas producen diferentes habitus, esquemas que son aplicables a diferentes prácticas. Esto implica que las prácticas generadas por los diferentes habitus aparecen como configuraciones sistemáticas que expresan las diferentes condiciones materiales de existencia. Esas prácticas sistematizadas funcionan como estilo de vida (2012, pp. 200–201). Esta noción iría en contra de una concepción racionalista, o lógica puramente racional, de carácter universal y homogénea.

El habitus es una subjetividad socializada. (...) La racionalidad está limitada no solamente porque la información accesible sea reducida y la mente humana genéricamente limitada, carente de medios para figurarse la totalidad de las situaciones, especialmente durante la urgencia de la acción, sino también porque la mente humana está socialmente limitada, socialmente estructurada. (Bourdieu & Wacquant, 2005, pp. 186–187)

El «Yo», que usualmente se define como un agente de la acción, es un habitus que ocupa un espacio físico –exterioridad recíproca de las posiciones, un orden de coexistencias- y un espacio social –definido por la distinción de las posiciones sociales-(Bourdieu, 1999, p. 178).

«Yo» que comprende en la práctica el espacio físico y el espacio social (...) está comprendido, en un sentido completamente distinto, es decir, englobado, inscrito, implicado, en este espacio: ocupa en él una posición, de la que sabemos (mediante el análisis estadístico de las correlaciones empíricas) que habitualmente está asociada a ciertas tomas de posición (opiniones, representaciones, juicios, etcétera) acerca del mundo físico y el social. (Bourdieu, 1999, pp. 173–174)

Si bien reconoce la modulación social de las prácticas, también destaca el carácter creador y transformador de las mismas. Como se ha señalado, la noción de habitus no supone una

---

<sup>1</sup> Es en este sentido es que Giddens toma su definición de Conciencia práctica. (cf. Giddens, 1995a, pp. 70–71)



repetición mecánica –esto implicaría hablar de hábito- sino son disposiciones generadoras, creadoras. Se trata de una serie de prácticas no pensadas, internalizadas, que han sido encarnadas, una *hexis* corporal que funciona como principio generador de las prácticas cotidianas. La existencia humana es el “habitus como lo social hecho cuerpo” (Bourdieu & Wacquant, 2005, p. 188)

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, 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, 2007, p. 86 énfasis en el original)

En contraposición a las concepciones racionalistas del sujeto, Bourdieu destaca la posibilidad de pre-ver la acción, pero no asociado al un cálculo racional y estratégico de la acción, sino a la incorporación de lo social que es la incorporación del pasado, lo conocido, que se reactualiza en un presente distinto pero que al mismo tiempo resulta familiar. Son disposiciones duraderas que reactualizan en el presente la historia pasada, la historia aprendida en los modos de ser y hacer, pero en tanto acción potencial, las prácticas se transforman, evidenciando la capacidad creadora. Esto hace del habitus un modo de ser atravesado por lo temporal.

### **Modos de subjetivación: la sustancia ética**

Los modos de conducirse, prácticas sobre las cuales los hombres se fijan reglas y buscan que éstas presenten determinados valores estéticos, permiten el desarrollo de las “artes de existencia”, es decir de «técnicas de sí» (Foucault, 2008b, pp. 16–17). También traducidas como tecnologías del Yo, se trata de una de las cuatro matrices de razón práctica identificadas por Foucault y refieren a

... los procedimientos, existentes sin duda en cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo (Foucault, 1999b, p. 255).

Si bien las otras tres tecnologías –de producción, de sistemas de signos y de poder-, implican formas de aprendizaje y modificación de los individuos, en el sentido evidente de dotar de habilidades o de adquisición de actitudes, la atención del último Foucault estará centrada en la «gubernamentalidad». Ésta es definida como “... la confluencia entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí mismo (...) la interacción que se opera entre uno

mismo y los demás” (Foucault, 1999b, p. 445). En la gubernamentalidad las prácticas orientadas a un trabajo sobre sí y sobre otros se articulan en el entramado del Saber-Poder configurando y transformando a los individuos.

La mirada sobre el campo del saber concentra el interés de Foucault en determinar las condiciones por las que algo se vuelve objeto para un conocimiento. Cuáles son los procedimientos por los cuales una temática queda entramada en «juegos de verdad», es decir cómo se logra la «objetivación» de un conjunto de prácticas y se lo somete a reglas de verdad-falsedad. Por su parte, la producción de conocimientos requiere de un Sujeto con posición, condiciones y estatuto legítimo para erigirse como sujeto de conocimiento, lo que Foucault denomina «subjetivación» (Foucault, 1999b, p. 364). En las tecnologías del Yo, el individuo es el centro de los procesos simultáneos de subjetivación y objetivación. Tal como lo indica el último Foucault, su interés estará en interrogarse sobre

...[los] juegos diversos de verdad a través de los cuales el sujeto ha llegado a ser objeto de conocimiento. (...) el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de los procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la «subjetividad», si por dicha palabra se entiende la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo (Foucault, 1999b, p. 365)

En la relación entre «objetivación» y «subjetivación» es donde nacen los «juegos de verdad»: la definición como campo de saber se articula con el desarrollo de prácticas específicas y legitimadas discursivamente, en las que no se buscan descubrir la verdad en tanto esencia, sino definir qué es verdadero y qué es falso, qué es enunciable y qué no, quién puede hablar y quién debe callar (Foucault, 1998, 2008a). Esto nos remite a la concepción de poder.

El poder “no es más que un tipo particular de relaciones entre los individuos” (Foucault, 1990, p. 138). Se trata de una multiplicidad de relaciones de fuerza dotadas de estrategias –lo que las hace efectivas-, que conforman un juego de luchas y enfrentamientos que a su vez las transforma, refuerza e invierte, estableciendo puntos de apoyos móviles de unas en otras –conformando cadenas o sistemas, pero también desniveles u contradicciones-, cuya cristalización toma la forma de aparatos estatales, de ley o hegemonías sociales (Foucault, 2008a, p. 89).

Se puede hablar de relaciones de poder con un carácter productivo en tanto son una apuesta en acto, inmanente a los otros tipos de relaciones sociales –y no exterior a ellas-, productoras de efectos a partir “...de las particiones, desequilibrios y desigualdades”. Son relaciones “a la vez

intencionales y no subjetivas (...) no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos. Pero ello no significa que resulte de la opción o decisión de un sujeto individual.” Esta concepción relacional, y no sustancial del poder, supone relaciones que contienen a la vez el ejercicio del poder y las prácticas de resistencias. (Foucault, 2008a, pp. 90–91)

La concepción productiva de las relaciones de poder, las técnicas polimorfas de poder (Foucault, 2008a, p. 17), que controlan pero también incitan, logra articular una voluntad de Saber, una incitación a la producción discursiva sobre un ámbito de la experiencia, sobre un conjunto de prácticas que se tornan objeto de inquietud, de debate y de reflexión. Se incita a la reflexión sobre un conjunto de relaciones y comportamientos cotidianos que comienzan a definirse como ámbito de experiencia moral (Foucault, 2008a, 2008b).

Aquí es necesario atender a la distinción que realiza este autor al interior del concepto de «moral», en el cual engloba dos acepciones: por una parte, el «código moral o de comportamientos», entendido como el conjunto prescriptivo de valores y reglas de acción, explícitas o implícitas, prescriptas de forma difusa o sistemática, “que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos”; y las «formas de subjetivación», la moralidad de los comportamientos, que refiere “al comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen”. (Foucault, 2008b, pp. 31–35), es decir

... la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conductas, en que obedecen una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores. (...) [D]e qué manera y con qué márgenes de variación o de transgresión los individuos o los grupos se comportan en relación con un sistema prescriptivo que está explícita o implícitamente dado en su cultura y del que tienen una conciencia más o menos clara. (Foucault, 2008b, pp. 31–32)

Incluso dentro de un riguroso marco prescriptivo y para unas prácticas claramente definidas, se pueden encontrar diferentes modos de llevar adelante las prácticas, “...diferentes maneras para el individuo que busca actuar no simplemente como agente, sino como sujeto moral de tal acción.” (Foucault, 2008b, p. 32)

Existen cuatro elementos de la práctica moral característicos de la vida cotidiana que, según como sean puestos en juego, resultan en los distintos «modos de subjetivación». Estos elementos son: sustancia ética, tipos de sujeción, formas de elaboración de sí y de teleología moral (Foucault, 2008b, p. 38).

... toda acción moral implica una relación con la realidad en la que ella se lleva a cabo, y una

relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación con uno mismo; ésta no es simplemente «conciencia de sí», sino constitución de sí como «sujeto moral», en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo. (Foucault, 2008b, p. 34)

La conducta moral, que asume diferentes maneras, se centra en los modos en que el individuo: a) delimita un aspecto de sí sobre el que actúa, es decir qué prácticas o sentimientos, o “movimientos contradictorios del alma” serán materia de su examen, serán la sustancia ética; b) establece una relación específica con la regla derivada de un sentimiento de apego a ella –«modo de sujeción»-; c) asume diferentes formas de trabajo sobre sí, para la constitución del sujeto moral de la conducta, es decir, qué formas asume la transformación; y finalmente, d) lleva a cabo acciones que revisten de moralidad no solo por las características de la práctica en sí, sino por la inserción y el lugar que éstas ocupan en la conducta, es decir, una acción posee una finalidad que se convierte en un medio para configurar un modo de ser, es a esto a lo que se refiere Foucault con la «teleología del sujeto moral» (Foucault, 2008b, pp. 32–34).

Se trata de prestar atención a modos de hacer y ser que instauran modos de relacionarse consigo mismo, formas de reflexión, de desciframiento de sí mismo, que posibilitan las transformaciones que se operan sobre uno mismo. Para dar cuenta de una «ética» y una «ascética», para dar cuenta de las “formas de la subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla” (Foucault, 2008b, p. 35).

### ***Tempo y disciplina: el sentido del tiempo en el cuerpo y en las emociones.***

Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock, a fines de los 80’s, elaboraron un estado del arte respecto de los modos en que la teoría socio-antropológica abordó la noción de cuerpo. En su trabajo estas autoras señalan las consecuencias de la herencia cartesiana en los teóricos clásicos. Particularmente destacan que de esta escisión, que decapita al cuerpo y expropia la conciencia, se derivarán otras dicotomías que no solo dividen sino que además naturalizan jerarquías. Así, en las concepciones occidentales, la mente y la razón predominan sobre el cuerpo y las pasiones; la cultura sobre la Naturaleza y la sociedad sobre el individuo. Para la cultura occidental

... la relación del individuo con la sociedad (...) está basada en la oposición percibida como ‘natural’ entre las demandas del orden moral y social, y los impulsos, deseos, necesidades y compulsiones egocéntricas. (1987, pp. 13–14)

Con la noción de habitus como «cuerpo socialmente informado», Bourdieu busca superar las concepciones racionalistas de la agencia social, para comprender la persistencia de las

estructuras sociales en las prácticas cotidianas individuales en el espectro de lo no-pensado. Esto es,

[el habitus como]... principio generador y unificador de todas las prácticas, el sistema de estructuras inseparablemente cognitivas y evaluativas que organizan la visión del mundo de acuerdo con las estructuras objetivas de un determinado estado del mundo social: este principio no es otra cosa que el *cuerpo social informado*, con su gustos y disgustos, sus compulsiones y repulsiones, en una palabra, con todos sus sentidos, es decir, no sólo los tradicionales cinco sentidos -que nunca escapan a la acción de estructuración de los determinismos sociales-, sino también el sentido de la necesidad y el sentido del deber; el sentido de la orientación y el sentido de la realidad, el sentido del equilibrio y el sentido de la belleza, el sentido común y el sentido de lo sagrado, el sentido táctico y el sentido de la responsabilidad, sentido de los negocios y el sentido de la decencia, el sentido del humor y el sentido de lo absurdo, el sentido moral y el sentido práctico, y así sucesivamente. (Bourdieu, 1977:124, citado por Csordas, 1990, p. 11 énfasis en el original)

Estos sentidos, no tradicionales pero tan familiares, desbordan la idea de conciencia práctica como “...ancla cognitiva y emotiva de los sentimientos de seguridad ontológica” a la que refiere Giddens (1995b, p. 52). En su planteo, el contexto de caos e incertidumbre que acecha a los individuos pone en cuestión el «sentido de seguridad ontológica» entendida como el sentimiento de continuidad y orden en los sucesos (Giddens, 1995b, p. 295). Esto obliga a un control corporal constante para lograr con éxito las diversas actividades cotidianas, principalmente las que involucran a Otros. El control constante sobre el cuerpo, de los gestos y de los movimientos, resulta clave para demostrar competencias como agente social, a la vez que permite mantener protegido el Yo. La idea de un yo “...a salvo ‘en’ el cuerpo” parece ponerse en entredicho cuando se producen tensiones en la interacción derivadas de un error motriz. La pérdida de control corporal abre a los sentimientos de angustia ya que se vive como una amenaza al sentimiento de integridad corporal (Giddens, 1995b, pp. 78-79).

Por el contrario, desde la noción de habitus, el cuerpo no se reduce a una materialidad en relación con un Yo interior –de hecho Bourdieu critica esta idea proveniente de la psicología del cuerpo como “representación subjetiva” (2007, p. 117)-. Se trata de los sentidos hechos práctica y una práctica con sentido hecha cuerpo, esto es, no se tratan de presupuestos elaborados frente a un exterior incierto.

El mundo es comprensible, está inmediatamente dotado de sentido, porque el cuerpo [...] ha estado expuesto largo tiempo (desde su origen) a sus regularidades. Al haber adquirido por ello un sistema de disposiciones sintonizado con esas regularidades, tiende a anticiparlas y está capacitado para ello de modo práctico mediante comportamientos que implican un conocimiento por el cuerpo que garantiza una comprensión práctica del mundo absolutamente diferente del acto intencional de desciframiento consciente que suele introducirse en la idea de comprensión. Dicho de otro modo, el agente tiene una

comprensión inmediata del mundo familiar porque las estructuras cognitivas que pone en funcionamiento son el producto de la incorporación de las estructuras del mundo en el que actúa, porque los instrumentos de elaboración que emplea para conocer el mundo están elaborados por el mundo. Estos principios prácticos de organización de lo dado se elaboran a partir de la experiencia de situaciones encontradas a menudo y son susceptibles de ser revisados y rechazados en caso de fracaso reiterado (Bourdieu, 1999, p. 180)

La pre-visión de las prácticas frente a sucesos futuros no responden a un cálculo racional individual. Contrario a los planteos de los defensores de un individuo emancipado de las estructuras, Bourdieu destaca la importancia de éstas como estructurantes que se extienden a los dominos pre-reflexivos, no concientes, estableciendo una hexis corporal. Ésta, “como esquema postural que es al mismo tiempo singular y sistemático, esto es, solidario con todo un sistema de objetos y cargado con una multitud de significaciones y de valores sociales” (Bourdieu, 2007, p. 119).

Las estructuras, irremediamente colectivas, se encarnan a través de las prácticas, como resultado de un sutil trabajo pedagógico ejercido por los grupos, el cual está simbólicamente estructurado mediante una acción anónima y difusa, en la que se transmite el *modus operandi*, “el sentido del juego”, esa maestría práctica que solo se obtiene mediante la práctica, sin acceder al discurso. La práctica adquiere un sentido que se encarna gracias a “la gimnasia corporal” (Bourdieu, 2007, p. 117) que en la misma puesta en práctica evoca el saber colectivo aprendido, que nada tienen que ver con una conciencia discursiva o reflexiva (Wacquant, 2006, p. 66).

Lo que se ha aprendido con el cuerpo no es algo que uno tiene, como un saber que se puede sostener ante sí, sino algo que uno es. (Bourdieu, 2007, p. 118)

La posibilidad de la anticipación mediante el gesto o el movimiento es entonces fruto de haber hecho cuerpo el tiempo y sus sentidos. El sentido del tiempo, como principio ordenador y fuerza de integración, se encarnan en las prácticas cotidianas, otorgando previsibilidad: “El orden social es ante todo un ritmo, un tempo.” (Bourdieu, 2006, p. 63). Seguir el ritmo implica estar integrado al orden social, haber logrado una identificación emotiva con los valores y normas sociales. Ir a destiempo recarga las prácticas de una importante sospecha, produce aislamiento y en algunos casos desventaja (Bourdieu, 1999, pp. 211–212).

Son las valoraciones del cuerpo, de sus gestos y de sus movimientos, los que inculcan “*el sentido de las equivalencias entre el espacio físico y el espacio social*” (Bourdieu, 2007, p. 117 énfasis en el original), el éxito de la pedagogía corporal exige una “identificación emocional profunda” con esas prácticas.

Como afirma Clifford Geertz, los sentidos significativos culturalmente, las jerarquías morales sobre las que reposa el orden social, están condensados en las emociones puestas en juego frente a eventos simbólicos. Las emociones volcadas en ese “texto colectivo”, adquieren una finalidad cognitiva. Se trata para este autor de momentos paradigmáticos de «educación sentimental», dado que permiten entrelazan el *ethos* cultural y la sensibilidad personal (2003, pp. 368–369). Las emociones como orientaciones cognitivas, pueden ser tomadas entonces como vínculo entre lo individual y lo colectivo (Scheper-Hughes & Lock, 1987)

El tiempo, lejos de ser una entidad «natural» y exterior, encierra multiplicidad de sentidos colectivos que son incorporados por el individuo en diversas prácticas. Las mismas acciones adquieren sentidos diversos o contrarios según el tiempo en el que son desarrolladas<sup>2</sup>. Estos sentidos provistos por el ritmo social, son transmitidos en tiempos-espacios específicos en los que se produce una condensación de los sentidos y de las emociones colectivas, donde se despliega la habilidad aprendida y es transmitida a otros. Esto supone un proceso colectivo de aprendizaje emocional, así como una oportunidad para internalizar las distinciones fundamentales del orden social (Bourdieu, 2001, 2006) como puede ser la jerarquización de los tiempos, en tanto «llenos» o «vacíos» (Geertz, 2003, p. 326).

[E]s todo el orden social el que se impone a la más profunda de las disposiciones corporales a través de una manera particular de regular el uso del tiempo, la distribución en el tiempo de las actividades colectivas e individuales y el ritmo adecuado para cumplirlas. (Bourdieu, 2007, p. 122)

Los sentidos que son transmitidos en esa temporalidad condensada, no se vinculan con una dimensión racional-consciente, la que podría expresarse en un nivel discursivo. El sentido de la práctica solo puede encarnarse, hacerse cuerpo, en una práctica donde los sentidos y sentimientos son maximizados, para tornarlos evidente tanto para el iniciado como para quienes ya posee la *expertise*. Es por esto que el trabajo pedagógico, en tanto práctica política que prescribe<sup>3</sup> y transmite una práctica, “juega estratégicamente con el tiempo y en particular con el tempo” (Bourdieu, 2007, p. 121). No solo es necesario conocer la técnica corporal, sino haber encarnado una información que va más allá de lo discursivo, que reside en el espectro de la

---

<sup>2</sup> Bourdieu indica “... el mismo acto, efectuar un don o recibirlo, hacer una visita o devolverla, lanzar un desafío o recogerlo, lanzar una invitación o aceptarla, etc., cambia completamente de sentido según su momento [...] es que el tiempo que, como se dice, separa el don del contradon, autoriza el autoengaño colectivamente sostenido y aprobado que constituye la condición del funcionamiento del intercambio” (2007, p. 169).

<sup>3</sup> “La astucia de la razón pedagógica reside precisamente en el hecho de arrebatar lo esencial con la apariencia de exigir lo insignificante, como el respeto de las formas y las formas del respeto que constituyen la manifestación más visible y al mismo tiempo la más ‘natural’ de la sumisión al orden establecido, o las concesiones de la *cortesía* [*politesse*], que siempre encierran concesiones *políticas* [*politiques*]” (Bourdieu, 2007, p. 112)

práctica no-pensada y pre-reflexiva –como el ritmo de los gestos o de las palabras-, que supone un sentir y saber llevar corporalmente el tempo, no solo conocerlo teóricamente (Bourdieu, 2007, p. 123).

La hexis corporal es la mitología política realizada, incorporada, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar, y, por ende, de sentir y de pensar. (Bourdieu, 2007, p. 113)

Ahora bien, otra de las advertencias de Scheper-hughes y Lock refiere a la relación que establece Occidente entre cuerpo social e individual, donde las relaciones de poder y control que los atraviesan aparecen invisibilizadas. En este sentido, rescatar la noción de cuerpo político, sostiene siguiendo a Foucault, permite dar cuenta de la regulación, vigilancia y control, tanto de los cuerpos individuales como de los colectivos, en los diversos aspectos de la cultura.

Con la noción disciplina desarrollada por Foucault es posible hablar de cuerpo como el eje central donde se congregan conjuntos de relaciones de poder. La disciplina en tanto “técnica de ejercicio del poder” (1999a, p. 103), es un modelo de acción sobre los cuerpos donde el uso del tiempo deviene en un programa que penetra en el cuerpo estableciendo ritmos, obligando a determinadas ocupaciones y regulando los ciclos de repetición (Foucault, 2002, p. 153). La disciplina establece un régimen temporal que no es solo cuantitativo sino esencialmente cualitativo:

La exactitud y la aplicación son, junto con la regularidad, las virtudes fundamentales del tiempo disciplinario [...] no consiste simplemente en enseñar o en imponer una serie de gestos definidos; impone la mejor relación entre un gesto y la actitud global del cuerpo, que es su condición de eficacia y de rapidez. En el buen empleo del cuerpo, que permite un buen empleo del tiempo (Foucault, 2002, pp. 155–156)

Esta mirada sobre el cuerpo permite explicar cómo operan las relaciones de poder sin una reificación, donde la disciplina en tanto conjunto de tecnologías confusas, discursos asistemáticos y discontinuos y compuesta por procedimientos inconexos, es un modo histórico de constitución de sujetos “... por el cual la fuerza del cuerpo está con el menor gasto reducida como fuerza ‘política’, y maximizada como fuerza útil.” (Foucault, 2002, p. 224).

Ahora bien, mientras la disciplina se trata de una tecnología de poder que, a través de mecanismos de poder-saber exploran, analizan, desarticulan y (re)producen el cuerpo en el espacio-tiempo, cumple una función normalizadora ejercida por los sujetos sobre otros sujetos. Las tecnologías del yo, mencionadas más arriba, son las que los sujetos se aplican a sí mismos, que le permiten

... efectuar, solos o con la ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma,



sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad. (Foucault, 1999b, p. 445)

La disciplina crea el “alma” dentro de aquellos “a quienes se vigila, se educa y corrige”<sup>4</sup>, los habita y conduce su existencia, “que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo.” (Foucault, 2002, p. 36)

Las tecnologías del Yo delimitan un campo de acción del individuo sobre sí, que requiere autoconocimiento y dominio de sí, incita a la creación de un alma y un cuerpo que responda a una meta moral. En la modernidad tardía, en la cual las temporalidades se reconfiguran, las tecnologías del yo estarán dirigidas a un programa de dominio, conocimiento y transformación de los tiempos de y para sí, que requerirá un trabajo sobre el ritmo, sobre los sentidos del tiempo encarnados que reeditan el pasado, pero que encuentra desajustes respecto a las actuales exigencias del campo. La sustancia ética sobre la cual se fijará la atención son aquellas prácticas, sentimientos y deseos relacionados con el tiempo, el ritmo y el tempo hechos cuerpo, que entran en tensión con las normas y reglas que el individuo se ha fijado como precepto en la modernidad tardía. La individuación del riesgo parece delimitar un deber moral de volverse un sujeto reflexivo, capaz de conjugar el ritmo temporal a la flexibilidad imperante.

### ***A MODO DE CIERRE***

En la sociedad del riesgo, el individuo parece estar obligado, o interpelado, a evaluar el presente porque éste define el futuro. La evaluación de la contingencia como práctica cotidiana de previsión, de un por-venir *a priori* vivenciado como incierto, sería la garantía para reducir riesgos, siempre potenciales pero experimentados como una certeza. Esto es clave para comprender cómo los sentidos temporales encarnados comienzan a colisionar con las demandas de una conducta de mayor flexibilidad frente a la contingencia.

Como han mostrado numerosos autores, los cambios estructurales suponen un cambio en las temporalidades sociales. El modo de acumulación obliga a flexibilizar todos los tiempos, todas las prácticas, proceso que se ve facilitado por el desarrollo de las NTIC's. El reflejo en el plano subjetivo de este cambio cultural, se traduce en individuos que se vuelven policonsumidores, se transforman de disciplinados a controlados.

---

<sup>4</sup> Alma definida como realidad-referencia sobre la cual “se han construido conceptos diversos y se han delimitado campos de análisis: psique, subjetividad, personalidad, conciencia, etc.; sobre ella se han edificado técnicas y discursos científicos” (Foucault, 2002, p. 36)

Si el orden social es encarnado y esto naturaliza los valores sociales y sus jerarquías temporales, se podría afirmar que mientras para la Modernidad los esfuerzos fueron por jerarquizar los tiempos y disciplinar las prácticas en pos de más y mejores cuerpos productivos -entre ellas las relacionadas con el ocio y el consumo de sustancias como es el alcohol u otras-, en el escenario actual las estrategias para el gobierno de esos cuerpos se modifican incorporando nuevas políticas del tiempo.

En el ámbito de la salud, este cambio cultural se observa en la creciente importancia de los tiempos para sí, como reflejo de la creciente individuación de los riesgos: es responsabilidad de los individuos la adopción de estilos de vida saludables en los que hay un dominio temporal, en tanto pre-visión a futuro.

Por esto los individuos, en el contexto de una creciente individuación del riesgo, deben volverse cada vez más reflexivos, deben ser capaces de registrar con mayor precisión el fluir de la vida cotidiana para sobrevivir a la incertidumbre. Esta reflexividad requiere de atender constantemente a la experiencia temporal de la práctica cotidiana.

Con la noción de habitus se han rescatado para el análisis las categorías no pensadas de la práctica hecha cuerpo. Las categorías que son esquemas clasificatorios, predisposiciones, orientaciones de las prácticas que han sido aprendidas, adquiridas como técnicas corporales que son fundamento de la conducta.

Por su parte, con el concepto de modo de subjetivación se da cuenta del espectro de la práctica que el individuo circunscribe para la conformación y transformación de su subjetividad como individuo moral. La transformación de la conciencia temporal supone un programa que el individuo se aplica a sí mismo con el objeto de ser más reflexivo y desplegar un habitus flexible.

Particularmente, siguiendo el planteo de Binkley, si bien la reflexividad de las prácticas se da en el sentido otorgado por Giddens, es decir, de mirada sobre uno mismo -de conciencia de sí y del entorno-, en ese trabajo reflexivo también se produce la necesidad de poner foco sobre prácticas no pensadas hasta el momento, a las que se refiere Bourdieu, y que se convierten para los individuos en el núcleo de atención de un «trabajo ético», en el sentido dado por Foucault. Las disposiciones temporales en las prácticas cotidianas, dirá Binkley, se han convertido en materia del trabajo ético debido al contexto de creciente incertidumbre. La creciente reflexividad contemporánea no es una extensión de la racionalidad, sino un mayor trabajo sobre sí para dar

respuesta a las contradicciones que se producen cuando el cuerpo se mueve en una dirección contraria a las demandas del campo (2009a, 2009b)

En el contexto de la acumulación flexible, la delimitación de la sustancia ética está vinculada a la experiencia temporal entramada en un juego de verdad/falsedad, de normalidad/anormalidad. Las tecnologías del yo centradas en la temporalidad responden a la teleología moral de un sujeto reflexivo que es capaz de sujetarse a un fluir de la vida marcado por la flexibilidad y donde el consumo requiere distintos trabajo sobre sí. Requiere un saber hacer y un saber ser que tiene como mandato tanto al autocontrol como los desbordes, que en definitiva exige ser flexible. Exige consumir pero no ser consumista, exige la medicalización de la vida cotidiana pero no ser adicto. La hexis corporal de la modernidad tardía requiere de un cuerpo con un sentido flexible del tiempo, capaz de cambiar o soportar los cambios constantes. Ser capaz, por ejemplo, de extender los tiempos en los que debe permanecer activo, intensificar sensaciones cuando los tiempos para el placer se vuelven ínfimos.

Es por esto que se vuelve importante el concepto de subjetividad. Si se habla de subjetividad como esencia, en el caso del consumo de drogas obtenemos como única imagen al adicto, que es definido como un ser irrecuperable que, aun cuando no consume, «es siempre un enfermo». Esta idea subyace, por ejemplo, a los programas de 12 pasos<sup>5</sup> donde el consumidor es y será siempre un enfermo. Como tratamiento se le propone un código moral que le permite controlar su desvío, sin cambiar su esencia desviada.

Por el contrario, si la subjetividad es un proceso de conformación y transformación de sujetos, de formas de hacer y modos de ser, un espectro del consumo de drogas, como práctica a la vez individual y colectiva, puede analizarse como una gimnasia corporal que permite encarnar la flexibilidad, una experiencia temporal distinta de acuerdo a las cambiantes exigencias del campo. El consumo de drogas podría pensarse como parte de una serie de prácticas enmarcadas en un programa que los consumidores se aplican de resignificación temporal en un contexto de individualización del riesgo.

Siguiendo la definición de subjetividad propuesta por Ortner (2005), es posible afirmar que la articulación de aspectos experimentados como puramente individuales en la orientación de las acciones –como pueden ser los modos de percepción, afecto...-, con las dimensiones macro-

---

<sup>5</sup> Son los desarrollados por organizaciones internacionales como Alcohólicos Anónimos y Narcóticos Anónimos, donde se trata de una serie de preceptos morales de índole religiosa. Ver por ejemplo <http://www.aa.org.ar/cont/pasos.html>

sociales, capaces de estructurar los sentimientos, permite sostener que la reconfiguración de la experiencia de las temporalidades sociales se articula con la conformación y transformación de las subjetividades a través de modos de poli-consumo de drogas y prácticas flexibles en el ocio. Los modos de subjetivación temporal se refieren a: (i) las prácticas de uso del tiempo y sentimientos vinculados a los ritmos corporales sobre los cuales el sujeto focaliza su atención para transformarse. Este foco evidente en las prácticas desplegadas en el ocio, que pueden ser entendidas como parte de una educación sentimental y entrenamiento corporal. (ii) Las conceptualizaciones que elabora respecto al consumo de sustancias ilegales y los preceptos de salud/enfermedad, de normalidad/anormalidad con las que reviste sus prácticas; (iii) las distintas formas de regulación del consumo, de experimentar con la variación de sustancias, de administrar las cantidades, elegir los momentos y los contextos relacionales en los que consumir, para maximizar el placer y disminuir el displacer. (iv) en definitiva, todas las prácticas por las cuales va transformando usos y significados temporales de modo que se transluzca un habitus flexible. Una hexis corporal que posibilite que un descontrol corporal contralado y que controle los desbordes mediante una creciente reflexividad sobre los riesgos de placer y daño derivados del consumo.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Bauman, Z. (2011). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre* (1a ed., p. 176). Barcelona: Tusquets.
- Beck, U., Giddens, A., & Lash, S. (1997). *Modernización reflexiva: Política, tradición y estética en el orden moderno* (1a ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Binkley, S. (2009a). Governmentality, Temporality and Practice From the individualization of risk to the contradictory movements of the soul'. *Time & Society*, 18(1), 86–105.  
doi:10.1177/0961463X08099945
- Binkley, S. (2009b). The work of neoliberal governmentality: Temporality and ethical substance in the tale of two dads. *Foucault Studies*, 6, 60–78. Retrieved from <http://cjas.dk/index.php/foucault-studies/article/viewArticle/2472>
- Bourdieu, P. (1999). El conocimiento por cuerpos. In *Meditaciones pascalianas* (1a ed., pp. 169–214). Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2001). *¿Qué significa hablar?* (3a ed., p. 160). Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (2006). *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales* (1a ed., p. 168). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico* (1a ed., p. 456). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. (2012). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* (1a ed., p. 792). Buenos Aires: Taurus.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva. Science* (1a ed., p. 320). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Cabrera, P. (2013). *Antropología de la subjetividad: habitus, modos de subjetivación, rituales, alquimias corporales y relaciones sociales*. Buenos Aires: OPFYL.

- Castells, M. (2002). *La era de la Información: Economía, sociedad y cultura. Vol. I La sociedad red.* (Siglo XXI Editores, Ed.) (4a ed., p. 600). D.F., México: Blackwell.
- Crompton, R. (2013). *Clase y estratificación: Una introducción a los debates actuales* (2a ed., p. 280). Madrid, España: Tecnos.
- Csordas, T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5–47. Retrieved from <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/eth.1990.18.1.02a00010/full>
- Foucault, M. (1990). OMNES ET SINGULATIM: HACIA UNA CRÍTICA DE LA «RAZÓN POLÍTICA». In *Tecnologías del yo* (1a ed., pp. 65–140). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la locura en la época clásica. Histoire* (1a ed., p. 243). Bogotá: FCE Colombia.
- Foucault, M. (1999a). *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I.* (M. Morey, Trans.) (1a ed., p. 396). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III.* (Á. Gabilondo, Trans.) (1a ed., p. 474). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* (A. Garzón del Camino, Trans.) *Historia* (1a ed., p. 314). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2008a). *Historia de la Sexualidad I: La voluntad de saber* (2a ed., p. 152). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2008b). *Historia de la Sexualidad II: El uso de los placeres* (2a ed., p. 288). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas* (12a ed., p. 388). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad* (1a ed., p. 164). Madrid: Alianza Editorial.
- Giddens, A. (1995a). *La constitución de la Sociedad. Bases para la teoría de la estructuración* (1a ed., p. 400). Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, A. (1995b). *Modernidad e Identidad del Yo. El Yo y la sociedad en la época contemporánea* (1a ed., p. 294). Barcelona: Península.
- Giddens, A. (1998). *Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas* (2nd ed., p. 124). Madrid: Cátedra Teorema.
- Giddens, A., Bauman, Z., Luhmann, N., & Beck, U. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad: modernidad, contingencia y riesgo* (1a ed., p. 283). Barcelona: Anthropos.
- Harvey, D. (2008). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural.* (2a ed., p. 408). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Marx, K. (1987). La mercancía. In *El Capital. Libro Primero. El proceso de producción del Capital. Sección Primera. Mercancía y dinero.* (23ª ed., pp. 43–102). México, DF.: Siglo XXI Editores.
- Ortner, S. B. (2005). Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna. *Etnografías Contemporáneas*, 1(1), 25–54.
- Rosa, H., & Scheuerman, W. E. (2009). *High-speed society: social acceleration, power, and modernity* (1a ed., p. 325). Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Scheper-Hughes, N., & Lock, M. M. (1987). The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1(1), 6–41.
- Sibilia, P. (2005). *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales* (p. 272). Fondo de Cultura Económica.
- Svampa, M., Daniel Lvovich, Javier Auyero, Alejandro Isla, Gabriel Kessler, Denis Merklen, & Pablo Semán. (2000). *Desde Abajo. La transformación de las identidades sociales.* (M. Svampa, Ed.). Buenos Aires, Argentina: UNGS - Editorial Biblos.
- Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador* (1st ed., p. 256). Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno.