



Bruno Mora Pereyra

## Budokas modernos

Artes marciales, deportes  
de combate y clubes de la pelea

biblioteca**plural**

# BUDOKAS MODERNOS

Artes marciales, deportes de combate  
y clubes de la pelea



bibliotecaplural

Bruno Mora Pereyra

## BUDOKAS MODERNOS

Artes marciales, deportes de combate  
y clubes de la pelea

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República.

Los libros publicados en la presente colección han sido evaluados por académicos de reconocida trayectoria en las temáticas respectivas.

La Subcomisión de Apoyo a Publicaciones de la CSIC, integrada por Luis Bértola, Magdalena Coll, Mónica Lladó, Alejandra López Gómez, Vania Markarian, Sergio Martínez y Aníbal Parodi ha sido la encargada de recomendar los evaluadores para la convocatoria 2020.

Producción editorial del equipo de Ediciones Universitarias:  
Equipo de Ediciones Universitarias (diseño de interior)  
Andrea Duré (diagramación de interior y tapa)  
Nairí Aharonián Paraskevaídis (revisión de textos)

© Los autores, 2020

© Universidad de la República, 2023

Ediciones Universitarias,  
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)

Montevideo, CP 11200, Uruguay

Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906

Telefax: (+598) 2409 7720

Correo electrónico: <ucur@udelar.edu.uy>

<<https://udelar.edu.uy/portal/institucional/comunicacion/ediciones-universitarias/>>

ISBN: 978-9974-0-1953-9

e-ISBN: 978-9974-0-1954-6



UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA  
URUGUAY

# CONTENIDO

---

Presentación de la Colección Biblioteca Plural, <i>Rodrigo Arim</i> .....	6
Prólogo, <i>José Garriga Zucal</i> .....	9
Agradecimientos .....	13
Introducción .....	17
Capítulo 1. Del <i>ethos</i> guerrero y el <i>ethos</i> deportivo .....	21
Del deporte a las luchas .....	21
El nacimiento del <i>ethos</i> guerrero .....	25
El resurgimiento del <i>ethos</i> guerrero .....	28
Fundamentos actuales de la presencia del <i>ethos</i> guerrero .....	30
Capítulo 2. Las luchas como campo de saber y la deportivización de las prácticas corporales .....	33
La irrupción del deporte .....	33
Luchas entre Oriente y Occidente .....	37
La deportivización del tiempo libre y las prácticas corporales. El surgimiento del <i>ethos</i> deportivo .....	41
Características centrales de la deportivización hegemónica: mímesis, sincretismo, secularización y búsqueda del récord .....	42
La deportivización: un cambio de sentidos .....	50
El ejemplo más cercano al objeto: la deportivización del judo .....	52
Capítulo 3. La palabra del mestre .....	59
Una breve arqueología del club de la pelea .....	59
Linaje Graicie. Jiu jitsu brasileiro y clase social .....	64
La <i>esencia</i> en el concepto de arte marcial .....	72
La génesis de la cultura marcial moderna .....	76
«El chico de la película» .....	82
El pase de grado como ritual .....	86
La lucha, el placer, el dolor y la simbiosis .....	90
Muchos aprendices, varios maestros .....	98
Capítulo 4. Los cuerpos que luchan .....	101
¿De dónde vienen los cuerpos que luchan? .....	101
¿Cómo se curten los cuerpos que luchan? .....	103

Deseos del cuerpo .....	115
«Esto no es Disneylandia» .....	121
Capítulo 5. Notas para el análisis político de los budokas modernos.....	129
Bibliografía.....	135
ANEXO .....	143
Anexo 1: listado de abreviaturas.....	143
Anexo 2: listado de traducciones .....	143

## Presentación de la Colección Biblioteca Plural

Vivimos en una sociedad atravesada por tensiones y conflictos, en un mundo que se encuentra en constante cambio. Pronunciadas desigualdades ponen en duda la noción de progreso, mientras la riqueza se concentra cada vez más en menos manos y la catástrofe climática se desenvuelve cada día frente a nuestros ojos. Pero también nuevas generaciones cuestionan las formas instituidas, se abren nuevos campos de conocimiento y la ciencia y la cultura se enfrentan a sus propios dilemas.

La pluralidad de abordajes, visiones y respuestas constituye una virtud para potenciar la creación y uso socialmente valioso del conocimiento. Es por ello que hace más de una década surge la colección Biblioteca Plural.

Año tras año investigadores e investigadoras de nuestra casa de estudios trabajan en cada área de conocimiento. Para hacerlo utilizan su creatividad, disciplina y capacidad de innovación, algunos de los elementos sustantivos para las transformaciones más profundas. La difusión de los resultados de esas actividades es también parte del mandato de una institución como la nuestra: democratizar el conocimiento.

Las universidades públicas latinoamericanas tenemos una gran responsabilidad en este sentido, en tanto de nuestras instituciones emana la mayor parte del conocimiento que se produce en la región. El caso de la Universidad de la República es emblemático: aquí se genera el ochenta por ciento de la producción nacional de conocimiento científico. Esta tarea, realizada con un profundo compromiso con la sociedad de la que se es parte, es uno de los valores fundamentales de la universidad latinoamericana.

Esta colección busca condensar el trabajo riguroso de nuestros investigadores e investigadoras. Un trabajo sostenido por el esfuerzo continuo de la sociedad uruguaya, enmarcado en las funciones que ella encarga a la Universidad de la República a través de su Ley Orgánica.

De eso se trata Biblioteca Plural: investigación de calidad, generada en la universidad pública, encomendada por la ciudadanía y puesta a su disposición.

*Rodrigo Arim*

Rector de la Universidad de la República



# Prólogo

Un interrogante recorre el libro: ¿Qué es un budoka moderno? Transitar por los vericuetos de esta pregunta nos permite reflexionar sobre la construcción de la subjetividad en la sociedad contemporánea. La respuesta, siempre parcial y puntapié inicial de otros tantos interrogantes, remite a híbridos, al *ethos* guerrero y al deportivo, a los códigos de los samurai. No deseo describir la trama y reducir a cero el placer de la lectura; el objeto de este prólogo es exhibir los nuevos desafíos que el libro deja al descubierto para pensar la relación entre deporte y subjetividad.

En los *clubes de la pelea*, lugares de entrenamiento de los budokas modernos, se forjan subjetividades que articulan el *ethos* guerrero y el *ethos* deportivo. Los practicantes son resultado del proceso de deportivización y su articulación con los preceptos del bushido, que es el código del samurai. Ahora bien, ¿para qué necesita la subjetividad contemporánea forjar una especie de samurai en Montevideo? Dos son las razones: el miedo y los procesos de individuación. Ambas se conjugan en la construcción de la subjetividad luchadora contemporánea. Las políticas del miedo justifican la necesidad de tener luchadores en las calles. La efectividad de la recurrencia de la inseguridad hace su lento trabajo y crea sujetos temerosos. En los clubes de pelea se forman sujetos que saben defenderse: luchadores. Son un dispositivo disciplinador que construye cuerpos luchadores capaces de hacer frente al miedo que pulula por las ciudades.

La relación entre deporte y subjetividad es duradera y obstinada. El deporte fue la creativa invención de la Modernidad, un dispositivo que moldeaba el autocontrol y la regulación de las emociones. Además, el deporte sirvió, al regular las pasiones, para legitimar un orden de dominación: los que controlan sus emociones pueden dirigir la sociedad. En la Modernidad el imperio de la razón hizo del deporte una herramienta eficaz para el autocontrol.

La regulación de las pasiones era el pilar de la subjetividad racional de la Modernidad. Los deportes y las actividades físicas funcionaron como un espacio privilegiado de la conformación de individuos modernos. Ahora bien, los tiempos han cambiado y nos preguntamos cómo el nuevo escenario social necesita, ordena y crea nuevas formas de subjetividad y cómo contribuyen los deportes a su concreción. Entendemos, como Byung-Chul Han, que el capitalismo contemporáneo —neoliberal— propone en su máxima expresión la autoexplotación y algunas prácticas deportivas contemporáneas hacen del deseo de autosuperación su *leit motiv*. Concibo que la autosuperación en el deporte se reduce en mayor medida a la autoexplotación y, así, en el proceso de individuación. Los clubes de

pelea convergen en ese abrevadero, pero, sobre todo, forjan subjetividades que luchan contra el miedo. Las nuevas subjetividades que combaten el miedo lo hacen desde el individualismo meritocrático. Construye un modelo, un sujeto —solo, sin— que puede enfrentar el miedo por sus capacidades. Combinada con el placer y el entretenimiento, la subjetividad del luchador está completa. Boltanski y Chiapello desnudan que *el nuevo espíritu del capitalismo* representado en la libertad del deseo orienta sus prácticas al goce y a la búsqueda del placer. Muchos deportes son practicados en el placer y el goce de la autosuperación y funcionan como herramientas eficaces en la construcción de esta nueva subjetividad. Los clubes de pelea forjan subjetividades deseosas de autosuperarse como luchadores para combatir el miedo.

Hasta aquí una cara del híbrido: el luchador contra el miedo. Pero la subjetividad construida en el club de la pelea tiene otras facetas. Decíamos que en la subjetividad moderna los deportes y las actividades físicas resultaron pilares —endebles y contradictorios— en la construcción de modernas ideas de persona. Cuando Archetti ideó la noción de *zona libre* puso en escena estas debilidades. Llamaba así a los ámbitos donde se reinventaban las identidades, pero de modo más creativo que en los espacios clásicos impuestos por la Modernidad: el Estado, la escuela, el servicio militar obligatorio, entre otros. Las *zonas libres* eran espacios menos controlados por los aparatos institucionales y la creatividad podía —y lo hacía— emerger con aristas poco racionales. Así, el deporte, jugado en las *zonas libres*, articulaba la regulación de algunas pasiones con la búsqueda de la victoria a como diera lugar. Como muestran Archetti y Frydenberg, la caballerosidad del *fairplay* fue sacrificada, en aras de la búsqueda del prestigio deportivo; prestigio posible de alcanzarse con artimañas no siempre legales. El respeto a las reglas, valor que hace de la competencia deportivas hito de la Modernidad ante el caos de las prácticas físicas premodernas, sucumbe.

Y así sucumbe una parte de la subjetividad moderna, ya que el respeto a las reglas deportivas era la clave de la racionalidad moderna. El deporte racionalizó la regulación de algunas pasiones, pero no todas. Un dispositivo con fallas y líneas de fuga. En los clubes de pelea lo que sucumbe es —en algunos casos, no siempre ni de igual manera— el individualismo. Los clubes de la pelea son lugares de encuentro y solidaridad, reunión de amigos que forman una manada y que esquivan momentánea y contradictoriamente la subjetividad individualista. La constitución de las subjetividades en el club de la pelea no es la idealizada por las políticas de la individuación. Hay fugas y fallas de los procesos de individuación, que forman colectivos donde la activación debería ser individual o reniegan de la subjetividad moldeada al calor del grupo. Archetti ideó la noción de *zonas libres* para dar cuenta de los espacios de fugas y fallas de la modernidad racionalizadora; los dispositivos

contemporáneo —múltiples— dejan al proceso de individuación incompleto, parcial e imperfecto. Sin embargo, la eficacia del proceso de individuación está en la multiplicidad de los dispositivos que nos interpela; su recurrencia esteriliza las líneas de fuga.

*José Garriga Zucal*

Buenos Aires, 2 de marzo de 2020



# Agradecimientos

Este trabajo no hubiera sido posible sin los relatos orales, virtuales, y sin los cuerpos de apasionados luchadores con quienes compartí 2017 y 2018. Pero también con todos aquellos luchadores con quienes compartí durante toda mi vida las historias del tatami, que de alguna forma u otra moldearon este trabajo con su palabra, con sus ideas y con sus cuerpos.

A las compañeras y compañeros del Grupo de Estudios Sociales y Culturales sobre Deporte, sobre todo a Líber Benítez, Martina Pastorino, Fede Wainstein, Andrea Quiroga y Diego Alsina, con quienes proyectamos y logramos propuestas que considero innovadoras y removedoras.

A las compañeras y compañeros del Grupo Cuerpo, Educación y Enseñanza, sobre todo a sus coordinadores Cecilia Seré y Raumar Rodríguez.

A las y los investigadores de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, y a los y las investigadoras extranjeras como José Garriga Zucal, Luciano Jahnecka, Viviane Teixeira, Evelise Amgarten, Pablo Alabarces, Alejo Levoratti, Verónica Moreira y Rodrigo Soto, que me acompañaron y me acompañan en varios procesos.

A mis adorados y protegidos Naty, Serrana y Salvador.  
A papá y mamá, de quienes soy parte, con amor.







# Introducción

A partir del comienzo del siglo XXI, en Uruguay se vienen sucediendo una serie de cambios en torno a la predilección de sus ciudadanos por determinadas prácticas corporales, gracias al aumento de las políticas públicas y privadas que refieren al deporte de competencia, a las políticas sociales que consideran el derecho a jugar (Ministerio de Desarrollo Social [MIDES], municipios, organizaciones no gubernamentales [ONG]) y al mayor acceso que ha tenido la ciudadanía a transmisiones de megaeventos deportivos tanto desde la televisión por cable como por internet.<sup>1</sup> Si a estos factores agregamos la sensación de miedo creado que se vive en las calles y los hechos constantes de violencia multiplicados por el periodismo *mainstream*, se convierte a las prácticas corporales que denomino *luchas*, *artes marciales* (AM) y *deportes de combate* (DC), en una de las preferencias para el consumo en el tiempo libre de los uruguayos. Así, vemos cómo estas prácticas se reproducen en todos los barrios de Montevideo y departamentos del interior del país. Un club, un *dojo*,<sup>2</sup> un templo, un gimnasio, donde se practica alguna de estas modalidades o varias de ellas en simultáneo, se convirtió en algo común, en un *club de la pelea*, espacio privilegiado para que los ciudadanos nos encontremos para luchar, sea de forma recreativa, de defensa personal o deportiva. Sus técnicos y maestros fueron y son influidos por inmigrantes o viajan al exterior a especializarse. A esto se agrega que, en los últimos cinco años, hay un auge de lo que se denominan artes marciales mixtas (MMA), que incluye la creación de una liga local *amateur*. Se han difundido las MMA gracias a la toma de las luchas como producto de mercado, resumidas a una exhibición en jaulas octogonales por las grandes cadenas *massmediáticas*. Se genera así un nuevo producto fetiche de consumo que puja el mercado de los consumidores, junto con otros rituales seculares como el boxeo e incluso el fútbol. Al asumirse como productos de mercado, todos tienen en común la idea del cuerpo como mercancía en correlación con las mercancías que allí circulan, por poseer un valor de cambio y un valor de uso. Este cuerpo reificado e hipermediático se pone en tensión en los clubes de pelea; espacios donde se lucha de forma recreativa, terapéutica, espiritual y deportiva. Además, genera nuevas estrellas del espectáculo en clave de narcisistas héroes locales y nacionales. También el deporte espectacular que acontece en la órbita de la industria cultural del entretenimiento organiza a sus estrellas como consumidores y

1 El caso más destacado es la transmisión por internet gratuita de los últimos Juegos Panamericanos y Juegos Olímpicos (JJOO) por el canal Vera TV. Vera TV pertenece a la empresa estatal de telecomunicaciones ANTEL.

2 Espacio sagrado donde se practican artes marciales y deportes de combate de origen oriental. Más adelante se discutirá sobre la orientalidad en el capítulo 1.

consumidos, al decir de Carmen Rial (2008) de los sucesivos *no lugares* en los que navegan los deportistas profesionales, pero además pone en discusión tradiciones que sobre estas prácticas recaen, procedentes de diferentes modos de pensar y estar en el campo deportivo.

Este libro es producto de un trabajo etnográfico que quiere dar respuesta a la pregunta ¿qué *ethos* se producen en los clubes de la pelea? Son *budokas* modernos, fruto de las oscilaciones históricas entre el *ethos* guerrero y el deportivo, generado a partir de las características particulares de cada *sensei* o maestro a la hora de enseñar AM y DC.

Cuando hablo de características del *sensei* y de su enseñanza, me refiero a los contenidos que selecciona, a los caminos *tamizadores* que organiza para tomar como referencia (linaje), las formas, modos y sentidos que asume sobre cuya base transmite su conocimiento, a partir de un pretendido legado o como continuidad de este. Pero también se agrega el rol que estos sujetos y estas formaciones tienen en aspectos más generales de la vida en la ciudad, particularmente en las discusiones sobre la violencia y el miedo. En algunos discursos políticos, en los medios de comunicación, en el *vox populi* e incluso en la palabra de varios maestros de AM y DC, los profesores (entrenadores, técnicos o coach) y los practicantes de luchas son presentados como un dispositivo más de defensa de los ciudadanos, de sus territorios y de sus bienes. En otras palabras, los clubes de pelea, *dojos* y gimnasios sirven como reguladores de la paz gracias a la formación de sujetos que saben defenderse y defender *lo propio*.

Por otra parte, para comprender qué es un *budoka* moderno, trabajo con el concepto de *ethos* porque representa un repertorio de valores morales, comportamientos y estéticas (me interesan en particular las expresiones, los símbolos, las técnicas, las marcas en los cuerpos) que integran a una cultura (Geertz, 1991). Por ello, colabora en hallar los juegos de poder-saber, las resistencias y las rupturas que resumen a un *ethos* corporal (Malán, 2017). El concepto *ethos* sintetiza dos de los efectos que pretendo estudiar sobre los cuerpos de los luchadores en este trabajo. Por un lado, el tecnológico —del yo—, ya que se pretenden instalar ciertas moralidades estructurantes a partir de una matriz preconfigurada como dispositivo disciplinador del cuerpo. Por el otro, el efecto mito-práctico, que revela ciertos recorridos previos que los practicantes reviven a la hora de revelar su identidad, que a la vez justifican su forma de ser, luchar, relacionarse, aprender, enseñar, sentir y estar en el mundo.

Para responder a la pregunta sobre el *ethos* abordé al club de la pelea desde una perspectiva antropológica. Como ejercicio, puse a prueba generalizaciones e interpretaciones etnocéntricas, por lo que una dimensión que discute esta investigación es la relación de las luchas con la violencia.

Aparece en el sentido común, en los ámbitos deportivos, educativos y en los medios de comunicación con los cuales convivo una serie de prejuicios

en torno a las luchas. Fundamentan estas visiones que en los gimnasios, *dojos* y clubes donde se enseñan luchas se promueve la resolución de conflictos mediante la lucha corporal, es decir, de una *manera violenta*. El prejuicio se constata en las constantes alusiones a la violencia física en las luchas y en cómo la práctica de estas conduce a la generación de sujetos sádicos y violentos, perjudiciales para la paz que la sociedad uruguaya pretende. En esta mirada distante, el *ethos* que se produce en los clubes de la pelea es violento, *peleador*<sup>3</sup> y problemático. Para analizar estas miradas, entendí necesario rastrear cómo emerge el *ethos* guerrero y cómo interactúa este con el *ethos* deportivo. En el capítulo uno el lector encontrará una introducción a la bibliografía clásica sobre el tema del *ethos* guerrero y cómo se forjan estos sujetos —ciudadanos-guerreros— en diferentes momentos históricos con base en las guerras y el miedo.

En el capítulo dos debato sobre ese campo que denomino —y varios autores denominan— *el campo de las luchas*, a partir de pensar a los deportes como prácticas culturales y de las tradiciones investigativas que configuraron el campo de los estudios sociales y culturales sobre deporte. La producción de *ethos* se sintetiza, a partir de un recorrido histórico, en *ethos* guerrero (gracias a la necesidad que de ciudadanos guerreros tuvieron y que tienen las diferentes culturas) y en *ethos* deportivo, resultado de los procesos deportivizadores.

En el capítulo tres profundizo en los sentidos y significados de los discursos de los *mestre* (o maestro), máxima autoridad y referencia del club por su moral, conocimiento y sabiduría correspondiente en muchos de los casos a un linaje que lo trasciende, en la forma en que se organiza el club de la pelea, en tanto espacio de enseñanza de varios DC, AM y de la participación de los circuitos competitivos de taekwondo, muay thai, full contact, MMA o brazilian jiu jitsu (BJJ), entre otros. Allí descubriremos las categorías nativas que son relevantes para la comprensión de los modos de organización y socialización instituidos en la dinámica de las prácticas de lucha con el cuerpo y con los otros cuerpos. Veremos cómo se pretende formar deportistas a partir de la palabra del *mestre*, pero veremos también cómo se pretende formar o transformar personas con determinadas capacidades de resolución de problemas en su vida personal, a quienes denomina nativamente *budokas* modernos, resultado de la *ethopoyesis* (producción de *ethos*) híbrida entre *ethos* guerrero y *ethos* deportivo. Invoca de esta forma al antiguo guerrero (samurai o *budoka* antiguo) que seguía los preceptos del *bushido* (código oral *samurai*). También sugiere una serie de pasos, espacios y rituales para esta transformación, en los cuales se insiste tanto en las clases y charlas informales como por las redes sociales.

---

3 Palabra nativa que refiere a persona que participa de o promueve peleas o luchas. Sinónimo de luchador. El término da nombre a los clubes de pelea como espacio donde se va a luchar diferentes tipos de lucha. Logro mantener el anonimato del club preservando las identidades.

En el capítulo cuarto, dejo entrever las representaciones y prácticas de los practicantes para ahondar en los motivos por los cuales asisten al club de la pelea, al profundizar en cómo este ha impactado en sus vidas y cómo su discurso se relaciona con el del *mestre*. En otras palabras, pretendo hacer visible si ese *ethos* híbrido que se denomina *budoka* moderno resiste al embate del discurso de los luchadores.

En el quinto capítulo presento una síntesis de lo trabajado en el resto de los capítulos, a modo de herramienta analítica para pensar cómo estos cuerpos son producidos y cuáles son las significaciones detrás de dicha fabricación, que oscila entre pretensiones de disfrute, guerreros-civiles y campeones.

# Del *ethos* guerrero y el *ethos* deportivo

## Del deporte a las luchas

En los últimos veinte años se han desarrollado una serie de procesos regionales en América Latina en torno a los estudios sociales y culturales sobre deporte, desde las ciencias humanas y sociales. En este sentido, es posible tomar a los deportes como formas de fabricar de manera compleja espacios para individuos en su mundo social que no revelan meramente valores sociales encubiertos, sino que son modos mayores de su expresión. Por ello no es posible tomar al deporte como un reflejo de la sociedad, sino que es parte integral de esta, más aun la parte que puede ser usada como un medio para pensar a la sociedad (Alabarces, 2000).

Se coincide además en que los deportes tienen un uso social, pero también una utilidad política. Los deportes se usan para (re)llenar una gran gama de funciones: para acotar los límites de grupos y territorios políticos y morales, para (re)crear nuevas identidades, para potenciar la expresión física de ciertos valores y para actuar como medio de reflexión sobre estos, y también pueden servir como espacio de protesta y resistencia. En definitiva, los deportes son canales de relaciones de significado, cuyo *status* e interpretación están continuamente abiertos a negociación y sujetos a conflicto (Alabarces, 2000). Tomaré al deporte y, en este caso, a determinados deportes dentro de lo que podemos denominar *luchas*, como prácticas corporales en tanto prácticas culturales que en definitiva constituyen *arenas públicas* (Archetti, 1985), en las que se desarrollan algunos de los dramas de la sociedad y, por lo tanto, son vehículo de su cultura. Las luchas ostentan, además, un campo de saber propio donde confluyen las AM y DC, así como también otras prácticas corporales de compleja taxonomización como el *tai chi* o el *capoeira*.

Para pensar a la cultura corporal debemos tomar como antecedente ineludible a Marcel Mauss, para quien la cultura corporal engloba gestos codificados como las gimnasias o el deporte, hasta los mínimos gestos, casi imperceptibles, que se evidencian, por ejemplo, en la forma de caminar, de lavarse la cara o «en la posición de la mano del hombre durante la micción» (Lévi-Strauss, 1991, en Mauss, 1991, p. 16). Los autores agregan que una arqueología de las costumbres corporales aportaría informaciones sobre migraciones, contactos culturales u otras aportaciones que se sitúan en un pasado lejano y cuyos gestos, en apariencia insignificantes, transmitidos de generación en generación, protegidos incluso por su misma insignificancia,

dan mejor testimonio que los yacimientos arqueológicos, «...brindando al historiador de la cultura conocimientos de tanto valor como los de la prehistoria o la filología» (Mauss, 1991, p. 16).

Por esto parece interesante preguntarse por la eficacia simbólica de los espacios de práctica —en este caso, los clubes de pelea—, en tanto espacios de enseñanza de prácticas *con* el cuerpo y *en* el cuerpo, en las que se reproducen, producen y dialogan diversos *ethos* (marcial y deportivo son los dominantes para este caso). Estos espacios de práctica, pero además de enseñanza y de aprendizaje, buscan forjar diferencias con otros espacios de prácticas similares, a partir de moralidades y formas de ver el mundo explícitas, que responden a ciertas tradiciones. De hecho, Norbert Elias y Eric Dunning (1992) proponen a través de sus análisis que «el deporte es siempre una batalla controlada en un escenario imaginario, sea el oponente una montaña, el mar, un zorro u otros seres humanos...» (p. 68).

El deporte se ha transformado en un verdadero ritual político cuya naturaleza me propongo entender como una tecnología experimental destinada a afectar el flujo de poder en el universo (como otras tecnologías), que es particularmente idónea para responder a las contradicciones creadas y engendradas por los procesos de transformación social, material y cultural; procesos representados, racionalizados y autorizados en nombre de la modernidad, como el disciplinamiento y sus diversas coartadas («civilización», “progreso social”, “desarrollo económico”, “convención” y otros semejantes)...» (Comaroff y Comaroff, 1993), pero además de sus aspectos políticos, dichas prácticas y ceremonias se constituyen en un auténtico ritual de control de la violencia a través del cual se interpela al poder social y, al mismo, tiempo sirven para poner en juego el complejo conjunto de elementos que conforman el proceso de creación y recreación identitaria, ya que a través su construcción del yo y sus tecnologías tienden a estabilizarse, a estandarizarse, pero también a disputarse la membresía, el estatus, las categorías, las pertenencias y las exclusiones. Precisamente, tales particularidades definen una ambivalencia que implica considerar que todo lenguaje político es un lenguaje vinculado a los procesos identitarios y que estos no pueden sino ser procesos políticos, de manera tal que el ritual opera como articulador de las tramas sociales y sobre todo grupales (Alabarces, 2000). Estos procesos identitarios y políticos pueden observarse en las prácticas de luchas, las que dependiendo de su génesis y contexto, contienen una serie de rasgos, rituales y clichés que las diferencian entre sí y de otras prácticas con el cuerpo, al ser adaptadas y adaptables a cada cultura (Espartero, Villamón y González, 2011), lo que produce cuerpos particulares.

La existencia de luchas y la utilización de las herramientas de lucha es tan antigua como el ser humano, dada la necesidad primigenia de alimentación y supervivencia. Las denominadas AM se remiten a dos mil años antes de Cristo (Hyams, 1990) e incluyen una lista de prácticas de origen asiático que,

a diferencia de otros estilos de lucha, son consideradas mucho más que una oposición física entre sujetos o un medio para imponer la voluntad propia o de infligirle daño. Para un maestro, su AM es un camino por el cual se puede arribar a la sabiduría, a la serenidad espiritual, a la tranquilidad mental y a la más profunda confianza en sí mismo (Hyams, 1990). Por ello, los autores afirman que cada lucha tiene un *camino* que no responde a otra realidad que la de los grupos que luchan. Es así que cada una tiene un lenguaje, un reglamento, unas técnicas que aportan a procesos identitarios gracias a la confrontación de los grupos, sociedades y naciones que, mediante luchas, han demostrado superioridad política, deviniendo herramientas de confrontación tanto bélicas como deportivas.

Para comenzar, tomaremos a las AM como prácticas corporales de ataque y defensa, originadas en la antigüedad en los países de oriente. Algunas AM consiguieron garantizar su supervivencia y reproducción a lo largo del tiempo, gracias al proceso de modernización y, en algunos casos, de deportivización (Marta y Fraga, 2014) para transformarse en DC. La difusión e implantación de las AM en el mundo occidental puede ser interpretada como el resultado de la transposición de una cultura a otra, de prácticas sociales privadas de su contexto de origen (Espartero, Villamón y González, 2011). Ello ha implicado un obstáculo, a menudo insalvable, para la plena asimilación de estas por Occidente, en tanto supone la ausencia de las premisas culturales necesarias para que dicha asimilación se produjera (Espartero, Villamón y González, 2011).

En Uruguay, se encuentran discusiones sobre los beneficios y perjuicios de la práctica de luchas, particularmente del boxeo, en las actas de la Comisión Nacional de Educación Física (CNEF), donde figura una posición devenida de los estatutos de la Federación Uruguaya de Boxeo fundada el 8 de abril de 1915.

La Federación Uruguaya de Boxeo tiene por objeto regir y fomentar el boxeo como ejercicio físico, educativo e higiénico, estableciendo sobre principios fisiológicos la práctica del mismo... (Estatutos de la Federación Uruguaya de Boxeo, 1915, art. 3).

Existían, de hecho, espacios de boxeo en las plazas públicas dirigidos a la práctica de esta disciplina, desde la inauguración de las primeras plazas de deporte a principios del siglo XX en el denominado período batllista (Morra, Pereyra, Ramas y Decampo, 2011).

...ha anexado a la sección de football, que es casi el único ejercicio que se practicaba hasta hoy, la esgrima [...] box, gimnasia y juegos atléticos [...] Efectivamente; nuestra asociación dispone desde ahora de salas de armas, box, gimnasia, plazas de juegos atléticos, los indispensables baños calientes

y fríos, e iluminación eléctrica, etc. [...] ha resuelto poner a su disposición todas las secciones antedichas para que una vez reglamentadas [...] las ofrezcan gratuitamente al pueblo (CNEF, 1911, p. 197).

Las AM, por su parte, arriban con inmigrantes europeos principalmente a la ciudad de Montevideo, como ser Paul Leopold de Alemania (judo) en la década del treinta, o George London de Francia (judo y karate) en la década del cincuenta. También algunos asiáticos llegaron a Uruguay, como es el caso del maestro Lee de Corea (TKD-WTF) en la década del setenta.

La clara influencia europea y la diversidad de disciplinas se suma a la transformación que estas sufren para poder ser enseñadas en un contexto uruguayo. Allí entran en tensión las voluntades de los *sensei* con las realidades locales y por ende de la transmisión y sus practicantes y prácticas. En particular, las AM de origen japonés se enseñan en un espacio específico denominado *dojo*, en el que existen ciertas normas, prácticas y símbolos con los cuales sus practicantes se identifican, para avanzar en el conocimiento de la práctica corporal, en definitiva, para hacer cuerpo los conocimientos. El *dojo* pasa a ser una institución básicamente educativa, donde la disciplina cobra un papel fundamental y sin la cual no se concibe la *práctica marcial* y se encontrarán claras dificultades para seguir el camino (*do*).

Dicen los maestros de artes marciales que

...tales enseñanzas no deben quedar solo en la retina o el tímpano; han de ser incorporadas a su corazón, para que puedan brindar a sus alumnos lo más sublime y lo más útil de las Artes Marciales: proporcionarles a los practicantes la oportunidad de ser cada día mejor. [...] Ser instruido en las ciencias y el arte, ser disciplinado, culto y decir palabras rectas. Esta es una gran bendición (Bermúdez, 2003, pp. 120-122).

Es así que el AM concentra la idea de una práctica que busca por un lado el rendimiento físico con capacidades y habilidades específicas, pero también busca la *iluminación* mediante el cultivo del espíritu, ya que el AM y la incorporación de esta práctica son un camino para alcanzarla. Desde tiempos antiguos, el valor y el conocimiento han sido los dos pilares del sendero: *a través de la virtud del entrenamiento ilumina tu cuerpo y tu espíritu* afirmaba el creador del aikido Morhei Ueshiba (2007). Este énfasis en lo espiritual se ha visto solapado por el crecimiento del sistema deportivo internacional que, con su hambre deportivadora, resignifica a gran parte de la cultura corporal.<sup>4</sup>

---

4 Continuaré con estas tensiones en el capítulo 1, donde desarrollaré la fundamentación del campo de las luchas como campo de saber, en términos bourdianos.

## El nacimiento del *ethos* guerrero

Vernant, dice Marc Augé (2015), encuentra el origen del *milagro griego* en la construcción de ficciones en las cuales se cuenta aquello que es objeto de creencia, refiriéndose al relato mítico, que en su primer momento fue oral, aparece en la escritura a partir de Homero y Hesíodo, una escritura de tradición épica donde el polo de creencia y el polo de ficción nunca están separados. Se instala en ese momento un desfase, pero a la vez un juego de posibilidades entre creencia y creación literaria, que configura creencias. Este juego literario implica un distanciamiento de lo estético, con libertades para el autor que cuenta la historia abriendo un espacio para el sistema simbólico e imaginario del lector. Es posible avanzar en este dilema, donde toda Grecia estaba implicada, ya que la mitología era el cimiento del grupo social previo al desarrollo del pensamiento filosófico y la libertad intelectual respecto a las cosmologías. En este sentido, Augé (2015) afirma que ese *círculo de inmanencia* tiende a quebrarse, y de hecho, lo demuestra la historia, ya que en el siglo V a.C. Grecia sale del mito, que eran narraciones que involucraban intereses y reflexiones, por vía de la tragedia en la cual se unen literatura y filosofía, lo que desplaza la cuestión de la creencia y su reproducción irreflexiva mediante relatos míticos a la reflexión filosófica. Es así como se comienza a pensar más en las posibilidades de futuro que en su referencia al pasado.

Los griegos creen, primero que nada, en ellos mismos. Y esta creencia en ellos mismos se afirma en cuanto sale de los mitos del pasado sin producir una visión escatológica, un gran relato del futuro (Augé, 2015, p. 198).

Las antropogonías griegas nunca privilegiaron una *raza griega* ni un *estatus griego*, sino que tratan de orígenes de la humanidad e instituciones, para representar algo de la vida en la ciudad. Para Augé (2015), la obra de Cornelius Castoriadis (2001) señala que la tragedia griega se consolida paralelamente al ascenso de la democracia. La toma como una institución democrática en sí misma porque su idea central era preguntarse por el destino del ser humano o *moira*. En las sociedades teocráticas, el ser humano no se hace esa pregunta, ya que dios tiene todas las respuestas incluida esa, sea mediante un relato mítico que por su representación en la tierra, pero en el caso de las tragedias la ponen en cuestión, es decir que el hombre tiene la posibilidad de ser consciente de su mortalidad, pero, a la vez, optar por la *hybris* o desmesura.

En el caso de *Antígona*, la tragedia de Sófocles (443-442 a. C.), Castoriadis (2001) argumenta que se habla de la autocreación del hombre, en la que Antígona está loca y desconoce las leyes de la ciudad, aunque en el caso de *Prometeo encadenado*, de Esquilo, se defienden las leyes de la ciudad y sus consecuencias, así como la posibilidad del hombre de modificarlas. Sin

embargo, Castoriadis (2001) cree que estos dos principios no son irreconciliables, porque juntos muestran que el hombre se puede dar el lujo de construir las leyes de los dioses y de la ciudad, ya que no están definidos como los dioses, para siempre, sino que los hombres devienen, son obras de sí mismos en permanente proceso de elaboración. Los dioses, por su parte, encerrados en el mito, están igualmente sometidos al destino, pero, a diferencia de los hombres, no pueden cambiarlo. La relación entre ellos, además del relato mítico, es lo que Sófocles llama *diké*, que es la justicia debida o jurada a los dioses, el orden cósmico, que se conjugaba con las leyes de la ciudad. Esta relación de autoalteración daba la capacidad a la democracia griega de reflexionar sobre sí misma y de no caer en una *cultura reificada* (Augé, 2015).

En esa relación se expresa incluso la vinculación de la unidad de la fuerza y la sabiduría que constituía el ideal de la *paideia* griega y que se recoge en el culto a Palas Atenea, la diosa de la guerra, la civilización, la sabiduría, la estrategia, las artes, la justicia y la habilidad.

Ya en el siglo VIII a.C., comienzan a celebrarse los Juegos Panhelénicos, contiendas atléticas vinculadas a ceremonias religiosas como libaciones, procesiones y sacrificios. Engrandecían en gran medida la dignidad de la caza y la guerra, elaborando parte de la narrativa poética que aparece en las tragedias griegas. Los juegos gozaban tanto contiendas artísticas (teatro, poesía, canto, pintura) como atléticas (luchas, lanzamientos, carreras, hipismo). Los Juegos Panhelénicos eran cuatro eventos diferentes, celebrados en honor a dioses. Los Juegos Olímpicos tenían un formato de contienda y se celebraban en Olimpia en honor a Zeus; Los Píticos eran de carácter poético y eran celebrados en la isla de Delfos en honor a Polo y a las musas; los Juegos Nemeos eran contiendas celebradas en Nemea, y los Ístmicos se organizaban en honor a Poseidón y las oceánidas en el istmo de Corinto. Este último contenía certámenes gímnicos (carrera, pugilato, pancracio, pentatlón) e hípicas, musicales y poéticos, con la particularidad de la participación de mujeres en todas las disciplinas.

También en el Timeo, Platón hace referencia al trabajo de Heracles para salvar a la ciudad de Atenas de sus invasores para mantener la paz, mediante la fuerza y la destreza física que permitan sostener en la ciudad una vida digna. De este modo vemos cómo en la Antigüedad, el saber práctico y el saber intelectual no estaban separados en el mundo griego, así como tampoco la fuerza de la inteligencia o la guerra de la justicia y la verdad.

Esta idea también aparece en otros grupos que defienden ciudades, en formato de *código de honor* para el guerrero, una disciplina ascética, que vincula a la caballeridad, la piedad, la generosidad, muy similar al sacerdocio, en el que se ofrecen los sacrificios, pero a la vez se ofrece en sacrificio.

En efecto la unidad de la fuerza y la sabiduría emerge en sus diferentes versiones como unidad del santo y el guerrero en los héroes de los

cantares de gesta y de las sagas, en las órdenes de caballería como los caballeros templarios y otros, como unidad de las armas y las letras en el ideal cervantino del barroco, en el guerrero chino y en el samurai japonés, en el oficial y caballero de los ejércitos modernos y contemporáneos, y se mantiene incluso en el siglo xx, en el kamikaze en el mártir de la jihad, cuando ya la guerra ha sufrido una transmutación en holocausto destructivo que la hace incompatible con cualquier tipo de ideal heroico y de sabiduría (Choza, 2013, p. 27).

Agresividad, violencia y justicia se relacionaban íntimamente y comenzaban a separarse de la religión en el demos griego en la medida en que los intercambios avanzaban dadas las conquistas, el comercio y las migraciones.

La conquista tiene en este sentido una doble importancia: el que conquista no solo gana territorio, sino también seguridad para su pueblo. La conquista era en el mundo antiguo, darle continuidad a la vida, domesticar el caos y traerlo a casa sumiso, hacerlo habitable, recomponer el cosmos. Esta fue considerada la primera tarea civilizadora del *sapiens*. Se intenta conducir lo inhumano a lo humano para poder controlarlo, los griegos le llamaron *andréia*, cuya traducción corresponde a valentía, parte constitutiva del *areté* junto a las otras dos virtudes, *sofrosine* (equilibrio) y la *dicaio-sine* (justicia). El *areté* corresponde a la capacidad de pensar para hablar y obrar con éxito, dignidad y honor, era lo necesario para hacer política que correspondía solo a los ciudadanos, aunque estaba vinculado en especial a la valentía y destreza en combate del *andrós* (el varón), esencialmente a partir de las hazañas en batalla.

Estas virtudes favorecían un mejor rendimiento, un conjunto de fuerzas naturales, un impulso radical por vivir, denominadas *thymós* (agresividad), que se diferenciaba de la *ira*, que Aristóteles consideraba que se desencadenaba sobre todo ante la injusticia, esto es la ruptura del *diké*, sobre la cual se establece la vida que merece llamarse humana y es la que le pone límites a la violencia destructiva.

Parte de estos límites son impuestos por la denominada *devotio ibérica*, una vinculación entre el guerrero y su jefe mediante un juramento a dios al cual le ofrece su vida a cambio de la del jefe, por lo que el dios protege la vida del jefe tomando a cambio la del guerrero, y este protege la vida del jefe a costa suya. El jefe, por su parte, queda obligado a proporcionar protección y algunos medios de subsistencia al devoto. Esta es la inspiración de la disciplina militar por la que pasaban algunos reclutas de los imperios del estado de salvajismo al estado de ciudadanos, por así merecerlo como guerreros.

Originariamente, es decir, en Esparta y Atenas, ser ciudadano quiere decir ser militar, especialmente ser estratega, oficial de la milicia. En Grecia los ciudadanos son inicialmente una élite, la de los propietarios que son, a la

vez, militares, tal como lo fueron los suizos y los israelitas desde su constitución como nación en la edad media y en la contemporánea, respectivamente [...] en Roma la milicia se universalizó al paso que se universalizaba la ciudadanía. Los habitantes de los territorios conquistados pasaban a enrolarse o a ser enrolados en las legiones y a recorrer el imperio con sus armas, sus campamentos y su disciplina militar (Choza, 2013, pp. 29-30).

El ciudadano se une con el guerrero al construir una vinculación de los hombres libres con la patria, hasta el nacimiento del Estado moderno en Europa, a partir del cual se establece el servicio militar obligatorio como una «nacionalización de la libertad de los individuos» (Choza, (2013). Se arma entonces una identidad personal garantizada a partir de una identidad colectiva donde la milicia y la guerra son afirmaciones de los ideales y factores constituyentes de esta identidad.

## El resurgimiento del *ethos* guerrero

En Francia a partir de Napoleón, pero también en Alemania durante el siglo XIX, cuando los estados alemanes eran débiles, incluso la belicosa Prusia había sido arrollada por los ejércitos de Napoleón, lo que provocó un debilitamiento de la forma de dominio, más absolutista que ilustrada, incitando a buena parte de los jóvenes a crear movimientos de resistencia (Elias, 1989).

Tras la victoria en la guerra de liberación, Alemania se transformó con rapidez en una gran potencia dentro del continente europeo. Cuando los ciudadanos intentaron entender la manera en la que se había producido un cambio tan radical y violento, encontraron una respuesta clara y convincente: se había producido a partir de una serie de victorias militares sobre Francia, Austria y Dinamarca. Este proceso de tránsito que había comenzado con la debilidad de la fortaleza y finalizó con la glorificación de la propia fuerza, había conducido para Elias (1989) a enlazar el respeto hacia los demás, el amor y la disponibilidad hipócritamente.

¿acaso puede sorprendernos que experiencias como la ascensión prusiano-alemana, gracias a una serie de victorias hayan difundido como idea dominante que en la convivencia humana la debilidad es un mal y la fuerza un bien? Sin duda, estas ideas se enfocarán también en relación a la posición hegemónica —condicionada entre otras cosas por el peso específico de los éxitos militares ocurridos en la ascensión de Alemania, que correspondió a los militares en el ámbito de la sociedad cortesana así como, de manera general, a la buena sociedad— (p. 111).

De esta manera Elias dilucida un renacimiento del *ethos* guerrero en Europa, dada la hegemonía militar tanto en la Francia napoleónica como en el Segundo Imperio Alemán, relacionada directamente con la muy arraigada escala de valores en la que la fuerza del ciudadano y los imperios, que devinieron luego naciones, favorecidos por estos valores, ocupaban una posición política y moral muy elevada.

Esta idea tuvo detractores que percibieron la sobrevaloración de los valores guerreros en la sociedad por encima de los acuerdos y modales alcanzados sobre finales del siglo XVIII, sobre todo en los círculos burgueses que denominaron *cultura del código moral burgués*. Muchas de estos modales devinieron en manuales de urbanidad a finales del siglo XVIII y principios del XIX, pero la presión de los defensores del código de honor era demasiado fuerte como para que los defensores del código cultural pudiera obtener algo más que una posición subordinada (Elias, 1989).

El himno a la fuerza y a la guerra que Nietzsche dio expresión fue acogido como un código guerrero (cuyos primeros depositarios fueron nobles) por parte de un amplio espectro social de la burguesía de su tiempo. [...] a pesar de no ser propiamente guerreros, adoptaron elementos del código guerrero propios del estrato social más elevado y, en conformidad con su propia posición y con fervor propio de cualquier neófito, lo transformaron en una doctrina nacional burguesa o, como en el caso de Nietzsche, en una doctrina filosófica tan universal como la doctrina moral clásica, solo que de signo contrario (Elias, 1989, p. 6).

Ciertos eventos regionales y mundiales acompañaron a esta constitución y adherencia al código guerrero por parte de los ciudadanos de las nuevas naciones. Al transformarse este código guerrero en la doctrina nacional burguesa, fue una referencia para el resto de la población y por tanto fue adoptada como una doctrina moral. Esta doctrina brinda una forma de ver el territorio, bienes y personas que deben ser defendidas por ser propias. Por ello es necesario conocer las técnicas, tácticas y armas de combate ante el peligro inminente, ya que hay una otredad que acecha constantemente.

## Fundamentos actuales de la presencia del *ethos* guerrero

Hay dos formas de generar miedo en la población. Una directa, que es mediante a) el conflicto bélico tanto *real como virtual* en la propuesta de Jean Baudilliar (2003), y b) la mediatización<sup>5</sup> de violencia en la ciudad, casos en los que la violencia es explícita. Otra indirecta, mediante las estructuras semióticas de la convivencia urbana, es decir, las relaciones de clase, la relación centro-periferia, tanto discursivas como prácticas, las que se visualizan en la política, la arquitectura, la salud, la educación. De este modo, el miedo se ha instalado en las ciudades en torno a la pobreza, las guerras, los tráfico, a partir de la idea de inseguridad que ha erosionado a los grandes referentes de sentido social como el Estado, la familia y el territorio. En estas sociedades urbanas en las que el proceso del miedo ha tomado más fuerza, las divisiones sociales han calado hondo al reconfigurar el sentido que los habitantes le dan al percibir la ciudad. Buscan estas divisiones debilitar al espacio público, los principios de ciudadanía y participación. Esto provoca una reelaboración de fronteras existentes, gracias a la representación de diversos miedos colectivos. En estas «ciudades del miedo» se marcan nuevas fronteras simbólicas y físicas, tanto territoriales (muros, rejas, alarmas, seguridad privada), como de sí (defensa personal, porte de armas). De esta forma, vuelven las ciudades amuralladas y los *ciudadanos guerreros*, pero esta vez no hay un enemigo común fuera de nuestra frontera nacional, sino a la vuelta de la esquina, ¿o acaso en el espejo?

Bajo la influencia del sistema de comunicación que ciñe al planeta y parece darle un sentido, nos acostumbramos a consumir imágenes, palabras y mensajes. Sin notarlo nos vemos llevados a practicar una *razón retórica*, que no hace otra cosa que justificar la existencia de aquello que es y, al hacerlo, nos moldeamos a la imagen de lo peor de la cultura de la inmanencia: *el retorno de lo mismo* (Augé, 2015). Por este mismo motivo fue que renunciamos los occidentales a lo mejor de la herencia del paganismo en su versión ateniense, que era la capacidad de introspección intelectual, la aptitud para poner en movimiento límites, fronteras, y la vocación ilimitada de permanecer en la historia sin sacrificar las ilusiones de los sistemas.

Acompaña la idea de Augé (2015), al rescatar el derecho a la ciudad que nos plantea David Harvey (2016), como acceso individual a un territorio con calidad de vida. Desde esta perspectiva brinda la posibilidad de

---

5 Con *mediatización* me refiero a la trasmisión de inseguridad tanto por los medios masivos de comunicación como por el boca a boca, donde de alguna manera se *convence al otro* de que el peligro está a la vuelta de la esquina mediante el relato de episodios violentos que amenazan al cuerpo y propiedad de la persona, a la duración y fiabilidad del orden social y el lugar de la persona en el mundo (posición social, identidad, inmunidad a la degradación y exclusión).

reinventar la ciudad que en definitiva es la posibilidad de hacernos y rehacernos a nosotros mismos.

Para llegar a esto chocaremos con contradicciones, tan fuertes que para frenarlas es necesario que algo ceda. Estas son las contradicciones del capitalismo. Parafraseando a Harvey (2016), es más importante abordar el proceso que produce el problema que manejar el problema mismo. El autor pone sobre la mesa el problema de la salud y la inversión debida en medicina preventiva; igual mecánica que se sugiere para la idea de seguridad/inseguridad. El capitalismo no invertirá en convivencia, sino en seguridad y en violencia, porque es la forma en la cual «maneja» el problema de la seguridad y a la vez mueve capital y acumula dinero.

Para avanzar en el estudio del proceso que produce el problema desde otra perspectiva como propone Harvey (2016), podríamos empezar por abordar la deconstrucción del *ethos guerrero* en la actualidad. Sería interesante de este modo realizar el proceso inverso. como propone Giuseppe Scandurra (2016), no tanto ver el gimnasio desde la ciudad, sino ver a la ciudad por la ventana del gimnasio para entender mejor cuáles dimensiones de los ciudadanos se constituyen en estos espacios y se instalan como realidades cotidianas.



# Las luchas como campo de saber y la deportivización de las prácticas corporales

La discusión central de este capítulo surge a partir de tres ejes. El primero es la posibilidad de pensar las luchas como campo de saber. Como todo campo de saber ostenta disputas propias y una autonomía relativa. Esta autonomía relativa se muestra en los antecedentes que argumentan las tensiones entre *ethos* guerrero y *ethos* deportista. En segundo lugar, estas disputas vienen sobre todo ornamentadas desde la propuesta de enseñanza de luchas, que incluye una transmisión ideológica y disciplinar por parte los maestros, técnicos y profesores, fuertemente influida por la deportivización de las prácticas corporales y del tiempo libre. Por último, nos conduce a pensar sobre cómo oscila la producción de los *ethos* que estas prácticas producen. Por ello me pregunto cómo y por qué el deporte influye tanto a las luchas; cuál es la relación entre las luchas, su historia y las prácticas actuales, y cómo dialogan los conceptos de AM y DC. Estas preguntas me ayudarán, en definitiva, a responder una pregunta más general: ¿qué *ethos* pretendían producir y qué *ethos* pretenden producir estas prácticas?

Al finalizar el capítulo desarrollo brevemente el caso del judo como primer camino o *do* referido a la formación de ciudadanos. El judo muestra una particular tríada entre el movimiento olímpico, la fábrica de guerreros y la formación de ciudadanos propuesta por su creador; Jigoro Kano.

## La irrupción del deporte

Para comenzar podríamos afirmar que el deporte se ha convertido en un fenómeno de gran magnitud con una incidencia popular y política particular. Sin embargo, ¿cuáles son las causas de esta popularidad y esta repercusión popular sin precedentes? Como es evidente, resulta imposible encontrar una respuesta clara y unívoca a esta cuestión, ya que el deporte, como fenómeno multidimensional, se encuentra lejos de poder ser analizado de forma superficial como lo hacen varios medios de comunicación que influyen sobre el sentido común. No obstante, se ha producido conocimiento a nivel mundial e inclusive regional.

La principal preocupación en América Latina que muestran los estudios sociales y culturales sobre deporte ha sido sin duda alguna la

construcción de subjetividad sobre la base de estudios de los procesos de identificación simbólica que convierten a los espacios deportivos en vertebradores de identidades colectivas, tanto de aficionados como de los deportistas. La institución, y particularmente el club, se convierten en un espacio común que constituye una entidad más grande que uno mismo. Los equipos, por tanto, se erigen como representantes simbólicos de los territorios o comunidades a las que pertenecen, lo que hace del deporte un terreno privilegiado para la afirmación de las identidades colectivas y de los antagonismos locales, regionales o nacionales (Ramonet, 1999). El aficionado se siente representado y partícipe del equipo al que sigue, por lo que el club se convierte en el principal embajador de una parte de los sentimientos y de la identidad de sus seguidores.

Es en el terreno de la identidad que a menudo nos definimos contra otro u otros. Así, la capacidad del deporte a la hora de construir identidades colectivas, junto a este proceso de definición de la *mismidad* por oposición a la *otredad*, lleva a unas relaciones de enfrentamiento entre clubes que trascienden la rivalidad dentro de los límites de la competencia reglada.

En torno a las selecciones nacionales, por supuesto, también se articula esta identificación que será el último reducto simbólico de la lucha *aceptable y políticamente correcta* entre países. Por lo tanto, el papel del deporte en los procesos de construcción nacional ha sido sumamente importante, pues ha funcionado como un elemento muy útil para catalizar la integración simbólica, edificar una conciencia nacional y afirmar su existencia. Parafraseando a Eric Hosbawm (1990), la identidad de una nación se presenta como real bajo la estructura de once deportistas con nombre. No es casual, pues, que el ascenso del deporte se produzca junto a la difusión de la forma moderna de comunidad política. Dicho de otra manera, la constitución de los Estados-nación tiene a la deportivización de los pasatiempos como consecuencia. En este sentido, no nos sorprende el dato de que el número de países afiliados a la Federación Internacional de Fútbol Asociación (FIFA) supere al de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) —209 contra 193, o 205 comités olímpicos nacionales miembros en el caso del Comité Olímpico Internacional (COI)—, así como el hecho de que Irlanda del Norte, Escocia, Inglaterra y el país de Gales, que en la ONU conforman el Reino Unido, existan de forma separada para el fútbol.

Así pues, los torneos se convierten en escenarios simbólicos de enfrentamiento al configurar un marco de oposición entre identidades. Además, como explica Ignacio Ramonet (1999), en los casos en los que las circunstancias y los contextos territoriales, políticos o ideológicos intensifican esta referencia de oposición, las rivalidades cobran aún más fuerza y en ocasiones avanzan al desencadenamiento de determinados conflictos civiles. En definitiva, los enfrentamientos entre equipos, como afirma Christian Bromberger (1995, 2000, 2007), son para el espectador una forma de simbolizar y afirmar

ciertos aspectos de su identidad. Para ello, la referencia de oposición con el rival es un refuerzo de la identidad *propia* y a la vez colectiva.

Es cierto que las transformaciones sociales producidas por la globalización hacen que la posibilidad de hablar de deporte en clave exclusivamente nacional sea cada vez más dudosa, lo cual, en principio, debería suponer una pérdida de interés en el deporte de selecciones. En cuanto a los clubes, también se auguraba un posible fenómeno de desidentificación entre club y afición desde la conocida como sentencia Bosman (Gil Araújo, 2002), que permitió la libre circulación de futbolistas comunitarios por toda Europa e hizo que los clubes profesionales contaran con un gran número de jugadores extranjeros (Marías, 2000; Llopis, 2009; Vázquez Montalbán, 2006). Sin embargo, los aficionados continúan encontrando la forma de mantener esta identificación simbólica, aunque sea a través de un jugador *de la casa* que conserve la esencia del club y encarne al jugador local, lo que Richard Giulianotti y Roland Robertson (2004, p. 553) llaman «glocalización cultural», una especie de *GPS* de la identidad de los aficionados e incluso de ubicación de sus compañeros en tanto acreedores de la necesidad de ganarse a los aficionados.

Como señala Ramón Llopis (2009, p. 56), en los tiempos actuales, el deporte se convierte en cauce expresivo para diversos vectores etnoterritoriales e identitarios, por lo que se instala la idea de *pluralidad identitaria*. Las identidades que resultan no son estáticas o inmutables, sino más bien múltiples, contextuales, en negociación, transformación y construcción constante, por lo que la identidad de alguien como aficionado de un equipo puede coincidir o no con otros aspectos de su identidad (Bairner y Shirlow, 1998). Esta pluralidad identitaria es recreada y reafirmada en clave relacional a través de los estímulos recibidos por el territorio, la comunidad, los medios de comunicación y los principales espacios de reproducción disciplinar, tanto instituciones del Estado, principalmente educativas, como en el terreno de lo privado, en referencia a los clubes de barrio y a los proyectos sociales o a los grandes emprendimientos deportivos. Para todos estos proyectos, en general solidarios en la manera de ver el deporte, es necesaria la organización de un contingente de profesionales especializados que sostengan los procesos de intercambio, burocratización, reproducción, tecnificación de la maquinaria deportiva. Tanto periodistas, profesores, gestores, entrenadores como técnicos deportivos, entre otros, forman parte de esta contingencia donde existen, como en otros espacios relaciones dialécticas, jerárquicas, laborales, educativas, amistades, simpatías, antipatías y fanatismos.

En el caso del deporte, quienes enseñan reproducen los modelos aprendidos tanto en su formación como en la búsqueda constante de su contenido y forma de enseñar, configurando un modelo y un currículum (tanto oculto como prescripto) de lo qué enseñar, cuándo enseñar, para qué enseñar, por qué enseñar y cómo enseñar. Como en toda práctica cultural, en el caso del

deporte se crean discursos dominantes desde lo que podríamos denominar sistema deportivo hegemónico (SDH): el deporte colabora con la promoción de valores, la promoción de salud, la inclusión social, entre otros. En este punto de quiebre es donde se organiza la construcción de una subjetividad dominante que considera que el deporte es, de por sí, intrínsecamente bueno para las personas y para la sociedad.

Es que el SDH, aliado de otros sistemas hegemónicos (económico, político, educativo, etc.) está preocupado por la producción de determinados sujetos que reproduzcan, conserven y potencien su discurso.

Cuando esta idea de SDH se aplica a una AM (deportivizada), aparece una polarización discursiva. Para algunos maestros de AM estas prácticas no son solo un deporte que sirve a mejorar las competencias físicas y relaciones colectivas, sino que sirven para la vida en tanto camino personal, espiritual e interno. En muchos casos la denominan *tradicional*, porque representa una forma antigua de hacer y de enseñar las técnicas no deportivizada. En este sentido, las AM, en contraste con el deporte, no son para todos, sino para quienes pueden sostener el camino del guerrero (*bushido*), discurso contrario a la propuesta del judo moderno de Kano, o Kano ju jutsu, propuesta creada para formar a todos los ciudadanos japoneses, un *judo para todos*.

A diferencia de la cancha o del club, el espacio marcial, academia o *dojo*, se transforma en un templo donde aparecen símbolos y creencias. Se constituyen sobre la base de una *glocalización* cultural que pretende influir directamente sobre la subjetividad y sobre las formas vida al atacar a los pliegues internos de la identidad. En palabras nativas, «te cambia de adentro hacia fuera» (Notas de campo, 28 de diciembre de 2017). Así expresa esta sensación, uno de los compañeros de lucha, después de un entrenamiento:

Y después de tantos años ya es una forma de vida, lo que más me gusta hacer en la vida es luchar. Aparte de hacerme fuerte físicamente también me hace fuerte mentalmente y me alimenta el espíritu. Después de cada *entreno* uno se acerca más al nirvana, al final la academia se transforma en un templo (P8, comunicación personal, 28 de diciembre de 2017).

Si bien esto también puede suceder con quien practica o es hincha deportivo, la particularidad de las AM es la idea de *budoka*, en la que el *do* marca el camino a seguir por el sujeto, y leyes de convivencia (representado por el código del guerrero o *bushido*) que difieren del *ethos* burgués (en algún momento aristocrático) pensado desde los valores occidentales que dominan el deporte en sus inicios. Esto no quiere decir que el AM sea popular y el deporte no, sino que el deporte reproduce una subjetividad occidental que fabrica constantemente alteridades (Garriga Zucal, 2016). Las AM, por su parte, promueven una vida flexible ante los problemas, a los cuales no hay que ganarles, sino convivir con ellos, luchar con ellos, pero de la forma más

armoniosa posible. Lo que hemos comprobado es que las AM también producen alteridades que siguen otros caminos con fines diferentes que no son las del *budoka* moderno, como las disciplinas que menciona el *mestre* como *decafeinadas* (altamente deportivizadas que *pierden su esencia*) y en extremo comerciales. Por ello, para comenzar esta tarea consideré necesario iniciar con la posibilidad de pensar las luchas como campo de saber.

Por lo tanto, se volvió indispensable proponer una discusión que no se limitase a los aspectos técnicos y tácticos de la práctica, sino que permita asociar estos análisis con contornos sobre los conceptos de *habitus*<sup>6</sup> y de *campo*, que promuevan una construcción y una delimitación que busque comprender la intrincada relación entre las ciencias del deporte, la educación del cuerpo y el universo de las luchas, desde una visión que podríamos denominar *de la cultura corporal de movimiento* (Bracht, 1999).

## Luchas entre Oriente y Occidente

El estudio científico de las prácticas corporales se puede pensar desde diferentes enfoques y disciplinas, siempre y cuando estas prácticas conformen —o pretendan conformar— un campo de saber válido a ser estudiado y pensado. Para ello, este campo debe hacer referencia a una esfera —y a una forma— de la vida social que se ha ido autonomizando progresivamente a través de la historia en torno a cierto tipo de relaciones sociales, de intereses y de recursos propios, diferentes a los de otros campos (Bourdieu, 1983). Es necesario a partir de este trabajo, comenzar a definir cómo abordar el estudio de las luchas a sabiendas de dónde es necesario poner el ojo para analizar ese campo y sus permeabilidades. Uno de los mojones de esta relación se origina en las luchas a partir del binomio AM y DC que nos obliga a abordar el complejo dilema del orientalismo representado por los valores considerados en el contexto de la cultura y las religiones de Oriente (sintoísmo, budismo y taoísmo, principalmente) que difieren de los valores judeocristianos de la sociedad occidental, presentes en el discurso de los practicantes de luchas en Uruguay asociados a la necesidad del rendimiento deportivo que manifiesta un estatus y no tanto una creencia.

Para Edward Said (1997), la minuciosa exposición de la empresa de conocimiento, apropiación y definición siempre reductiva de lo oriental en todas sus formas (sociales, culturales, religiosas, literarias y artísticas), por parte de aquellos en provecho exclusivo, no de los pueblos estudiados, sino de los que, gracias a su superioridad técnica, económica y militar, se apercebían para su conquista y explotación. De este modo, ponían no solo en tela de juicio el

---

6 El concepto de *habitus*, al igual que el de *tecnologías del yo*, se utiliza como herramienta de análisis. Su uso debería ser ampliado en otros trabajos posteriores.

rigor de sus análisis, sino en varios casos la probidad y honradez de sus propósitos eruditos. Salvo raras excepciones, dice Said (1997), el orientalismo no ha contribuido al entendimiento y al progreso de los pueblos orientales y sus prácticas, sino que los ha clasificado en unas categorías intelectuales y en *esencias* inmutables destinadas a facilitar su sujeción al civilizador europeo. De esta manera, Oriente pasó a ser una invención europea.

Desde un punto de vista filosófico, el tipo de lenguaje, de pensamiento y de visión que yo he llamado de manera general orientalismo es una forma extrema de realismo; es una manera habitual de tratar cuestiones, objetos, cualidades y regiones supuestamente orientales; los que lo emplean quieren designar, nombrar, indicar y fijar aquello de lo que están hablando con una palabra o una frase. Se considera entonces que esa palabra, o esa frase, ha adquirido una cierta realidad o que simplemente es la realidad. Desde un punto de vista retórico, el orientalismo es absolutamente anatómico y enumerativo: utilizar su vocabulario es comprometerse a particularizar y dividir las realidades de Oriente en partes manejables (Said, 1997, p. 109).

En este sentido, Tzvetan Todorov (1991) plantea una crítica a la obra de Rousseau, en particular a las descripciones de los viajeros sobre los cuales se fundamenta el conocimiento, según la cual en el lugar del otro se encuentra una imagen deformada de estos que, en nuestro caso, serían esencialmente los primeros maestros que determinaron cómo las luchas deberían ser practicadas y transmitidas. Según Todorov (1991), se formula la necesidad de sacudir el yugo de los prejuicios nacionales, aprender a conocer a los hombres por sus semejanzas y sus diferencias y adquirir aquellos conocimientos universales que no son ni los de un siglo ni los de un país exclusivamente, sino que al pertenecer a todos los tiempos y todos los lugares, son la ciencia común de los sabios.

Si bien es claro que algunas luchas son vistas como práctica corporal basadas en procesos históricos y filosóficos híbridos entre Oriente y Occidente, ya desde su génesis como práctica, vale pensar a partir de las categorías que aportan Said y Todorov. Es decir, si lo que trajeron los primeros maestros era en realidad la práctica originaria o simplemente lo que ellos conocieron como tal, hasta donde lo conocieron, donde lo conocieron y como lo conocieron, y si de alguna manera lo oriental nunca entró en este análisis ya que lo oriental es también una creación occidental. El otro punto es si el maestro oriental hizo un recorte occidentalizado de lo que consideraba que los occidentales deseaban aprender, ya que algunas ideas serían intrasmisibles, o si bien los occidentales aprendieron, recortaron y retransmitieron las luchas a partir de una selección utilitarista de la práctica —al recortar las creencias vinculadas a la cultura y a la religión—. Podemos tomar como ejemplo el caso de la denominada defensa personal, una selección utilitaria de movimientos

secuenciados de ataque y defensa con el cuerpo, procedentes de diferentes disciplinas sin que se haya tenido en cuenta su origen.

Esta problemática de la occidentalización de las luchas no la viven los DC, ya que estos se construyen a partir de un sistema moderno que se replica de manera sencilla de la misma manera en los diferentes lugares. Al deporte boxeo, por ejemplo, no hay nada que cambiarle, simplemente es válido seguir las normas de práctica-rendimiento-resultado-formación que imprimen las organizaciones internacionales en las nacionales y en los espacios de formación subsecuentes. Podríamos afirmar que solo son reajustables al mercado capitalista global, donde vale pensar la idea de Žižek (2005, en Rodríguez Giménez, 2007) que propone incluir a todos los mundos, ya que una constelación ideológica *stricto sensu* es decir, sin mundo, priva a la gran mayoría de las personas de cualquier mapa cognitivo significativo, donde la proliferación del infinito de la idea de consumo aplicada al capitalismo tardío interpela a las masas y supone una especie de narcotización de la experiencia corporal, experiencia asociada a la posibilidad de imaginarla y concretarla con algo del orden de la realidad. La vida es reducida a ofertas de mercado y solo dentro de ellas se encuentra lo imaginario posible.

...el fetichismo de la mercancía supone la misteriosa «espiritualización» del cuerpo-mercancía (Žižek, 2003, p. 30) y en esa misteriosa espiritualización se abriría paso la performatividad del discurso capitalista sobre el cuerpo: una forma particular del intento de suprimir la deuda simbólica (Rodríguez Giménez, 2007, pp. 41-42).

Conforme no se intenta en este trabajo categorizar ni cuestionar el lugar de cada práctica de lucha en el seno de un grupo o sociedad, ya que no existe una práctica más auténtica o más verdadera definidas por prácticas o experiencias, sino que se configuran de forma diferente: por oscilaciones identitarias que dependen de los procesos de apropiación de individuos o grupos. Vale mencionar aquí el hecho de que se relacionen en la construcción de *verdades con ideologías*, si tenemos en cuenta que vivimos una aproximación al fin de las ideologías que está por cederle el lugar a otro tema que no es el «...esplendor de la verdad, sino el retorno de las ideologías (religiosas, morales, políticas) [...] la ideología es un elemento del cual no podemos abs-tenernos, una condición del pensamiento y de la existencia humana» (Balibar 1995, pp. 9-10). De este embate se originan dos caras de la moneda, de posible análisis teórico y retórico de las luchas en su constitución, que son las de tradición y rendimiento (Drigo, 2007), que son consideradas en sus respectivas complejidades y se presentan en el ámbito de las luchas de forma dispar y muchas veces indisoluble. El predominio de una inviabiliza el desarrollo de la otra, porque cada una tiene su capital específico de poder

simbólico (Bourdieu, 1989) que sirve de análisis para intentar entender las relaciones presentes en este espacio social de las luchas.

Sobre la óptica profesional contemporánea, la del rendimiento, y a pesar de los últimos resultados competitivos de algunos DC y sucesivas clasificaciones a los JJOO,<sup>7</sup> poco se han desarrollado los modelos de transmisión-enseñanza (actualmente en Uruguay) que difieran del método de ensayo y error, muy alejados de las ciencias del deporte, tanto de las ciencias biológicas como humanas y sociales, que podrían indicar alguna objetividad en las propuestas de iniciación, perfeccionamiento o rendimiento. Estos procesos pueden ser observados en los trabajos de origen brasilero de Alexandre Janotta Drigo (2007) y Emerson Franchini (2001), entre otros. Este modelo de ensayo y error se sustenta en un proceso de oficio artesanal, apuntalado por la *formación ocupacional (premoderna)*, como el que más comúnmente se usa en las luchas en detrimento de los modelos profesionales, que provienen de la formación profesional (*moderna*), que ostenta a la ciencia como soporte de aplicación teórico-metodológica. Esto constituye en las luchas un modo particular de producción de *ethos*, que no se da en instituciones reconocidas internacionalmente como las federaciones ni se producen con formas, estructuras y modos de enseñanza basadas en planes de estudios, programas y progresiones a partir de formaciones técnicas, como sucede en el deporte. En general, son *ethos* producidos de manera artesanal con base en la transmisión oral de generación en generación que sucede en los *dojos* y gimnasios. Hablar de *profesional —moderno*, en este caso— significa dar cabida al análisis de lo teórico subyacente, al tener como base la razón. Para ello hay que separar el conocimiento científico del conocimiento popular o *sentido común*, pero incluir el sentido ideológico. En vista de esto, los saberes prácticos, corporales, de acción son relegados a un plano inferior ya que el cuerpo, en la Modernidad (Occidental y occidentalizante) es visto como una máquina perfecta donde el alma se hospeda o como un instrumento necesario para albergar al intelecto (Cesana, 2005). En palabras de Jean-Claude Milner (1997), el impulso civilizatorio abrumado por la biopolítica implica un extremado elogio a la técnica, a niveles tales que se podría pensar una civilización sin cultura en la que la vida colectiva privilegia los objetos materiales y se olvide de la vida política (Rodríguez, 2014). Por ello encuentro necesario pensar a la deportivización no como un mero procesos de tecnificación, sino como un proceso político de producción de un *ethos* particular de manera intencional, sometido a lógicas, formas y deseos hegemónicos y dejando a otros impulsos sometidos (Pérez Monkas, 2016).

---

7 El judo clasifica a los JJOO de Barcelona, 1992; Atlanta, 1996; Sidney, 2000; Londres, 2012 y Río de Janeiro, 2016. El jiu jitsu tradicional tiene vicecampeones mundiales, así como el boxeo ostenta en la última década campeones internacionales.

## La deportivización del tiempo libre y las prácticas corporales. El surgimiento del *ethos* deportivo

La particularidad de la deportivización de las prácticas corporales y del tiempo libre es la producción de colapsos en las lógicas de juego mismo que retornan a la sociedad,<sup>8</sup> o, mejor dicho, son de un espacio particular de la sociedad que se origina a partir de la voluntad de producir un *ethos* particular. Se generan así rupturas en los procesos de sociogénesis que conllevan a una primera acción voluntaria de instalar un aparato previamente pensado, un deporte que podríamos adjetivar como *colonizador*, dirigido y jerarquizado para que su tiempo y su espacio, solidario con otros aparatos (políticos, económicos, comerciales y dominantes), se expandan en partículas que generen secuelas para algunos y ventajas para otros.<sup>9</sup> Sumada a esta característica, ya intrínseca de la deportivización que manifiesta su magnificencia en los megaeventos deportivos, aparece el problema de la masividad y de la industria cultural en la era de la abundancia y el consumo, consideradas una de las grandes cuestiones de la política moderna que permea otros campos aunque allí decante finalmente el asunto. Esta línea de análisis facilita para varios autores críticos el trabajo de mostrar a los procesos de deportivización en tanto procesos de masificación de productos y de destrucción de la vida.

Del «enseñar todo a todos» al «deporte para todos» hay grandes continuidades, sobre todo si entre uno y otro colocamos la «guerra de todos contra todos» (Seré Quintero, 2017, p. 10).

Este es uno de los polos discursivos que refiere a la deportivización y que tiene un gran impacto, además, sobre la idea de cuerpo e incluso sobre la imagen del cuerpo como producto del mercado de masas. No obstante, caben otras oscilaciones como las que se muestran en los museos, donde a menudo las

---

8 Esta afirmación recurre a una forma de ver la relación deporte-sociedad, descrita por Elias (1986) como una membrana de los pasatiempos que en el caso del deporte se denomina mimesis, concepto que se desarrollará más adelante. Pero también otros autores más *esencialistas* que la analizan como lógica interna, en referencia a las técnicas, tácticas, estrategias de juego y lógicas externa cuando hablan de los problemas y las dimensiones culturales y sociales del deporte.

9 Esta característica está en toda la historia deportiva, el deporte genera pérdidas y ganancias, no solo en el juego mismo, sino en la producción del aparato deportivo hiperjerarquizado, y por su puesto en los espectáculos en la era de la abundancia y el consumo. Autores como Elias sostienen que la deportivización es un proceso de aculturación donde se pierden formas de hacer asociadas a tradiciones y se ganan estructuras para la inclusión deportiva. Se podría agregar además que el deporte tiene como característica intrínseca la competencia y por lo tanto unos ganan y otros pierden.

imágenes del cuerpo repletan las paredes de espejos irónicos o idealizados que muestran, al fin y al cabo, a los visitantes mismos; el cuerpo agencia.

Esta polarización de la deportivización se caracteriza además por un desplazamiento constante de un extremo a otro con imágenes del cuerpo antitéticas, pero mutuamente interdependientes, de materia inerte o cuerpo-bulto, dominado, impotente y, por otro lado, el cuerpo dominador, hipersactivo y omnipotente.

El cuerpo, como parte de lo humano, sufre oscilaciones crónicas, en tiempos teocéntricos se movía del ángel al demonio, en tiempos de industrialización del burgués al anormal y en tiempos laicos de emergencia antropocéntrica, aparentan moverse del residuo y el despojo al superhombre. Al exigirse la socialización, los cuerpos se amoldan y surge un *ethos* dominante: el deportivo (que a la vez es moderno y occidental).

## Características centrales de la deportivización hegemónica: mimesis, sincretismo, secularización y búsqueda del récord

El deporte pensado desde los estudios sociales y culturales tiene, a modo de síntesis, dos formas básicas de ser concebido. En primer lugar, la del *deporte de siempre*, que considera que este ha existido desde que existe el hombre y, por lo tanto, fagocita a otros campos como la educación física (EF), la actividad física, la gimnasia o el juego, que quedan atrapados en el concepto de *deporte*. La prueba política más fuerte de este argumento es la creación de los ministerios de Deporte y no de Gimnasia o de EF, basados en la definición de la Carta Europea del Deporte.<sup>10</sup> En segundo lugar, aquella que considera que el deporte es *producto de la Modernidad*, desde su gestación en los colegios ingleses más allá de que el concepto nace alrededor del siglo X como *sport* y *être dans le port* (estar en el puerto, acepción francesa).<sup>11</sup> En la brecha entre estas dos grandes concepciones se encuentran una serie

10 Se entenderá por deporte todo tipo de actividades físicas que, mediante una participación, organizada o de otro tipo, tengan por finalidad la expresión o la mejora de la condición física y psíquica, el desarrollo de las relaciones sociales o el logro de resultados en competiciones de todos los niveles (Consejo de Europa, 1992, pp 8-9).

11 La acepción inglesa se refiere a los *sportmen*, que eran *gentlemen*, integrantes de la aristocracia que *deportarían*, es decir, usaban su tiempo libre (porque lo tenían) para jugar principalmente cricket y polo, como una práctica lúdica que los distinguía de otras clases que tenían otros juegos «paganos» (Elias, 1986). La postura, el respeto a las reglas, la vestimenta, la técnica, la institucionalidad, eran centrales para entender la competencia como un hecho cultural para Brohm (1982) y también para Corbin (2006). La acepción francesa se refiere más a la recreación que tenían los puertos y por ello la misma palabra —*sport*— en francés hace referencia a la utilización del tiempo libre más que a juegos específicos de distinción de clase.

de ideas sobre deporte que lo taxonomizan, ubican y construyen en tanto discurso y compiten constantemente tanto en las políticas públicas como en los trabajos académicos, aunque los medios de comunicación masivos lo tienen más claro; el deporte es un producto más de la cultura de masas (Alabarces, 1998) y, por lo tanto, debe ser vendido a gran escala, argumento que sustenta la deportivización de prácticas que no serían tan vendidas si no se deportivizan, entre ellas los juegos, las AM (Guirao, 2010; Villamón, Espartero y Gutiérrez., 2002), otras prácticas urbanas como el *parkour* (Chagas *et al.*, 2015), juegos rurales y hasta la propia EF, según Fonseca (2011), quien toma como caso a las prácticas de los docentes en Caxías do Sul en Brasil. El fundamento es bien diferente en la obra de Norbert Elias (1992), quien afirma que el proceso de deportivización de los pasatiempos fue una transformación de juegos a deportes durante los siglos XVII y XVIII en la sociedad inglesa como parte del esfuerzo civilizatorio que acompañó a la parlamentarización, por lo que en principio concentró a la aristocracia y a los descendientes de la nobleza, o *gentry*, y *derramó* posteriormente sobre los juegos populares como el fútbol.

...el concepto de deporte se asoció en el siglo XVII con una característica de los pasatiempos de las clases altas de Inglaterra, no debe investigarse el deporte de manera aislada. Debe analizarse el acaecer, el desarrollo y sobre todo los cambios en la estructura de la personalidad, en la sensibilidad respecto a la violencia de los seres humanos que integraban aquellas clases. Si entonces se descubre que durante el siglo XVII, en Inglaterra, los avatares de las clases altas las condujeron a un pronunciado avance en su largo proceso de pacificación, puede decirse con toda justicia que se está en el camino correcto (Elias y Dunning, 1992, p. 49).

Además, este proceso civilizatorio estuvo protagonizado por las cortes reales (Francia), donde se manifestó en su plenitud tanto en sus grados de restricción como en códigos de conducta y sentimientos sublimados, ya que aprender habilidades sumamente específicas del cortesano era una condición indispensable para su supervivencia y su éxito social, tanto en movimientos, aspecto y maneras de sentir. Esto acompañó al movimiento deportivizador clasificando los sentimientos, lo que es falta y lo que no, lo que es una vergüenza, un disgusto, una humillación o un triunfo. Elias y Dunning (1992) comparan los casos de Francia e Inglaterra como paradigmáticos y acusan a los regímenes parlamentarios de *afanosos* en la búsqueda de equilibrio de poderes, en los que los ministros debían cultivar cuidadosamente la buena voluntad del rey y de las personas influyentes en la corte en el caso de Francia, pero en Inglaterra ya en el siglo XVIII habían dejado de tener el poder suficiente para reafirmar su posición en la corte como eje en torno al cual giraban los asuntos de política nacional e internacional. Estas funciones se

habían trasladado a nobles, lo que contribuyó como gran aliciente de desactivación de los procesos violentos entre fracciones y conllevó el aprendizaje de la lucha por medios pacíficos y reglas convenidas. Esta fue la gran diferencia entre la evolución de Francia e Inglaterra para Elias y Dunning (1992): en Francia había una supremacía del rey mientras que en Inglaterra el régimen parlamentario permitía y disponía enfrentamientos abiertos y en público. En ambos casos se estaba instrumentando el dispositivo de persuasión política entre caballeros, los que nunca deberían perder los estribos ni recurrir a la violencia entre iguales salvo formas reguladas de duelo.

Se instalaba entonces una nueva manera de ser, un nuevo *ethos aristogentry* pacífico acompañado por un ascenso de la nueva burguesía, en el que algunas violencias físicas clásicas entre personas y familias entraban en desuso y eran mal vistas. Esta descarga libidinal se pasó al espectáculo deportivo en formato de pasatiempo.

Este es el momento para el que Elias y Dunning (1992) advierte una inmediata afinidad entre las contiendas parlamentarias y las deportivas, donde también se mostraban luchas competitivas en las que los caballeros se contenían para no emplear la violencia física. A este proceso civilizador se le sumaron dos procesos interesantes de culturización deportiva para pensar la relación con el territorio (campo, ciudad, organización) que son la conformación de los clubes y la temporada londinense.

En Francia, la consolidación del Estado consagró a la victoria de los reyes sobre nobles y plebeyos, dividiendo a la nobleza cortesana de la rural, la cual tenía un estatus marcadamente inferior a la urbana debido al alejamiento geográfico de las sedes de poder. El caso inglés tuvo un equilibrio diverso, ya que en el siglo XVII se instaló una tradición que ligaba de forma estrecha a la vida cortesana con la rural, sobre todo de las familias terratenientes, denominada Temporada Londinense.

Era un período durante el cual las familias adineradas del medio rural residían varios meses en Londres, donde disfrutaban de los placeres de la vida urbana —apuestas, debates, chismes y modo de vida en general—, ligando la vida en la ciudad y la vida en el campo y transformando en deportes algunos juegos al aire libre de campo como el críquet. Una clásica discusión se da entonces entre lo público y lo privado, y es saldada por una ética protestante que se materializa en una de las organizaciones más trascendentes de la vida social urbana del siglo XIX y que se consolidó en el siglo XX gracias al crecimiento del imperio británico y sus empresas: los clubes deportivos. En Francia, la monarquía aristocrática restringía el derecho a asociarse, pero en Inglaterra los caballeros se asociaban como querían, y una de esas expresiones asociativas fue el club, ya que los deportes pasaron a ser regulados a nivel supralocal por estas asociaciones que debían de garantizar la uniformidad del juego, a diferencia de los juegos tradicionales, que eran supervisados, con suerte, por algún anciano local (Elias y Dunning, 1992).

Lo deportivo era considerado un evento en el que se permitía lo no permitido en la sociedad, ya que en las sociedades más desarrolladas, numerosas relaciones y actividades solo producen satisfacción si gran parte de las personas implicadas tienen la capacidad de controlar de forma uniforme y estable sus impulsos libidinales, emocionales, espontáneos y afectivos. En palabras de Elias y Dunning (1992), "...la supervivencia y el éxito social de estas sociedades dependen en cierta medida de una coraza segura, ni demasiado fuerte ni demasiado débil, de autocontrol individual" (p. 56).

Por ello parece necesaria la existencia, en estas sociedades, de un marco reducido para la exhibición de los sentimientos fuertes, antipatías profundas, rechazo hacia otros individuos o grupos, el odio o el impulso de estrangular, empujar o golpear a alguien en la cara. Se podrían justificar estas conductas en el entendido de que la contención de los sentimientos fuertes que mantienen un control estable de los impulsos, afectos y emociones a lo largo de la existencia tiende a suscitar tensiones en el individuo, y el deporte se convierte entonces en una canalización de los impulsos de los individuos y grupos que en caso contrario serían un peligroso preludio de violencia colectiva o masiva.

Rescato de Elias y Dunning (1992) la idea de espacios sociales donde la excitación es severamente reprimida en lo que consideramos *la vida seria* salvo la excitación sexual confinada al sentido más estricto de la intimidad y otros espacios en los que se desarrollan actividades recreativas que proporcionan un escenario ficticio para hacer sentir una excitación que imita situaciones de la vida real o imaginada aunque sin los peligros que esta conlleva, refiriéndose a bailes, obras de arte, juegos de naipes, carreras de caballo, películas, partidos de fútbol.

Es la creación de tensiones, según Elias, en la que las actividades recreativas provocan excitación, ese peligro imaginario que genera miedo, la tristeza, el placer, la alegría mimética desencadenada y probablemente disipada por la puesta en escena de estas actividades-pasatiempos que evocan un estado de ánimo diferente y contrapuesto, como agitación y paz, alegría y tristeza, placer y dolor.

Esa situación imaginaria que despierta en nosotros es de la misma naturaleza que aquellas de *la vida real*, y de ahí el concepto de *mímesis*.

Una tragedia escenificada en un teatro, como descubrió Aristóteles, puede evocar en el público sentimientos de miedo y de compasión estrechamente ligados a los que experimentan quienes son testigos presenciales de cómo otros seres humanos caen trágicamente en las trampas que les tiende la vida. En cambio, la escenificación imaginaria de la tragedia teatral es obra humana. En ella, los individuos son los creadores de su propio mundo, dueños y señores del destino humano (Elias y Dunning, 1992, p. 58).

La mimesis se puede ver entonces tanto en el arte como en el deporte, en el fútbol como en el carnaval, cuando *la tierra se une con el cielo*. Es esa sensación que sugiere la presencia de los dioses en un universo mundano, que bajan de su pedestal celestial y transitan entre los seres humanos provocando las más fuertes emociones.

El peso del dolor producido por la irredimible carga de sufrimiento en la vida real se aligera, el sentimiento mismo se purifica por los símbolos miméticos de la música o de la poesía, por los movimientos corporales o las máscaras y por la tensión mimética que experimentan quienes presencias el sufrimiento y el dolor humanos en la escenificación imaginaria de una tragedia hecha a imagen de las tragedias humanas (Elias y Dunning, 1992, p. 58).

Al ser un proceso que conduce al espectáculo de masas que refleje récords, la deportivización genera además una combinación que emite una serie de agentes necesarios para su reproducción técnica. Estos profesionales de la reproducción técnica están ocupados más que del juego o de las reglas, del espectador. Así, los espectadores de un evento pueden saborear gracias a esta reproducción técnica la emoción mimética de lo que sucede en el juego a sabiendas de que ni los jugadores ni ellos sufrirán daños, por lo que pueden sentirse desgarrados entre la esperanza del triunfo y el sufrimiento de la derrota. A esto se agrega la posibilidad de liberar esos sentimientos colectiva y abiertamente, confluyendo en un lugar-juego de esperanzas, incertidumbres, derrotas, emociones. Es así como el deporte y su aparato de hiperreproducción no pueden perder a no ser contra otro deporte.

No obstante, en la sociedad imaginaria, en la que los espectadores producen y padecen tensiones, la represión impuesta sobre los sentimientos fuertes se debilita y sube sin hipocresía el nivel de hostilidad y de odio entre diferentes grupos. Puede ocurrir que la distancia entre el juego y el no juego o entre las batallas miméticas o reales pueda ser muy estrecha, por lo que una derrota en un partido puede evocar una derrota en la vida real y el deseo de revancha, así como también aparece la necesidad de prolongar los procesos de éxito fuera del terreno de juego o, en palabras de Elias y Dunning (1992), «...que el triunfo se prolongue en las batallas que se libran fuera del terreno de juego» (p. 58).

Además de la mimesis ya mencionada en el punto anterior, el proceso de deportivización tiene dos características constitutivas a ser analizadas según la perspectiva de estudios socioculturales: el *sincretismo* y la *secularización*.

Deportivización es, en definitiva, volver a algo que antes no lo era deportivo,<sup>12</sup> al modificar significativamente tanto la forma de entenderlo como su práctica, para que sea *útil* a la población que lo incorpora. Este proceso

---

12 Con *deportivo* me refiero a su acepción inglesa.

no es unidireccional, ya que en ocasiones se toman cosas de los deportes para hacer nuevas prácticas que difieren de la deportivo-génesis<sup>13</sup> y no son incorporados como deportes, sino como lo que se llama muchas veces *juegos predeportivos*, desde la óptica de la EF, o simplemente juegos. Sin embargo, lo que interesa analizar aquí es qué se queda, qué adquiere y qué deja esa práctica en tanto práctica corporal, que en definitiva es una práctica cultural tanto de masas como de grupos. En el *sincretismo*, la producción antropológica es la que más ha avanzado, sobre todo en el tema de las religiones, que pone énfasis en la manera en que las creencias y particularmente los ritos<sup>14</sup> refuerzan los tradicionales vínculos sociales entre los individuos, resaltando el modo en que la estructura social de un grupo se ve fortalecida y perpetuada por la simbolización ritual o mítica de los valores sociales subyacentes en que ella descansa. Por su parte, Clifford Geertz (1991) encontró en la mirada sociopsicológica la enunciación más clara del sincretismo. Parte de la obra clásica de Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and other essays* (1948), donde pone de manifiesto lo que la religión (en tanto sistema de creencias que sustentan las prácticas) hace en favor del individuo: satisface sus exigencias —tanto cognitivas como afectivas— de un mundo estable y comprensible, permitiendo conservar una seguridad interior frente a las contingencias naturales. Juntos, los dos enfoques nos procuraron una comprensión cada vez mayor y más detallada de las funciones sociales y psicológicas de los sincretismos religiosos en muchas sociedades.

En Montevideo, por ejemplo, el crecimiento urbano de Ciudad Vieja a Ciudad Nueva y luego a Ciudad Novísima, para difuminarse en lo que hoy llamamos Montevideo rural y semirural, donde la alta especialización laboral, la monetización y las sucesivas migraciones contribuyeron a debilitar los lazos tradicionales en la estructura social, a lo que se suman los procesos civilizatorios del Uruguay moderno que constituyeron cambios estructurales perturbando a la simple uniformidad de creencias y prácticas (religiosas o lúdicas) características de los períodos anteriores. El *sincretismo* constituyó y constituye en Uruguay un cambio, un intento por conciliar doctrinas diferentes, aunque no guarden entre sí relación alguna, más que la intención de los actores. En esta negociación, prevalecen en general unas sobre otras y en el caso de la deportivización, su resultado fue aplastante sobre el resto de las prácticas corporales.

---

13 Esto lo afirmo porque los juegos y otras prácticas de la cultura corporal son creadas con fines diferentes a los deportivos, ni civilizatorios, ni con fines de lucro, sino con fines educativos, de etnoculturación o simplemente por diversión.

14 El concepto de rito lo tomo de manera ecléctica para analizar prácticas que reviven creencias, no tanto como ritos religiosos que reviven mitos. En definitiva las prácticas constituyen símbolos de lo que consideramos importante, por ello las hacemos (Geertz, 1991).

El sincretismo ha mostrado que en la ciudad desempeñó un papel decisivo en particular dada la ausencia de presiones tendientes a fortalecer la cooperación interfamiliar por las exigencias de la vida urbana, así como la menor efectividad de las formas tradicionales del gobierno de las aldeas y pequeños poblados debilitaron los soportes sociales.

Cuando cada hombre puede ganarse la vida más o menos independientemente de sus vecinos —como chofer, comerciante, empleado u obrero—, su sentido de la importancia de la comunidad vecinal naturalmente disminuye. Un sistema de clases más diferenciado, formas más burocráticas e impersonales de gobierno, mayor heterogeneidad en la composición social, fueron todos factores que tendieron al mismo resultado: restar importancia a los vínculos estrictamente geográficos y poner énfasis en los vínculos difusamente ideológicos (Geertz, 1991, pp. 136-137).

Así, el proceso de deportivización estudiado por Elias (1992) se puede considerar no solo como una de las instancias por las que avanza el proceso de la civilización —interés central de ese autor—, sino también como la historia de la emergencia de una nueva esfera autónoma: la del deporte.

El proceso de sincretismo social hace que ciertas ideologías se desvanezcan o se oculten para dar lugar a otras sincretizadas, de lo que deviene una tercera característica de la deportivización: la *secularización*, que refiere a la desaparición de valores, signos o comportamientos que se consideran identificativos para una población o práctica. Para continuar con el ejemplo, el caso uruguayo es atípico en la región según la Corporación Latinobarómetro que elaboró un informe denominado *Las religiones en tiempos del papa Francisco* (2014) en el que muestra la situación de las religiones en 18 países de la región y se afirma que:

Cuatro de cada diez uruguayos son agnósticos, cuatro de cada diez uruguayos son católicos. Uruguay ha seguido el paso de otras sociedades como las europeas donde la modernización, el crecimiento económico, han traído consigo la secularización. Ese fenómeno no se produce en otros países de la región (Latinobarómetro 2014, p. 16).

Como vemos, ambos procesos —secularización y sincretismo— afectan a la cultura permanentemente en este momento globalizado y globalizador, dadas las aceleradas vías de comunicación hipermedia y los tipos de relaciones emergentes en la ciudad que afectan a la vida, pero si seguimos con el caso uruguayo, se encuentra una raíz histórica de la secularización: el proyecto uruguayo de nación, vinculado desde sus inicios a un proceso de privatización de la diversidad religiosa y cultural que produjo un cambio desde el Estado, una religión civil que marcó su construcción identitaria. Así, desde

mediados del siglo XIX hasta la década del treinta del siglo XX, la formación ciudadana se basó en mitos y representaciones emblemáticas (Guigou, 2003). Esta suerte de proceso secularizador y laicizador incluyó a la política de las plazas deportivas en la ciudad de acceso para todo público, el comienzo de la deportivización desde el Estado con las plazas de deportes y de los primeros clubes deportivos ingleses desde el orden privado, incluyendo la creación de la CNEF en 1911.

La religión civil de la desdibujada *nación laica* (igualitaria y democrática), se produjo desde el Estado-nación mediante la integración, la obliteración, la privatización o la jerarquización de los otros producidos (gauchos, mujeres, comunidades indígenas, comunidades afro, denominaciones religiosas, inmigrantes, etcétera).

Especularmente, en su doble juego de inclusión y exclusión, la invención de una centralidad identitaria expresada en un sujeto democrático permitió un peculiar tratamiento nacional de la diversidad que, en el arte de producir, clasificar e inventar las otredades posibles, entendió a la igualdad en tanto homogeneidad (Guigou, 2000).

Las otredades mencionadas por Nicolás Guigou (2000) incluyen sus prácticas y costumbres, rituales y religiones, formas de habitar el espacio, y por supuesto a los pasatiempos, como ser el deporte. En este sentido funcionó como una imposición seductora de los pasatiempos, fundamentada en características no intrínsecas: la educación, la salud, el desarrollo.

No obstante, la deportivización no puede ser analizada como un proceso aislado, sino como *arena pública* (Archetti, 1985), pero a la vez no agrego al análisis los otros componentes del reconocido trabajo de Allen Guttman (1978) *From Ritual to Record*, que son la meritocracia, la especialización, la racionalización, la burocratización, la cuantificación y la búsqueda del récord. Considero que estos componentes no son intrínsecos a la deportivización, sino que son parte del proceso civilizatorio que impacta sobre la deportivización como también impacta sobre el proceso industrializador, mercantilizador y otros procesos que podríamos agregar dentro de las sociedades modernas emergentes del siglo XVIII y del XIX, e incluso del siglo XX, dependiendo de la región del planeta a la cual nos referimos y del proceso que estudiemos.

Lo que propongo estudiar son los procesos de deportivización como fenómenos que aquejan a los sujetos que practican luchas en la actualidad: los budokas modernos. Para ello es necesario otorgarle un umbral de cierta autonomía, o zona libre, en palabras de Archetti (1985), de la industria cultural y del proceso civilizatorio a los procesos de deportivizadores. Más aun, propongo comenzar a pensar a la deportivización dentro de su obra misma, iluminando su lucha por la defensa de ámbitos sociales en los cuales

la conquista de una relativa autonomía le proporcionen posibilidades de producción de materiales que por sus características no pueden ser reducidos a las condiciones de producción, sea una obra de arte o una obra de deporte (Gambarotta, 2018).

En los capítulos 2 y 3 intenté plantear este tipo de análisis a partir del cual pensé al club de la pelea como una obra en sí misma, por lo que que del trabajo etnográfico emergieron categorías propias del extrañamiento del proceso deportivizador sobre la producción de *ethos* en el club de la pelea. En este caso, la palabra del *mestre* genera a partir de su modo de mirar el mundo, influido fuertemente por su *uruguayez moderna* (Guigou, 1994; Caetano, 1992) y su linaje (Graicie Jiu Jitsu-Muay Thai Borán-Sambo-Box), nuevas prácticas que se reflejan en la palabra de los luchadores, en el entrenamiento diario y en sus redes sociales.

## La deportivización: un cambio de sentidos

La deportivización tiene momentos históricos en los que su práctica revela un sentir de los practicantes. El intento de cambiarles los sentidos a las prácticas corporales se muestra en un primer momento que podríamos denominar *momento cero*, cuando la extracción de los sentidos sociogenéticos es más evidente, develando un choque con lo que se venía dando (juego, AM y otras prácticas corporales) que de alguna manera es tensionado para ser transformado *forzadamente* a deporte. Subrayo *forzadamente* por dos motivos: a) porque esa práctica correspondía en alguna medida a una tradición, en el sentido de una(s) forma(s) de hacer, recordar y sentir, y b) porque como en toda toma de decisión que implica colectivos, en ocasiones hay acuerdos y en otras sometimientos, que en definitiva, son luchas de poder. Luego se asoma en un primer momento una cohesión en torno a una práctica deportiva, pero en un segundo y en un tercer momento produce alteridades en la práctica deportiva y posteriormente entre las prácticas deportivas.

El proceso de deportivización de las prácticas corporales y el tiempo libre también tiende a provocar la generación de símbolos de lo *sagrado deportivo* frente a lo *pagano no deportivo*, y, dentro de lo deportivo, lo sagrado de mi equipo y lo sagrado de tu equipo, así como las lógicas del *hacer*, ya que en el campo son todos iguales, *once contra once*, y *todos tienen chance*. Se desvanece así la política para centrarse en el juego, ya que es lo mismo si juega Serbia contra Croacia, los nativos contra los colonos, los nazis contra los judíos, los marcianos contra los terrícolas. Ahí son todos iguales.

Asistimos a una suerte de deportivización de la agenda cotidiana —que en la mayoría de los casos se naturaliza como futbolización—, según la cual todo debe ser discutido en términos deportivos. Esto, que podría

sonar a queja elitista, ha perdido referencia de clase: el deporte se instituye en nuestras sociedades como práctica privilegiada de lo elementalmente humano, lugar donde la diferencia desaparece, el mundo se reconcilia y el conflicto cede para permitir gritar los goles de Salas o Batistuta (Alabarces, 1998, p. 4).

Sin embargo, ninguno de estos dirige el juego, sino una organización supuestamente neutral que desde varias declaraciones afirma que no le interesa la política. El hecho es que la normalización de la regla y el sistema clubista, partes intrínsecas del proceso deportivizador, lograron igualar en el imaginario colectivo que consume deporte, inclusive jugando en cualquier parte del mundo, bajo cualquier circunstancia.

...su productividad significativa le permite tanto relevar una totalidad fallaz —según la cual un seleccionado nacional de fútbol, béisbol, básquet o atletismo designa metonímicamente a la nación toda—, como regodearse en los infinitos fragmentos de las identidades regionales, locales, vecinales. Y en ese pequeño relato disipar, alienadamente, todo conflicto (Alabarces 1998, p. 5).

La deportivización se instala como Estado laico y se caracteriza por una aparente no creencia secular que amalgama partes del proceso civilizador, el consumo de masas, las identidades nacionales, el sincretismo y la vida real (mímesis). En consecuencia, se puede analizar como una obra en sí misma (Gambarotta, 2018), siempre renovada, junto a un repertorio identificatorio en forma de artefactos (camiseta, bandera, escudo) y de personajes (héroes, heraldos, mentores) de una muy potente representación identitaria, pero también produce en una cierta autonomía desde sus *zonas libres* (Archetti, 1985) y posibles cuerpos sin órganos (Deleuze, 2005), que representa miradas sobre el cuerpo que exceden y en ocasiones se oponen a la mirada biomédica de la biopolítica deportivizante. Es decir que es posible encontrar líneas de fuga (Deleuze, 2005) en forma de resistencias a la imposición hegemónica de la deportivización en el propio deporte. También hay un momento de estancamiento o meseta, al igual que en el proceso civilizatorio, cuando la dominación es tal que no aparece, cuando quedan invisibilizadas grandes fluctuaciones en las luchas de poder. Quedan algunas preguntas pendientes que se abordaron parcialmente: ¿Cómo entra el cuerpo al ser deportivizado y cómo lo afectan las dimensiones políticas y estéticas, en particular en el campo de las luchas? ¿Cómo se articulan las condiciones estética, sagrada y corporal de la deportivización en las luchas?

## El ejemplo más cercano al objeto: la deportivización del judo

El primer espacio de práctica sistemática de judo fue creado en 1882 por Jigoro Kano. El judo es denominado *deporte* en muchos países, a pesar de que los deportes fueron creados en Occidente y difundidos al resto del mundo. Sin embargo, la historia del judo confunde a este modelo difusionista. En este sentido, Shohei Sato (2013) cuestiona la idea esencialista subyacente de que el judo es un AM japonés y que por lo tanto debe incorporar los valores japoneses, ya que fue integrado y estandarizado a las prácticas deportivas que tienen lugar a escala global en los tiempos modernos.

Por ello, Sato (2013) presenta en su investigación un triple análisis. Primero, se dedica a la historia del judo escrita por científicos, ya que hasta el momento la producción predominante de textos ha sido de maestros de judo y no de investigaciones. En segundo lugar, explora la historia del deporte, que da cuenta de cómo se institucionalizaron los deportes occidentales, con tendencia a pasar por alto una dinámica que va en otra dirección, y es cómo se han arraigado los deportes en las culturas asiáticas, africanas y americanas, trabajo que bien están haciendo investigadores locales en el caso de América y de Asia y europeos en el caso de África. Finalmente, demuestra que la deportivización del judo no pasó por un patrón de difusión unilateral y, por ende, no se transmitió *su esencia* al resto del mundo, sino que siguió un patrón de convergencia, a saber, una construcción colectiva que surge de diversas culturas e ideas de todo el mundo.

El judo surgió de varias tradiciones de AM japonesas a veces llamadas *bu-jutsu* ('técnica marcial') o *bugei* (literalmente, 'arte marcial'). Estas hebras de AM eran ampliamente practicadas por los *samurai* como métodos de entrenamiento físico, en particular durante la era *Edo* (1603-1868), cuando Japón fue gobernado por los *shogunes* de la familia Tokugawa. Algunos eruditos afirman también que, durante este período o incluso antes, varias AM tradicionales en el este de Asia contribuyeron al desarrollo del judo, aunque otros se disputan esto. Después de que Japón inició el cambio hacia la modernización rápida y la occidentalización durante la era *Meiji* (1868-1912), algunos hilos de estas AM comenzaron a enfatizar el aspecto espiritual del entrenamiento y fueron renombrados a partir del concepto de *budo* ('estilo de vida marcial').

El caso específico de la creación del judo se centra en la figura de Jigoro Kano, el cual nació en 1860 en medio de una familia adinerada mercante en el oeste de Japón. Vale mencionar que Kano se mudó a Tokio y los catorce años ingresó en un internado para ser instruido por profesores holandeses y alemanes. Luego se mudó a una escuela preparatoria para aprender inglés. Después de esta triple exposición a influencias de culturas europeas, se matriculó en la Universidad de Tokyo, considerada la primera universidad *moderna* de Japón, mientras Japón pasaba por un drástico proceso de modernización, en tensión con la pronunciada cultura samurai de las elites y clases populares.

Al crear kodokan ('escuela donde se aprende el camino de la vida'), Kano instaló una nueva forma de *jujutsu* ('técnicas de combate'): el *judo* ('camino a la suavidad' o 'arte suave'), motivado porque el judo era una nueva imagen respecto a sus antecesores *jujutsu* o el *bujutsu* ('técnicas de guerra' o 'samurais'), ya que llegaron a ser vistos como bárbaros, sobre todo por los aristócratas. Por eso marcó su estilo utilizando una nueva palabra y aplicando un nuevo formato (Inoue, 2004).

Para hacer un *jutsu* diferente, Kano le puso al judo tres características que comparte con el deporte moderno. Primero, Kano categorizó varias técnicas usadas en *jujutsu* y las teorizó para que puedan explicarse con facilidad desde lo verbal. Shun Inoue (2004) argumenta que Kano promocionó con éxito el judo dándole una apariencia *científica* en una serie de artículos titulados *La guía general para el judo Kodokan* y publicados en 1914. Segundo, Kano estableció reglas propias para el judo, cuyas implicaciones serán discutidas en detalle a continuación. En tercer lugar, promovió conscientemente el judo fuera de Japón. Está claro que pretendía un judo moderno o un judo kodokan para *globalizarse* desde el comienzo, como un producto moderno japonés.

Aunque estas tres características harían del judo un deporte, esto no tiene por qué significar que la intención inicial de Kano fuera hacer del judo un deporte como hoy entendemos el concepto.

En 1906, cuando Japón estaba entusiasmado con su victoria en la guerra contra Rusia, Kano afirmó que el judo tenía un carácter distintivamente japonés (Sato, 2013). En una entrevista con un periódico japonés, argumentó que, aunque los practicantes chinos y coreanos podrían mejorar sus técnicas con práctica y que los europeos eran quizás físicamente aventajados, estas *razas diferentes* no podía acceder al *espíritu fundamental* del judo con tanta facilidad.<sup>15</sup> En 1933, cuando Japón estaba persiguiendo un camino cada vez más estrecho en la política internacional después de su invasión de Manchuria, dio un discurso titulado *La única forma en que los japoneses pueden ganar la competencia entre las mejores naciones del mundo* en una recepción en Tokio.<sup>16</sup> De hecho, poco después del establecimiento de Kodokan, había explicado a los altos funcionarios de los japoneses gobierno que el judo sería una herramienta eficaz para implantar el patriotismo en las *espinas y cerebros de jóvenes japoneses*.<sup>17</sup> Por lo tanto, Kano era a la vez un internacionalista y un nacionalista al mismo tiempo (Sato, 2013). Sato (2013) recorre además los discursos de Jigoro Kano y muestra que rara vez

15 Diario Yomiuri Shimbun. Morning edition, 8 February 1906, p. 3

16 Kano, Writings of Kano Jigoro, vol. 3, pp. 373–87. The Japanese title of the speech was.

17 Kano, 'Judo and its educational value', p. 471. Ver también en Tetsuya Nakajima, 'The body as seen by Arinori Mori and Jigoro Kano: two characteristics of the body of the modern Japanese', en Kunihiro Seto, Chizuru Sugiyama, y Nagako Hateruma, eds., *Rethinking Japanese bodies*, Tokyo: Meiya.

usó el término para referirse al judo, pero lo que está claro es que mientras Kano, sus discípulos y sus críticos discutían sobre el futuro del judo, esta práctica se expandía por todo el mundo.

Sus primeros discípulos fueron a Gran Bretaña, Francia, Alemania, Italia, Hungría, Rumania, Turquía, Egipto, Estados Unidos de Norteamérica y Canadá.

Después de que Kano viera el mundo fuera de Japón, su misión de expandir el judo se volvió más pronunciada. Mientras que Japón había dejado una huella en la política internacional después de sus guerras con China y Rusia, en 1909 el embajador francés en Japón contactó a Kano con un carta del barón Pierre de Coubertin. El Comité Olímpico Internacional (COI) fue buscando representación japonesa. En consecuencia, Kano se convirtió en el primer miembro japonés del COI y así también en uno de los principales representantes de Japón en el mundo del deporte. En 1911, Kano asumió como primer presidente de la Asociación de Deportes de Japón y año año siguiente, el gabinete japonés lo envió a los JJOO de Estocolmo, los primeros en los que participaría Japón. Durante los años siguientes, él lideraría a Japón en su participación y como anfitrión los JJOO. Es importante llegado este punto distinguir entre el deseo de Kano de aumentar la presencia japonesa en los juegos y su deseo de hacer del judo un deporte olímpico.

Como señala Sato (2013), esto último es más asumido que demostrado y tendrá que ser abordado en otras investigaciones. Sin embargo, la campaña de Kano para conectar a Japón con los JOO fue ciertamente de la mano de su promoción del judo en el exterior. Él era un embajador cultural de Japón con *dos sombreros*: uno como fundador del judo y el otro como el japonés representante en deportes globales.

En la actualidad, Kano es recordado no solo como el creador del judo, sino también como el padrino de los deportes modernos en Japón.

No obstante, es necesario hacer una clara distinción: Kano no propuso la entrada del judo en los JJOO, ya que afirmaba que era un camino de vida, no un deporte. Sin embargo, el judo que se practica hoy en todo el mundo es predominantemente deportivo, recortado a las técnicas de competencia y estandarizado en pases de grado.

El judo fue la primera disciplina en incorporar la idea del *do*. Sin embargo, al ser esparcido en la migración diaspórica japonesa a principios del siglo xx, fue incorporado de diferentes maneras en los entramados culturales receptores de migrantes japoneses. Nuevos clubes deportivos y nuevos *dojos* fueron creados para reproducir la práctica del judo y otras prácticas corporales propias de los japoneses. Una de estas maneras fue el BJJ, creado por los hermanos Graicie, quienes aprendieron judo con un estudiante directo del *kodokan*, Mitsuyo Maeda.

Esta nueva práctica producida gracias a la emergente reconfiguración identitaria que sucedió en Brasil en las décadas del veinte y del treinta, implicó

el surgimiento del *valetudo*, disciplina antecesora de lo que hoy conocemos como MMA. En el siguiente capítulo veremos cómo en el discurso del *mestre* se hace referencia al proceso social e histórico como *tamizador* que estructura el lenguaje del club y, por ende, la producción de *ethos* particulares.



### La palabra del mestre

Todo grupo de personas —presos, hombres primitivos, pilotos o pacientes— desarrolla una vida propia que se convierte en significativa, razonable y normal desde el momento en que uno se aproxima a ella.

Erving Goffman, *Internados*, 1961

En todas las instituciones modernas hay sujetos encargados de su reproducción, es decir, sujetos que tienen, contienen y autentifican a la institución tan incorporada que pueden representarla en su máxima expresión, pero también, sujetos que tengan la potencialidad de convencer a otros para que pertenezcan y permanezcan en la institución.

En el caso del deporte, los sujetos que más concentran estas características son por un lado los héroes deportivos, en tanto símbolos institucionales del éxito, y por otro, los que enseñan al deporte específico. Estos últimos, los *enseñantes*, se encargan de transmitir sus reglas, técnicas, tácticas, estrategias, formas de entrenarlo, formas de pensarlo y, por supuesto, formas de vencer al rival. Los técnicos deportivos, profesores, entrenadores y otros profesionales encargados de la enseñanza del deporte traen consigo, y reproducen, moralidades implícitas del deporte moderno. Forman parte de un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida, ya que el deporte se mueve en ese orden. Están en competencia constante en el campo de manipulación simbólica y ejercen una acción simbólica en común: se esfuerzan por operar sobre las visiones del mundo, ordenan las palabras y a través de ellas los principios de construcción de realidad social. Son profesionales que en mensajes subliminales transmiten cómo ver el mundo mediante la enseñanza del deporte. Son a la vez profesionales de una forma de *acción mágica* que por palabras capaces de hablar al cuerpo, de tocar, de jugar, hacen ver y hacen creer, obteniendo así efectos sobre los cuerpos (Bourdieu y Mizraji, 2000).

La importancia de este capítulo radica en el análisis de la narrativa que construyen los maestros, *mestres* o *sensei*,<sup>18</sup> en torno a sus representaciones sobre lo que producen en y por la institución a la que representan. En muchos casos con sus propias manos construyeron la institución gracias a su impronta personal, pero también a veces, literalmente, ladrillo sobre ladrillo, aparato

---

18 En el club de la pelea se utilizan las tres palabras: *maestro*, en castellano; *mestre*, en portugués, y *sensei*, en japonés, para referirse al encargado de la enseñanza.

por aparato. Los *mestres* son portadores de historias, reproductores de las disciplinas de lucha, pero también productores de nuevas tradiciones o, en palabras de Anthony Cohen (1982), *de tradiciones inventadas*, en las cuales los practicantes se insertan, entrenan, compiten y se *transforman*.

Para este trabajo considero central analizar el discurso del *mestre* y los discípulos de más alto rango, no solo a partir de una entrevista, sino también de las charlas diarias que tiene con sus alumnos, discursos que aplica durante la clase y publicaciones en las redes sociales. Se refleja en este capítulo cómo el *mestre* vive la existencia del club de la pelea, rememorando los mitos que hacen a las tradiciones de las AM y a los DC, pero, a la vez, construyendo nuevas trayectorias en busca del éxito deportivo, laboral y social. La pregunta que guía este capítulo es qué *ethos* busca producir el *mestre* por medio de sus enseñanzas y cómo estos devienen luchadores guerreros o deportistas. Para responderla, tomo al *mestre* como provocador máximo de la *mito-praxis* (Sahlins, 1997) de las disciplinas de lucha involucradas, que incluyen creencias de mundo explicitadas de forma frecuente en los diálogos cotidianos. Para este análisis tendré en cuenta también a las representaciones emblemáticas que emergen en el espacio de entrenamiento, resultado de las luchas simbólicas para conformar una identidad y establecer la legitimidad de la mencionada identidad —al tiempo que son impensables fuera de una dimensión relacional y tecnológica (Foucault, 1990)—. Es decir, un signo o un mito no pueden ser estudiados *en sí*, sino en relación con otros signos y mitos, que adquieren una otra dimensión desustancializadora en tanto las representaciones conforman «arbitrarios culturales» (Bourdieu, 1990, 2000), que son producto constante de negociaciones y luchas que construyen en este caso, una nueva tradición. Gracias a la constitución de esta nueva tradición de club de la pelea, cabe tener en cuenta que de forma constante aparecerán *otros*, porque la identidad generada se produce al tiempo que una alteridad. Veremos además como la *mito-praxis* de los linajes se configura tecnológicamente: a partir de las tecnologías de producción, de tecnologías de los sistemas y signos, de las tecnologías de poder y de las tecnologías del yo (Foucault, 1990).

## Una breve arqueología del club de la pelea

Sin linaje no sos nada. ¿De dónde venís? ¿A dónde vas?  
M1, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017

En las AM, el sujeto portador y evaluador del conocimiento sobre el que comentamos antes se denomina *sensei*, maestro o *mestre*, porque se lo considera portador no solo de una serie instrumental de herramientas de disciplinamiento del cuerpo para la victoria ante una confrontación, sino de una serie de valores morales explícitos, propios de cada AM, denominados *principios (de las AM)*, que son interpretaciones emergentes de un código ético<sup>19</sup> común. Sin embargo, varias son las hibridaciones entre AM y DC que nublan a estos principios y los colocan en una posición sometida a los principios deportivos modernos. Muchas propuestas denominadas *AM modernas* encierran en sus proyectos institucionales objetivos de éxitos deportivos, de recreación deportiva y de un espacio de formación de ciudadanos. En el caso estudiado, el club de la pelea comienza como un espacio de encuentro entre amigos para luchar. De esta manera lo narra uno de los *mestre*: Cuando nosotros arrancamos con el club era eso, el club era un club de amigos que estábamos todos laburando en la oficina, que [esperábamos a que] fueran las cinco de la tarde para salir corriendo e ir a cambiarnos para entrenar hasta las diez de la noche, para cagarnos a palos y amasarnos entre nosotros (M1, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

Siguiendo con los casos de las AM, su reproducción depende de la presencia de alguien que tenga el conocimiento técnico específico. En Uruguay, los espacios de práctica de AM comenzaron en muchos casos con inmigrantes portadores de conocimiento de dicha práctica y, en otros, criollos que se formaron localmente con estos extranjeros o en el exterior (Mora, Romano, Ruggiano, Nalbaldión y Frois, 2013). No obstante, en todos los casos, los estilos de lucha y las formas de lucha seleccionadas concuerdan con decisiones tomadas previamente por su linaje, según afirman los entrevistados.

Yo con las artes marciales arranqué a los siete años, con el maestro de karate Molfino, ya fallecido hace unos años. Después pasé a hacer tae kwon do. Hice por todos lados, este... hasta que conocí a mi maestro Quique Gabetti. Él me introdujo en el mundo del kick boxing, cómo intercambiar una piña con una pata. Y desde ese momento *El Quique* siempre ha sido promotor de mis locuras, es decir, siempre fue un tipo que me enseñó a mantener la mente abierta, a tratar de aprender otras cosas, otras artes (marciales) y... siempre fue consciente, como lo soy yo, de nuestras limitaciones y de que hay un montón de AM que tienen cosas buenas (M1, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

19 En las artes marciales japonesas modernas y sus derivados, el código marcial se denomina *budo*.

Figura 1. Pintura de Carlos Graicie (Belén 1902-Pará 1994)



El *linaje marcial* se constituye como una línea de antepasados y de árboles de descendencia de maestros por los cuales el conocimiento pasó de generación en generación hasta llegar a los maestros actuales. En las AM se parte del creador de la disciplina<sup>20</sup> y esta descendencia es la que marca las diferencias de una escuela marcial a otra. Se siguen principios *marciales* promovidos por el maestro y particulares de cada disciplina que le dan, gracias a un énfasis cotidiano, relevancia en la construcción de identidad. Cobra tal magnitud el linaje que en los espacios de práctica —tanto *dojos* como gimnasios—, la tradición marca, por ejemplo, que tiene que haber una imagen del creador de la disciplina o de sus discípulos, actuando como representación emblemática. El linaje se materializa de esta manera como una tecnología de producción, pero únicamente a través de la *mito-praxis* que se revela en las imágenes emblemáticas. El linaje es según un *mestre*, la relación entre la

20 En el judo se parte de Jigoro Kano; del jiu jitsu, de los hermanos Graicie; en el caso del karate, de Gichin Funakoshi, conocido como *el padre del karate moderno*, y, en el aikido, de Morihei Ueshiba.

herencia y el legado. Por ello se afirma en una charla que Si no tenés linaje, no tenés nada. Sin linaje no sos nada. ¿Quién sos? ¿De dónde venís y hacia dónde vas? (MI, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017)

Figura 2. Mario Sukata



En las paredes del club estudiado, ocupan un lugar privilegiado dos imágenes que representan al pasado y al conocimiento adquirido como parte de la tradición del BJJ. En la *figura 1* vemos a Carlos Graicie, padre de Carlson y Helio Graicie, discípulo del judoka Mitsuyo Maeda (quien aprendió judo con Jigoro Kano) y creadores del BJJ. La *figura 2* es una pintura de Mario Sukata, discípulo de Gutemberg Melo, quien aprendió BJJ con Carlson Graicie.

En los clubes de pelea, por ser un espacio donde se concentran diferentes disciplinas de lucha, los árboles genealógicos correspondientes a cada linaje disciplinar también se combinan. Por ejemplo, en el club de la pelea estudiado, hay un triple linaje, dado que se practican fundamentalmente tres disciplinas:

sambo,<sup>21</sup> BJJ y muay thai.<sup>22</sup> Los linajes llevan implícitas moralidades que se reflejan también en el bagaje técnico. Estas moralidades son la suma de las tradiciones que portan las disciplinas junto con la personalidad del maestro.

—Si vos tuvieras que pensar en tu linaje, ¿el primero es Quique?

—Sí, sin duda. Me agarró de cachorro con 17, 18 años, y fue el que me mantuvo inspirado es decir, eh... fue el único profesor. Yo me quedé sin padre, entonces para mí Quique es como si fuera mi papá, es mi papá de las AM. Es decir, no solo un tipo que me enseñó a intercambiar mano y pierna, sino que además me dio la libertad de que yo siga estudiando y aprendiendo. Lo mejor que yo podía hacer era seguir aprendiendo. Jamás me hizo una tranca para ir a aprender JJ. Jamás me puso una tranca p'aprender judo, p'aprender lucha (MI, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

Para el caso, Quique funciona como un inspirador en la exploración de otras prácticas para un mejor resultado en las mixturas y en las disciplinas con sus reglamentos y organizaciones propias. Lo que supone y propone Quique, y se lo transmite a su discípulo, es la idea que se replica cotidianamente en el club de la pelea: cuanto más se entrena y cuantas más variables de lucha se entrenan, mejores podrán ser los resultados en cada una de ellas y en las mixtas, como el antiguo *valetudo*,<sup>23</sup> incluso en el *mano a mano* callejero... cuando vos empezás a dedicarte (profesionalmente), que era con lo que pasó con... el padre del MMA, era el *valetudo*, era el combate mano a mano sin reglas, no valía morderse, no valía meter los dedos en los ojos, vos te das cuenta de lo que aprendés de AM en un dojo y lo que podés aplicar mano a mano sin reglas... es limitado a veces. [...] Siempre la idea central [...] es que la gente aprenda a defender a la novia, como dicen los maestros viejos, y sobre

---

21 Sigla que se traduce como *artes marciales soviéticas*. Esta disciplina fue creada en el período de génesis de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URRS) y tomada como elemento de identidad. Combina técnicas de varias artes marciales y deportes de combate (judo japonés, kurash uzbeko, lucha grecorromana, pancracio griego) y es considerada una disciplina mixta.

22 El muay thai, boxeo tailandés o lucha de las ocho extremidades (pies, puños, codos, rodillas y cabeza), es similar a otros sistemas de boxeo indochino como el muay lao (Laos), el prodal (Camboya), tomoi (Malasya) o el letwhey (Birmania). Su antecesora es el arte de guerra muay boran, que incluye lanzamientos.

23 El valetudo era una contienda entre dos oponentes en la que valía todo, excepto piquete de ojos y golpes en los genitales. Se luchaba sobre un escenario de boxeo. Con los años se implementó la jaula de lucha y pasó a ser denominado bajo su nombre comercial como artes marciales mixtas. El valetudo, sin embargo, se utilizaba para comparar la efectividad de las disciplinas. Luchaban karatekas contra boxeadores, judokas contra taekwondistas, etc. Por su parte, en el MMA, los luchadores practican varias disciplinas.

eso la gente se va desarrollando para un montón de lugares (MI, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

El valetudo, por su parte, es mencionado como *tamizador* de los luchadores. Esta *tamización* implica el aprendizaje de una serie de técnicas de combate y de construcción de la subjetividad que transforman al deportista en *otra persona*, preparada para cualquier combate. Una persona *normal* debe, para ser un luchador, pasar por esa *tamización* que implica entrenar *duro* y luchar en torneos de diferentes disciplinas y disciplinas mixtas.

La *tamización* refiere también al proceso que vive el cuerpo en la transformación del individuo. Los individuos no son los mismos después de este proceso, las luchas, el dolor, el placer, la relación con los otros y el entorno van cambiando. Por lo tanto, mediante una serie de pruebas que hacen a la aventura del artista marcial, el sujeto sufre transformaciones que lo colocan en otro lugar, el lugar de luchador experimentado. Para ello tiene que cumplir con ciertos parámetros construidos con base en el linaje y en la realidad en que vive el maestro que somete a sus discípulos a pruebas. Las pruebas de más relevancia para esta transformación del individuo, denominada de forma nativa como *tamización*, son el soportar el entrenamiento diario, las competencias y los pasajes de grado o cinturón.<sup>24</sup> Actúan estas pruebas en forma de *tecnologías del yo*: permiten a los individuos realizar cierto número de operaciones sobre su cuerpo, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar mayor sabiduría (Foucault, 2005). Este proceso tecnológico-*tamizador* opera bajo la consigna de la distinción, en la cual se marca el camino de la experimentación para devenir *faixa preta*. Las pruebas son muchas para el artista marcial mixto, porque entrena varias disciplinas y compite en todas ellas. Estas disciplinas también son tecnologías, aquellas que Foucault (1990) llama *tecnologías de producción*, pero que incluyen *tecnologías de sistemas y signos* además de estar inmersas en preocupaciones del orden de las *tecnologías de poder*, que buscan determinar a la conducta de los individuos y los someten a cierto tipo de fines o de dominación. Estas tecnologías no actúan por separado, aunque cada una esté asociada a un tipo particular de dominación del sujeto.

Esta es una de las ventajas de la *tamización* en su versión más primitiva, te prepara para cualquier situación de combate por funcionar con un cierto soporte tecnológico. Primitiva porque *tamiza* para la lucha y no para una única disciplina. El entrenamiento mixto le brinda herramientas al sujeto entrenado para entrenar mejor y tener mejores resultados. El maestro coloca durante las sesiones ejemplos de la vida para aplicarlos cotidianamente, agregando en todos los casos que se está lejos de Rusia, Tailandia y Brasil en

---

24 Esto es así en particular en las disciplinas denominadas AM, en las cuales se reconoce el conocimiento adquirido por medio de cinturones de diferentes colores, que en general comienzan con el blanco y finalizan con el negro y que, en el jiu jitsu brasilero se denomina *faixa*.

cuanto a los resultados deportivos, pero está confiado en que ese es el camino.<sup>25</sup> Hay caminos posibles y en Uruguay tenemos que construir el nuestro adaptado a nuestra cultura. En palabras del mestre:

Mirá, ayer hablaba con los chiquilines en la costa, que les decía: hay gente a la que le gusta ir a la playa y solo correr olas con el tablón. No le gusta tomar sol, no quiere jugar con la paleta en la arena, no quiere hacer caza submarina, no quiere serfiar (sic), no quiere andar en el kayak, no quiere ir a pescar, quiere solamente correr el tablón con las olitas. Ta, y eso es lo que pasa en las. Hay gente a la que le gusta ir a la playa. A mí me gusta ir a la playa, llevo todo; las patas de rana, el snorkel... según lo que haga hago una cosa, si el tiempo no da hago otra cosa, y eso te vuelve mucho más versátil. El camino es mucho más largo, sabemos que el camino es mucho más largo, es mucho más fácil llegar a cinturón negro de judo, o de JJ, o de karate, o de muay thai, que llegar a tener una noción de dos o tres cosas, claro que sí, algunos te dicen que es imposible. Te dicen que es imposible para que vos no abras la cabeza, te quedes en el frasquito. Ellos sí eran maestros de todo, pero cuando vas a los maestros de AM, ellos estudiaban de todo, se daban de todo y se peliaban (sic) sin reglas (MI, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

El camino, por lo tanto, no está formado únicamente por la palabra del maestro, sino que es la consecución de un linaje de maestros de diferentes disciplinas. Los más presentes en los clubes de la pelea, son aquellos de las AM. Se rememoran en imágenes y palabras. Algunos maestros que aún tienen hijos que continúan con la tradición de la disciplina son empresarios que impusieron una marca registrada como los Graicie Jiu Jitsu.

## Linaje Graicie. Jiu jitsu brasilero y clase social

La familia Graicie se encuentra muy presente a partir imágenes, discursos, anécdotas, técnicas y formas de hacer. Es el linaje de mayor porte en el club de la pelea, dada la cantidad de elementos mito-prácticos que invocan el camino a seguir. Estos elementos incluyen comentarios, anécdotas, resultados internacionales de la Escuela Graicie, incluso *posts* en redes sociales.

---

25 Cuando se habla de camino en las artes marciales se hace referencia al *do* (karate-do, ju-do, taekwon-do, aiki-do, por nombrar algunos). Es un término de origen japonés moderno que significa 'camino'. Fue incorporado por Jigoro Kano al inventar el judo y su primera escuela de judo el *ko-do-kan* (escuela donde se aprende el camino de la vida), aunque su procedencia real es budista: bu-do. No por casualidad la primera escuela de judo fue instituida en un templo budista en 1882.

La historia cuenta que Carlos Graicie, en tanto discípulo del judoka japonés Mitsuyo Maeda,<sup>26</sup> configuró una serie de técnicas de combate bajo que los Graicie denominaron *BJJ*, es decir, el BJJ deviene del judo, así como este del *ju jitsu*<sup>27</sup> japonés (ver genealogía de las disciplinas en figura 3). De esta manera observamos que el linaje no es solo de maestros y discípulos, sino también de disciplinas. Una disciplina se transforma en otra a partir de nuevas significaciones que le otorgan, esencialmente, los nuevos maestros.

Figura 3. Árbol genealógico de maestros y disciplinas



Cabe aclarar que el judo practicado y enseñado por Maeda, aquel judo que utilizaba para enfrentar a múltiples oponentes, era un judo que se podría denominar antiguo, para diferenciarse del judo deportivo actual en sus variantes técnicas. Era ese judo muy parecido al ju jitsu en tanto arte de guerra y muy distante del judo deportivo actual, que es el que sobrevive hegemónicamente por su devenir olímpico (Espartero y Villamón, 2009; Nakajima y Thompson, 2012).

Según Julián Espartero (2016), el judo que sobrevive en la actualidad dista mucho del original creado y pensado por Jigoro Kano, dada la coyuntura política en la cual se creó el judo, que supuso la restauración

26 Mitsuyo Maeda (Japón, 1878-Pará, 1941), alias Konde Koma, fue alumno de Jigoro Kano. Se dedicó a la lucha itinerante, enfrentando a oponentes por dinero al salir de Japón, en varios países del mundo (España, Estados Unidos, Cuba y Brasil). Los Graicie inventaron el jiu jitsu brasilero a partir de sus enseñanzas.

27 El ju jitsu estaba constituido por una serie de técnicas de combate cuerpo a cuerpo. Era una de las artes marciales practicadas por los samurai, junto con el *ken jitsu* (arte de usar la espada), el *bu jitsu* (arte de usar el arco y la flecha) y entre otras disciplinas necesarias para la guerra.

Meiji (1868-1921), el período entreguerras y la Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

El antecedente más proficuo en estudios sobre la historia del BJJ es la disertación para el doctorado en Filosofía de York University, titulada por José Cairus como *The Gracie Clan and the Making of Brazilian Jiu-Jitsu: National Identity, Culture and Performance, 1905-2003*. La disertación examinó la transformación de la escuela japonesa de AM conocida como jiu jitsu o kodokan judo en un DC brasileiro, nativo e híbrido conocido bajo el nombre de BJJ. Utilizando diarios de la época, Cairus muestra en el capítulo 1 («Modernization and nationalism: the origin of BJJ 1905-1920»), cómo japoneses y afrobrasileros se enfrentaban en luchas étnicas y luego de clase social, durante lo que se denominó la *Belle Époque* brasilera. Uno de los *mestres* entrevistados me comentó sobre ese momento histórico, particularmente para hacer referencia a la familia Graicic:

Sí, ellos vivían en Pará, que es un lugar ahí del norte de Brasil. Eran los años veinte y treinta, no sé... había una movida cultural como en todo el mundo, empezó en Francia y se fue contagiando, toda la *belle époque* esa que se vino pa... y bueno, prosperaban los bares, y bueno y... las peleas. Y ahí empezaron a probar su sistema, en la realidad empezaron a modificarlo según iba siendo necesario y se creó lo que hoy se conoce como el jiu jitsu brasileiro (M3, comunicación personal, 13 de noviembre de 2017).

Los enfrentamientos eran por dinero. Representaban batallas étnicas, porque enfrentaban a procedencias y modos de vida diversos que se materializaban en los estilos de lucha. Los japoneses luchaban parados, rectos, con la confianza de sus métodos y los afrobrasileros, bailando al ritmo de su *ginga*.<sup>28</sup> Luego se visualizaron como enfrentamientos de clase: el jiu jitsu comenzó a ser practicado por las clases altas y la *capoeira* se identificó como el sistema de combate de los afroesclavos. Sin embargo en Uruguay, no existe esta diferenciación de clase porque son las clases medias las encargadas de reproducir ambas disciplinas. En algunos casos se mixturan las propuestas, tanto por compartir espacios de práctica como también para complementar o compartir conocimientos. A pesar de que históricamente se configuró como una otredad, se hace una clara referencia a la hibridación con el *capoeira* en la entrevista a uno de los *mestre*:

---

28 *Ginga* es una palabra de origen bantú y uno de los movimientos básicos de capoeira. Distingue a la capoeira del resto de las AM por ser una técnica constante del capoeirista, que se balancea de un lado a otro dando pasos hacia atrás y adelante, convirtiéndolo en un objetivo frustrante y engañoso para sus oponentes. Su traducción aproximada en inglés es *swing*.

...y yo conseguí un lugar con mi cuñado, que era medio primo de mi señora, que era profe de capoeira, ahí tuvimos nuestra amalgama con la capoeira. Convivimos con la capoeira hace 15 años, somos medio capoeiristas ahora. FC a las 9 hay capoeira y se hacen ruedas, hacemos capoeira, ¿viste? Nos hemos amalgamado... y es un sistema. Por ejemplo, la capoeira, que también... se viene muy... a veces por los artistas marciales es tomado como arte escénico, tiene algunos golpes y algunas técnicas que son muy eficaces, porque fue hecha por negros esclavos. Es decir que cuando el capoeirista te da la espalda y vos estás parado, él está tirado en el piso. Ahí el capoeira tiene cosas para hacer que te pueden sentar de culo. Capoeira sentado en el piso y vos parado es un peligro pa vos (M1, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

Si bien en la historia de la *capoeira* aparece la procedencia de los afroesclavos, la creación de esta disciplina se dio en los *kilombos* a las afueras de la ciudad, ante la relación afro-indoeuropea. Sin embargo, lo que se expresa respecto a su creación corresponde más a la asociación etnia-clase, ya que se ve de forma implícita en las expresiones y discursos, y en ocasiones explícitamente, que el *capoeira* es de esclavos, negros y *malandros*.

Es a partir de la profundización en el diálogo sobre las diferencias entre *jujiteros* y *capoeiristas*, que el *mestre* me comenta lo siguiente para ayudarme a entender mejor:

Capoeira que te dice «bueno, nos vemos» y se da vuelta y... Es un peligro pa vos, porque tiene malandraje viste (M1, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017)

... el brasilero es muy malandra. Al capoeirista le pegás terrible patada, no le dolió y hace ah ah ah uh uh uh y cuando venís pum pam pim pim, o le pegaste terrible patada que se está por morir y el tipo se ríe y baila. Y vos decís «No le hice nada» y ta, usa mucho el malandraje, vos ves el muay thai tailandés y el muay thai brasilero y tiene ese malandraje, le cambia eso, que tiene ese malandraje, esa cosa que el muay thai también lo tiene, pero es otra filosofía, son budistas, es una cobra que te está atacando y está gozando, pero el brasilero tiene maldá (sic) que el tailandés no tiene. Y me parece que pasó eso con el JJ, el JJ Japonés se fue a Brasil a coexistir con la favela, a coexistir con los negros malandras que están todos de vivos y onda hay que darse (M1, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

En este testimonio se ve reflejada la intención por definir disciplinas, pero también grupos de personas que las practican. En la expresión *el brasilero es muy malandra*, se evidencia el peso de la dimensión de clase social que representa el imaginario de los luchadores sobre los brasileiros, motivo

principal de su experiencia y buenos resultados en los dc. Considero oportuno parafrasear a Bourdieu (2000) para continuar con este análisis, ya que propone que para el entendimiento funcional de un deporte, el reconocimiento primario de la posición que ocupa respecto a ciertos indicadores como la distribución de los practicantes en el espacio social, las organizaciones y las características de clase y etnia tanto de sus practicantes como de sus adherentes. La relación con el cuerpo y entre los cuerpos, el vínculo con la dimensión de lo que es violento y lo que no, así como la *proximidad* presente en las luchas, son también fuertes indicadores de un particular interés, en el caso de los clubes de la pelea uruguayos, por las clases medias y trabajadoras. Ello se refleja también cuando se ponen en relación con el espacio en el que el deporte se expresa: los entrenamientos son en clubes de barrio y las competencias en espacios populares, muchas veces a la interna de dichos clubes. Instalan de esta manera nuevos indicadores de distinción social, principalmente territoriales y en el uso del cuerpo.

Bourdieu (2000) pone como ejemplos la relación privilegiada que se establece en Francia entre la lucha practicada por las clases populares y el aikido practicado por la pequeña nueva burguesía. En la lucha<sup>29</sup> (olímpica) hay muchos momentos en que los cuerpos están muy próximos a lo que se agrega la *desnudez* lo que conlleva a un contacto corporal directo mientras que en el aikido el contacto es efímero y no se combate en el suelo. Agrega el autor que si se comprende tan fácilmente el sentido de la oposición entre la lucha y el aikido, es porque la posición entre-tierra a tierra-viril, cuerpo a cuerpo-directo, etc., y aéreo-ligero-distanciado-gracioso, sobrepasa el terreno del deporte y el antagonismo entre dos prácticas de combate (Bourdieu, 2000, p.174)

Surge como resultado del análisis que el elemento determinante del sistema de preferencia es la relación con el *cuerpo comprometido*, que es el cuerpo asociado a una posición social y a una experiencia dentro del mundo deportivo.

Esa relación con el cuerpo es solidaria de toda relación con el mundo: las prácticas más distintivas son también las más estetizadas, en la medida en que la violencia está en ellas más eufemizada y en que la forma o las formas la coloquen sobre la fuerza y la función. Esta distancia social se re-traduce muy bien en la lógica del deporte: el golf instaura por todas partes la distancia con respecto a los no practicantes, por el espacio reservado, armoniosamente arreglado, en que se desarrolla la práctica deportiva; con respecto a los adversarios, por la lógica misma de la confrontación que excluye todo contacto directo, aunque fuese por intermedio de una pelota (Bourdieu, 2000, p. 174).

---

29 La lucha olímpica (en las modalidades de lucha grecorromana y lucha libre) es la lucha presente en los 1100 organizados por el coi.

Bourdieu (2000) agrega que esta relación no es suficiente y puede conducir a una visión realista y sustancialista de cada deporte y sus practicantes. Advierte que es necesario ser cauteloso a la hora de establecer una relación directa como la que plantea Bourdieu (2000):

...entre un deporte y una posición social, entre la lucha o el fútbol y los obreros, el judo y los empleados. Aunque no fuese, sino porque verificaría fácilmente que los obreros están lejos de ser los representados entre los futbolistas. En realidad, la correspondencia que es una verdadera homología, se establece entre el espacio de las prácticas deportivas [...] y el espacio de las posiciones sociales (p. 175).

Asimismo, hay una relación bilateral entre características de la sociedad, deporte y consumo o práctica del deporte, amateurismo o profesionalismo. Las propiedades pertinentes de cada práctica deportiva se definen en la relación resultado de estos espacios y los cambios de las prácticas no pueden comprenderse, sino en la medida de que uno de los factores que la determinan es la voluntad de mantener el nivel en las prácticas de las separaciones que existe entre las posiciones sociales.

La historia de las prácticas deportivas es una historia estructural (Bourdieu, 2000), que toma en cuenta transformaciones que entrañan la aparición de nuevos deportes o divulgación de los existentes. Una de las dificultades del análisis de las prácticas deportivas reside en que la unidad nominal (judo, lucha, boxeo, tenis) consideradas por las estadísticas enmascara una dispersión, que dependiendo de los deportes (en su manera de practicarlos) se acrecienta cuando aumenta el número de practicantes que acompaña una diversificación de esos practicantes. Lo que argumenta Bourdieu (2000) es que bajo el mismo nombre<sup>30</sup> un deporte puede ser materializado de formas diferentes, con una relación diferente con la competición, el entrenamiento, el barrio donde está ubicado el club, etcétera. Como herramienta analítica para llegar a estas reflexiones, Bourdieu (2000) utiliza la noción de *habitus* (Bourdieu, 1990, 2000), pieza fundamental en su entramado teórico, ya que es entendido como el operador práctico a partir de disposiciones duraderas estructuradas, estructurantes y estructuradoras. De esta manera, trataba de devolver a los agentes sociales una temporalidad (asociada y trastornada) de la práctica en la cual progresaban sus vidas. Por ello, en cada práctica deportiva, existe una existencia lógica, con cierto grado de incertidumbre, condicionamientos y diversificación

---

30 Bourdieu (2000) usa el ejemplo del tenis que es practicado de diferentes formas en clubes municipales (de jeans, en terrenos duros) que el tenis de competencia de los clubes selectos (de traje blanco y falda plegada).

Una de las funciones mayores de la noción de *habitus* consiste en descartar dos errores complementarios nacidos de la visión escolástica: por un lado, el mecanicismo, que sostiene que la acción es el efecto mecánico de la coerción por causas externas; por otro lado, el finalismo, que, en particular con la teoría de la acción racional, sostiene que el agente actúa de forma libre, consciente, y, como dicen algunos utilitaristas, *with full understanding*, ya que la acción es el fruto de un cálculo de posibilidades y los beneficios (Bourdieu, 1999, p. 183).

En lo relativo a las luchas con el cuerpo, el *habitus* implica un aprendizaje específico a lo largo de los años, aprendizaje que es posible únicamente con, por y mediante el cuerpo. Dependiendo de este proceso, es como entenderemos nuestro cuerpo: una herramienta útil, un arma de ataque y defensa, un entretenimiento, un sustento para vivir, todas ellas o ninguna. Nuestra educación del cuerpo nos adecúa a determinados ambientes, personas, posiciones y ejercicios. Por ello, el *habitus* nos ayuda a estar a gusto o no con la propia corporeidad, sus costes intrínsecos y extrínsecos.

Crece aquí una dimensión de lo corporal, cuando el bagaje de habilidades y aptitudes se conecta con la disciplina, inclusive más allá de lo técnico. Como el ejemplo mencionado antes, en el caso de las luchas el que se acerca a un entrenamiento, debe estar en sintonía en lo referido a los niveles de contacto físico aceptable. Por ello se considera, en el ámbito de las luchas, que aquellas personas acostumbradas a luchar en las calles, encuentran en los DC y otros deportes de contacto ciertas facilidades.

Esta idea está muy presente en varios estudios sobre deportes, dado que muchos deportistas exitosos provienen de clases bajas a las que se les adjudica ciertas habilidades de supervivencia que en el deporte podrían ser beneficiosas para obtener mejores resultados. Es el caso del estudio de Eduardo Archetti en Argentina, donde encontró en el discurso de entrenadores y boxeadores la posibilidad que encontraban en el deporte como una avenida para la movilidad social, parecida a la de los boxeadores norteamericanos. En una entrevista a Amílcar Brusa, mánager del campeón Carlos Monzón y de otros boxeadores, la producción de los grandes boxeadores se define de la siguiente manera:

...a mis boxeadores no voy a buscarlos a colegios religiosos ni a la universidad. Es lógico que el boxeo es un deporte cuya esencia es la agresión y es en los barrios de gente menos pudiente, sin recursos, donde los chicos lamentablemente crecen en un clima cargado de agresividad... Por eso, en un medio cargado de injusticia, donde los pibes se acostumbran desde temprano a conocer una sola cara de la vida, la mala, la tristeza, el odio, la miseria, es natural que se vayan vacunando. Se habitúan desde el nacimiento a ser desconfiados, temerosos, a defenderse permanentemente (Monzón 1976, pp. 45-46 en Archetti, 2001).

Otros investigadores ya habían encontrado esta asociación entre DC y clase social. El caso de Loic Wacquant es emblemático para la etnografía, ya que se adentró en la práctica del boxeo de un gueto afroamericano de Chicago. Allí exploró las relaciones entre clase y Estado que le parecían llenos de falsos conceptos, basados en prejuicios de la metrópolis estadounidense y de la Universidad de Chicago que lo había acogido. Enmascaraban según Wacquant (2000) la realidad del gueto al proyectar en este un sentido racista y clasista, comenzando por el concepto de *underclass*. Este neologismo centraba la atención sobre la vida en los barrios pobres con supuestos comportamientos *antisociales* de sus habitantes. El investigador francés encontró allí un doble problema; por un lado los boxeadores de clases medias y obreras tenían al boxeo como un espacio de entrenamiento y recreación, ya que su principal preocupación era mantener a su familia. Por otro lado los boxeadores de clases bajas, eran más asiduos, pero muchos abandonaban el boxeo dado que sus aptitudes de lucha eran muy útiles para las pandillas organizadas de Chicago. Sin embargo, agrega que los boxeadores jóvenes se distinguían de los otros jóvenes del gueto por un superávit de integración social, respecto al bajo nivel económico y cultural del que proceden sus familias. Este superávit lo asocia a las posibilidades de inserción laboral y la consideración que sobre ellos tenía su entorno inmediato, gracias al favorable imaginario que tenían los pobladores sobre la disciplina que inculca el entrenamiento boxístico. De hecho, la mayoría de los adultos del *gym* trabajaban, aunque muchas veces en forma precaria, transitaban bajo el recurso crónico del *menudeo* de la economía informal para llegar a fin de mes (Wacquant, 2000).

En el caso del linaje del club de la pelea estudiado, este proviene de Carlson Graicie, quien fue maestro de Mario Sukata. Carlson pretendía mostrar que el *jiu jitsu* inventado por su familia era el método de lucha más eficaz. Su hermano Helio, pretendía hacer del *Jiu jitsu* un negocio y por ello sus estilos y sus luchadores se identificaron con diferentes clases sociales en muchas ocasiones.

Claro sí, que pasa. Carlson Graicie era un tipo muy nacionalista es decir él quería ir a Estados Unidos a cagar a palo a los gringos y Helio Graicie quería ir a venderles el JJ. Helio Graicie murió millonario con 95 años y Carlson murió pobre con los mejores peliadores de valetodo de la historia durmiendo en el dojo del hijo en Estados Unidos. Los dos se salieron con la suya no? Los dos con visiones diferentes del mundo, totalmente diferentes. Entonces hay un JJB que es comercial, y hay un JJB que es de guerra, que también se está volviendo comercial porque los tiempos están cambiando y hoy en día hay mucho Carlson Graicie (MI, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

El linaje de Carlson Graicie marca al *mestre* del club de la pelea, en su forma de proceder, hablar, y constituir el espacio. Las anécdotas de Carlson se reviven con frecuencia. Hay una sensación de que su espíritu está presente. De hecho, se percibe una gran crítica al modelo de su hermano Helio, ya que su propuesta tenía una impronta comercial. Esta crítica también aparece cuando se habla de otras propuestas de *dojos* o gimnasios y se enfatiza al hacer referencia a instrumentaciones donde no se reviven los mitos, los héroes y el linaje. Son acusadas por los asistentes al club como prácticas deportivas meramente instrumentales, señaladas por este motivo de las *AM decafeíndas*. Así lo relata uno de los *mestre*:

Pero a veces la gente se centra en que el jiu jitsu es el campeonato de *bi jeí jeí* [BJJ], como para enfocarlo donde es. Y ESO a veces lleva a que las artes marciales se descafeínen o pierdan su esencia. (MI, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

En resumen, dentro del linaje Graicie hay dos vertientes. La vertiente *guerrera* que llevó adelante Carlson Graicie se define como modesta, austera y más abierta a enseñar a todos. Por otro lado está el emprendimiento de Helio Graicie, un JJB más comercial y para las clases altas. Los clubes de la pelea en general optan por el segundo.

## La *esencia* en el concepto de arte marcial

Mañana 6.40 abrimos. Si alguno esta con ganas de mover sangre. 7 AM metemos pesas rusas antes de 8 AM bjj... vos llorás. Nosotros nos levantamos a luchar!

MI. Post en red social, 6 de julio, 2018

Perder la *esencia* de las *AM* significa no revivir a los viejos maestros, a sus ideas, a sus principios; se deja de lado *lo marcial* y se transmiten solo técnicas, tácticas y reglamentos, pasa de ser un *AM* a un *DC* meramente competitivo. En palabras de MI, se *descafeína*. Este tipo de recortes de las prácticas corporales merece especial atención, ya que quitarle la esencia a una práctica es, en definitiva, crear una nueva práctica, de las cuales esta investigación ha encontrado dos derivas: el deporte gracias al proceso de deportivización, y la militarización de las luchas gracias a la necesidad de soldados. Los ejemplos más cercanos son el judo deportivo y el ju jitsu militarizado del período Meiji que tuvo como objetivo ganar la guerra: fabricar guerreros y no fabricar ciudadanos como los producidos por los *budo*. Como se mencionará más adelante, el judo practicado hoy difiere del judo de Jigoro Kano dada la influencia del

nacionalismo japonés, pero a su vez el judo sigue siendo para algunos representativo de la identidad japonesa. Así que mientras las narrativas convencionales giran en torno al exotismo o al orgullo nacional, algunos investigadores cuestionaron la idea esencialista subyacente de que el judo es un AM japonés y que, por lo tanto, debe encarnar valores japoneses (Sato, 2013).

Si bien *arte marcial* es un concepto occidental, se instaló como un concepto abarcativo que reúne a todas las AM, en general de origen asiático. Lo marcial refiere al dios Marte, el dios de la guerra, y la idea de arte es una gran discusión instalada al menos en la antropología de Eloy Martínez Guirao (2010):

Hace ya unas cuatro décadas que unas «nuevas artes», llegadas de culturas tan lejanas como exóticas, se hallan presentes en nuestros imaginarios. Impulsadas por el cine y la televisión se fueron implementando paulatinamente en las calles de nuestras ciudades, y, aunque podría parecer contradictorio, no lo hicieron en academias o escuelas de arte dramático, ni pasaron a formar parte de los planes de estudio de bellas artes, sino que encontraron su lugar de asentamiento en las escuelas de artes marciales, dojang o dojos, que con el tiempo se fueron transformando en los gimnasios, clubes o centros deportivos actuales (p. 1).

Sin embargo, cuando hablamos de arte, dadas sus dimensiones vinculadas a la cultura (popular o de elites), a la estética (dramática, surrealista o barroca, entre otras), a la categoría (literaria, cine, pintura, etc.) y al tiempo (antiguo, moderno, contemporáneo), el análisis se complejiza al abrir una contradicción entre la agresión y la belleza, la creación y la destrucción, el asesinato y el sacrificio, la trascendencia espiritual, la eternidad y la muerte (Martínez Guirao, 2010).

La controversia se acentúa en el campo de las luchas, ya que para algunos son actividades de procedencia bélica de todas las culturas y momentos históricos, cuyos cometidos son el ataque y la defensa física. Otra versión relaciona a las AM con las religiones orientales, por lo que las reduce a las luchas procedentes de oriente (India, Japón, Corea, India) y para algunos podríamos agregar la *capoeira* como parte de las artes negras si lo miramos de una perspectiva afrocéntrica como lo hace Alejandro Frigeiro (1992)

Lo que se ha evidenciado a lo largo de varias investigaciones es la relativa homogeneidad que los vínculos del budismo, el confucionismo y el taoísmo atribuyen a los sistemas de lucha precedentes de oriente y, al mismo tiempo, las diferencias con las prácticas corporales originadas en otras culturas disidentes. Consciente de esta controversia, Martínez Guirao (2010) prefiere referirse a AM cuando estas mantienen vínculos con estas religiones. En nuestro caso, el sostenimiento del vínculo no es claro. Algunas aspectos coinciden,

como las ideas de *manada*<sup>31</sup> y de *linaje*, así como los principios propuestos, que se apegan en gran medida al principio taoísta del equilibrio de la energía universal. Lo que sí podemos afirmar es que en los clubes de pelea circulan aspectos de la religiosidad y que estos actúan cosmotecnológicamente, produciendo sujetos capaces de reproducir mitos, rituales, en definitiva, formas de vida. No obstante, la idea de arte no queda reducida a la dimensión religiosa, sino también, como ya mencioné, a la estética. Aparecen productos interesantes en la obra de Klens-Bigman (2002). La autora hace referencia a los elementos del arte presentes en las AM a través de sus experiencias en *iaido*, *kenjutsu* y arte dramático. Los elementos que nos hacen entender al arte así como a las AM, afirma, se deducen de concebirlas como *performances* o formas de expresión, porque la *performance* es una serie de acciones que se realizan frente a una audiencia, como por ejemplo los *katas*,<sup>32</sup> los pases de grado, entrenamiento de defensa personal, las exhibiciones o los torneos. Por su parte, la militarización y la deportivización de las AM, han ocasionado una cierta *desorientalización* de las prácticas. Pero la dimensión estética no ha desaparecido. Si miramos a estas prácticas únicamente en su dimensión estética, se pueden provocar errores que impliquen la generalización, simplificación y la descontextualización.

Es sabido que las AM han sido utilizadas por el cine, más por su dimensión acrobático-estética que para transmitir sus creencias. Si bien pueden aprender y ejecutar conocimientos técnicos en las AM, del mismo modo lo hacen en el boxeo, un partido de fútbol o de cualquier otro deporte. Su elemento común es la espectacularidad: el efecto del medio donde se presente y el placer que en el espectador se genera al verlas.

Otra perspectiva para ver el arte en las AM aparece en el trabajo de Turse (2005), quien muestra cómo el comportamiento marcial se convierte en una forma de arte cuando el énfasis no está en la eficacia o el resultado técnico sino en el proceso o excelencia estética. Aquí aparecen dos adjetivaciones que recaen sobre el arte, *oriental* y *occidental* y que se generan siempre a partir de una mirada occidental sobre el arte oriental y su vínculo con las religiones orientales y el intento por fusionar el arte oriental con el occidental.

El problema que se presenta es que el término *arte* adquiere connotaciones distintas dependiendo del contexto cultural en el que se lo ponga en escena. Las AM devienen de un arte *oriental*, aunque algunas AM son practicadas y recreadas en este contexto donde el arte es *occidental*. Por ello considero que

---

31 Se verá más adelante como el concepto de manada se utiliza de forma nativa como la animalización de los sentidos y palabras: oler todos igual, hacer los mismos gestos, percibir el mundo de forma parecida como una manada.

32 Demostración organizada de técnicas representativas de un estilo, categorizadas por movimientos. En ocasiones por niveles de dificultad (avanzado, medio, principiante, etc.) y en otras por tipología (técnicas de pie, de cadera, de estrangulación, etc.). Todas las AM tienen *katas*.

existe una adaptación o, en palabras de Cohen (1982), una tradición inventada. Si entendemos a las AM como prácticas culturales, podemos explicar, según Martínez Guirao (2010), los procesos de adaptación cultural que se generan cuando se asimilan culturas diferentes a las originarias. De esa manera, las formas de movimiento, los discursos y las prácticas varían en la medida en que se adapten culturalmente.

Por su parte, las AM no fueron introducidas en Occidente por la escuelas de arte, porque no fueron consideradas artes sino sistemas de lucha con énfasis, en principio, en su dimensión mística, y posteriormente deportivizadas.

El componente artístico de las AM se ha ido creando, en un proceso de *adaptación cultural*, mediante un alejamiento cada vez más de la concepción oriental. Se ha (re)interpretado con la adopción de componentes más propios del concepto de *arte hegemónico occidental*, lo que, con el tiempo, ha tenido consecuencias en las prácticas, en la cultura material y en las técnicas.

En definitiva, el concepto de arte en las AM (a diferencia de los DC) conecta a la técnica con las posibilidades que esta da en términos de iluminación ideológica.<sup>33</sup> En este sentido, las técnicas pretenden acercar a los practicantes a una esencia disciplinar que representa un conocimiento elevado sobre las cosas que se da con la práctica y su correspondiente consecuencia sobre la transformación del cuerpo. A la vez, intenta acercar al practicante a una trascendencia, para elevar el espíritu, al darle la posibilidad de elevar a otros estados de conciencia sobre el cuerpo. Si hacemos este análisis desde la incorporación en el cuerpo del sujeto de esos discursos de verdad, discursos sobre técnicas y discursos sobre ideas estaremos refiriéndonos a la conformación de su *ethos*. El *ethos* se concibe en este sentido como los discursos de verdad que orientan el accionar del sujeto en clave de *parrhesía* platónica (en un diálogo entre el *logos*).

Por último, quitarle la esencia a la técnica en los clubes de pelea es consecuencia del *descafeinado* de la técnica que le otorga un lugar meramente utilitario y deportivizado que proviene de la imposición reglamentaria. Un lunes posterior a una competencia, cuando queda *a flor de piel* el estilo de lucha gracias al efecto comparativo que la competencia genera en términos de practicar y de concebir a las AM según el *mestre*, este me comenta al respecto de la esencia:

...yo enseñé todo más allá del reglamento, eso es el arte, eso es la esencia, si no me descafeino. Hay que enseñar todo, después al reglamento me adapto. Y si... si no deja de ser arte marcial. Después cualquiera enseña técnicas,

33 Tomo aquí ideología como una tecnología y no como disciplina. En este sentido la defino como un entramado normativo de emociones y creencias colectivas que postulan las formas de actuar y establecen relaciones de dominación, generalmente ocultas. En el caso de las AM de ascendencia japonesa como el BJJ, sostengo que la ideología dominante parte del lugar que ocupa el *bushido* como articulador ideológico en cada *dojo* particular.

pero el deporte es una parte, no es la esencia (M1, comunicación personal, 16 de abril de 2018).

Esta postura del *mestre* tiene una doble fundamentación sobre la necesidad de enseñar técnicas más allá de los reglamentos: a) se enseñan todas las técnicas para *conservar la esencia* debido a que así se lo marcan su linaje y las correspondientes creencias, y b) se enseñan todas las técnicas para tener deportistas adaptables a varios reglamentos de diferentes disciplinas competitivas.

Retomaré en el siguiente capítulo, para reforzar esta discusión, la perspectiva de los practicantes para observar cómo entienden los *jiujiteros* (palabra nativa para referirse a los practicantes de BJJ) y otros luchadores su práctica y si es que pueden pensarse como actores de teatro, como deportistas, o como un medio para alcanzar la iluminación.

## La génesis de la cultura marcial moderna

En los clubes de pelea se aprende también por repetición; repetición de técnicas que suponen el dominio del propio cuerpo, con el espacio, el suelo y el cuerpo del otro. Estas son los principales apoyos físicos del proceso *tamizador*, que propone entregar el cuerpo al entrenamiento para que el sujeto logre devenir en una persona que no será la misma que era antes, es decir, transformada según el *mestre*.

La filosofía de vida podría compararse con la de los guerreros. Siempre ir por más y dar lo mejor de uno mismo. Creo que eso nos salva del arrepentimiento en cualquier ámbito de la vida. Poder decir «di todo» es un lujo que tiene un precio alto (P3, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

Esta transformación del individuo, queda clara ante la pregunta «¿cómo una persona normal llega a ser faixa preta?», a lo que M1 responde:

No llega a ser *faixa preta*, va cambiando... todo va cambiando bicho, tu mundo cambia. No volvés a ser el mismo. Es horrible. El JJ es... los viejos dicen «una vez en la sangre queda en el hueso». Y es adictivo el JJ, porque llegás a tu casa así y decís quise hacer así, me cagaron acá, te despertás de noche pensando cómo hacer para girar. Un día estás haciendo el amor con tu señora le apoyás la mano acá, le pisaste la cadera y tu mujer te dice «¿qué estás haciendo?». Le contestás «No, nada...» y seguís... onda tá, te empiezan a pasar cosas locas, entendés? (M1, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

Estas afirmaciones instalan la pregunta weberiana de a qué parte de su *yo* debe uno renunciar para ingresar a esta nueva razón. Como respuesta, abierta en principio, podemos afirmar que los practicantes que se inician los clubes de la pelea pasan según el trabajo de campo por un proceso de transformación que los lleva a ser otras personas, más flexibles, más abiertas. Dejan de lado su vida anterior, centrada en su ego, como veremos más adelante, y pasan a ser parte de *la manada*, gracias a la concreción de una nueva tradición basada en una conjunción de linajes específicos que cambian las percepciones del practicante.

Esta historia de transformación tiene su génesis en la oralidad de los samurais que sobreviven al proceso de occidentalización del Japón, denominado restauración Meiji, y a la supervivencia de las AM en las guerras. Esta historia fue la que me ayudó a entender de mejor manera cómo funcionaban las AM en clave histórica, su relación con los DC, con la guerra, con el surgimiento de un *ethos* guerrero y con lo que me enseñaron durante toda la vida en forma de principios de vida. Estos principios se reflejan en todos los dojos, tanto en la prédica o en las imágenes como en el ambiente. Allí donde las moralidades se expresan no solamente en la selección disciplinar (técnicas, tácticas, reglamentos, estrategias), sino que de estas los maestros reproducen, qué le suman y qué le restan a la hora de instrumentar una clase o, algo mucho más complejo, instalar una escuela de práctica, sea gimnasio o dojo.

Por ello considero fundamental mencionar este momento histórico, ya que el período Meiji marca la restitución del poder político y militar a las autoridades imperiales, así como una relación directa con la idea de *bushido* creado por los samurais, que fue inspirador de las ideas del japonismo. Incluye este período, el inicio de un proceso de modernización y occidentalización de la industria, el comercio, la cultura y la estructura política feudal, en vías de constituirse el Japón en una gran nación.

...las elites políticas consideraron necesario reforzar la unidad del Estado y una población leal, obediente, dispuesta a realizar todo tipo de sacrificios por el bien de la colectividad nacional. Para lograrlo, se promovió una ideología nacionalista basada en el concepto de un gran Estado-familia —cuya razón última era el culto al emperador, como dios y padre de todos los japoneses— y en la construcción de una identidad nacional que representara al Japón moderno, pero, también y sobre todo, que fuera expresión de la genuina esencia de los valores únicos y eternos de la nación japonesa, que la hacían no solo distinta del resto de los países, sino también superior a ellos (Espartero, 2016, p. 1266).

Cabe mencionar que durante las guerras, las actividades de kodokan fueron paralizadas, así como también las fuerzas aliadas de ocupación prohibieron las prácticas de budo (AM).

La propuesta de Kano, por su parte, fue sometida a una imposición oficial que predominó en Japón (Gleeson, 1984), utilizando el glosario técnico de Kano, pero con una finalidad bélica. Esta fue una versión del jujutsu según Michel Brousse (2005), influida por el ultranacionalismo, la cual se exportó a Occidente. Por ello algunos investigadores sostienen que la esencia del judo practicado hoy, influido además por el proceso deportivizador del olimpismo, es prácticamente desconocida para la mayoría de sus practicantes (De Créé, 2013). Maeda fue alumno directo de Jigoro Kano. Su estilo de lucha imbatible y su fama como luchador hizo que los Graicie, familia burguesa de Brasil, prestara especial atención.

La diferencia del JJB (recorte técnico de los Graicie del judo de Maeda) con las otras luchas, es que la lucha se da fundamentalmente en el suelo. Es usual que por parte de maestros y practicantes se afirme que el JJB comienza donde las otras luchas terminan, para hacer referencia a que la mayoría de las luchas son de pie y buscan proyectar al adversario, preferiblemente noquearlo (Teixeira, 2012). El punto de inflexión que impone Kano en la manera de ver la práctica de AM se refleja principalmente en el agregado del do. Jigoro Kano fue el primer maestro en emplear esta denominación en un AM para diferenciarla de los jutsu, que hacían referencia a una serie de técnicas para la guerra. En el caso del do, se relaciona directamente con la formación del espíritu del individuo y del nuevo ciudadano japonés, pacífico, moderno y occidentalizado. La intención de Kano era crear un sistema educativo para que pudiera ser practicado por niñas y niños de Japón.

Kano tuvo que lidiar con una ideología nacionalista basada en la idea de Estado-familia cuya razón de existencia era el culto al emperador. En esta nueva construcción de identidad nacional que representaba al Japón moderno, se legitimó un temprano nacionalismo de carácter espiritual e imperial que encontró su más ilustrativa expresión en el bushido<sup>34</sup> (Espartero, 2016). Así, las disciplinas denominadas en Occidente *marciales*,<sup>35</sup> en tanto técnicas y métodos de combate desarrolladas por militares (bushi o samurais), denominadas *bujutsu*, fueron en el discurso de Kano sustituidas por los budo, lo que implicó la sustitución del ideograma militar jutsu por el ideograma educativo do (Inoue, 1998). Cabe resaltar que el judo es señalado como el primer ejemplo de budo (Inoue, 1998). El budo es concebido originalmente como una invención cultural moderna e híbrida, generada para la modernización de la práctica tradicional de las AM (Espartero, 2016; Inoue, 1998). Por ello, se

---

34 Bushido o *camino del guerrero* es el código de ética y moral no escrito, basado en el budismo zen, el confucionismo y el sintoísmo. Sirvió según Lisa Narroway (2008) y Oleg Benesch (2011), como cauce para la configuración de la nueva identidad japonesa, mediante una transposición artificial del sistema ético que era únicamente de los samurai, a toda la nación con un doble objetivo: regular la moral de la vida social y ser una herramienta para la creación de la moderna identidad nacional japonesa.

35 Marcial viene de marte, el dios de la guerra.

denomina al judo kodokan como *tradición inventada*. Según Cohen (1982), una tradición inventada es aquella en la que predominan valores pragmáticos, ya que pueden adecuarse o responder a requerimientos constantes de nuevas situaciones. En otras palabras, los individuos destacan sus raíces históricas en algunas prácticas, no para mostrar su antigüedad, sino para exhibir su capacidad de adecuación a situaciones sociales particulares (Cohen, 1982).

Este concepto de *tradiciones inventadas* puede unirse al concepto de *tamizaición*, ya que en ambas, mediante una mezcla de *lo natural y lo entrenado*, pueden generarse nuevas estructuras sociales, más efectivas, a partir de nuevas identidades que coloquen a los individuos, como en el caso del Japón Meiji, por encima de los otros —ergo, por encima de los normales—. En vez de ser el guía el emperador, para el caso de las AM es el maestro. Este es uno de los motivos centrales de las prohibiciones de las AM por parte de las fuerzas ocupantes del Japón de la Segunda Guerra Mundial. Argumentaban el fuerte nacionalismo que estas difuminaban mediante el bujutsu, al punto tal de que valía la pena sacrificarse por el emperador. El maestro se ubica entonces, a diferencia de un técnico deportivo, en un lugar mesiánico en el que no predica solo una serie de técnicas correspondientes a una disciplina, sino que inculca explícitamente modos y formas de vida en sus discípulos. Trabaja situaciones y argumentos para la vida diaria, para las grandes decisiones, con base en el código ético y moral denominado Bushido. De hecho, uno de los referentes del club, durante una charla antes del entrenamiento, me hizo referencia de la figura del budoka moderno.

...creo que nos nutrimos de todo, por lo menos lo que yo considero ser un budoka, que es eso ir aprendiendo de los diferentes caminos marciales lo que más se adapta a vos [...] El antiguo (budoka) era el que entrenaba para los campos de batalla, para tener que matar. Sí tenía un código moral y todo lo demás, pero en realidad era una máquina de guerra. Ahora creo que las AM van más allá. Es un arte creo yo, porque afecta a la intelectualidad del tipo, creo que... que va moldeando, no sé... te hace pensar. A cualquier artista marcial, vos le preguntás y el tipo tiene que pensar, para aprender, para interpretar, para enseñar, para un montón de cosas (M3, comunicación personal, 13 de noviembre de 2017).

Existen varios estudios sobre la influencia del bushido sobre las masas japonesas (Yuzan, 1998; Martí Oroval, 2007). Estos trabajos demuestran la creación de un movimiento cultural denominado japonismo, reflejo del nacionalismo cultural japonés a partir de los principios del *bushido*. En general se basan en un clásico de la literatura japonesa denominado *Bushido, el alma de japon* de Inazio Nitobe (1899). El budoka es, en definitiva, el practicante de budo, siendo esta cualquier AM que en su esencia contemple la ideología del do japonés.

En los clubes de pelea, sin embargo, no existen necesariamente estos principios a menos que el maestro los instale como camino a seguir, sedimento de su linaje, con una serie de principios morales y éticos que recuerdan al bushido, pero en el mismo sentido de este, se reinventa la tradición dependiendo del contexto en el cual se reproduzca por la fuerte impronta pragmática de la esencia bushi; ceder para vencer actuando en sinergia a la energía universal. Nitobe en su obra compara a los guerreros japoneses en tanto clase social que responde a una raza antigua japonesa, con su homólogo europeo; el caballero inglés.

La palabra *knight*, término anglosajón que significa ‘guardia’ o ‘acompañante’, es comparable con la palabra, japonesa *buké* o bushi, que significa ‘caballeros que combaten’ (Nitobe, 1899).

En palabras de Nitobe, los bushi

Eran una clase privilegiada, originalmente deben haber sido una raza ruda que luchaba por vocación. [...] naturalmente reclutada en un largo período de constantes guerras, entre los más viriles aventureros [...] una raza ruda, masculina y de fuerza brutal [...] sobrevivió para formar las familias y los rangos de los samurais (Nitobe 1899, p. 17).

La versión oriental más representativa de la milicia no solo llevaban la carga de responder a la imposición del emperador, sino que eran considerados privilegiados por poseer tamaña responsabilidad. Debieron entonces crear un código de conducta ya que pertenecían a diferentes clanes, siempre en pie de guerra, y así juzgar las conductas, al igual que en las demás profesiones.

A diferencia del budoka antiguo, el budoka moderno es la expresión hecha carne de los guerreros antiguos, con una adaptación urbana y en nuestro caso, latinoamericana.

El budoka moderno, es la reinención del código *bushido*, adaptado a los clubes de la pelea que tienen en su grilla AM como parte del entrenamiento diario. Es el budoka moderno, un sujeto moderno, flexible, que busca la integridad y la felicidad. Maneja con soltura y seriedad los problemas de la vida. Evita confrontaciones pugilísticas callejeras, a diferencia del bushi antiguo, que ostentaba de un temperamento fácilmente irascible ante pequeñas provocaciones. Es justificada y encarnada su existencia, a partir de cierta forma de ser, declarada de forma permanente en las conversaciones y charlas. Así lo describe uno de los referentes al terminar una clase, cuando le pregunto sobre el significado de el *jiu jitsu* en su vida:

Y por ese lado jiu jitsu quiere decir ‘arte suave’, entonces aprendés a... a no confrontar, sino a armonizarte, ¿viste? Por ejemplo, yo qué sé... en la calle es muy común la gente de mal humor y todo eso. Y si vos porque

aprendés un arte marcial no andás de bravucón porque la gente anda de esa manera. Y por ejemplo, en el JJ a vos te insultan y vos te reís, y como a vos no te importa, lo mirás luchar, por ejemplo. No me gusta luchar con gente que no sabe luchar. Entonces, por ese lado, uno viene al gimnasio y lo canaliza. Acá venís y luchás con gente que lucha, no con gente que no sabe luchar, entonces es una buena terapia, tanto en lo físico como en lo psíquico, creo que se complementan ahí (M3, comunicación personal 13 de noviembre de 2017).

En la traducción de jiu jitsu, el interlocutor interpreta ‘arte suave’. Esta interpretación lo retrotrae a la idea de la esencia bushi mencionada antes. En el arte suave, el cuerpo cede para vencer gracias a su armonía con la energía universal, pero ante la vida cotidiana, por fuera del espacio de entrenamiento, la energía universal también actúa y el bushi —o, en palabras nativas, budoka moderno— también actúa en la energía universal, porque es parte de ese equilibrio. Por eso cede ante las opresiones de la vida, deja que fluya la energía, incluso y, sobre todo, durante la lucha.

La lucha es la expresión máxima del budoka y es donde debe demostrar sus habilidades con el cuerpo, no solo de técnicas corporales, sino también sus dramas y capacidades respecto a la semántica corpórea. Se constituyen narrativas para dar significado al gesto del cuerpo, para habitar con el cuerpo al tatami, para enfatizar la disciplina en el dojo y para narrar el lugar del dojo en la sociedad. Se revive de esta manera la idea decimonónica de que el linaje y las disciplinas reviven sobre los cuerpos. Explica el mestre, a modo de ejemplo, cómo el yoga puede tener su espacio en la lucha.

...a mí me encanta la yoga. Yo hace muchos años practico yoga, trato de aprender yoga, tomo un montón de cursos de yoga, y siempre les digo «Me gusta hacer yoga cuando estoy adentro de la jaula y me están tratando de pegar...». Y me dicen: «Bo, no. ¡¡¡Es un espanto!!! Bo, la yoga... ponemos las cortinas, ponemos la música, unos inciensos...». Hacer yoga cuando hay incienso y todo es muy fácil, el tema es cuando tenés la cara acá y el otro te está pegando piñas así, a ver si vos mantenés la calma y respirás, ahí hay que hacer yoga (M1, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

Mi pregunta original quedó respondida con rapidez en las entrevistas y charlas con los referentes de mayor graduación incluyendo al mestre. Ante la consulta sobre qué producen los clubes de pelea, se podría decir, apresuradamente, budokas modernos, en tanto *ethopoyesis* del mestre. El budoka moderno es parte de lo que produce la cultura marcial moderna en los clubes de la pelea que adquieren estas características de transformación del sujeto practicante, *antidecafeïnada*, retomando palabras del mestre.

Pero ¿cuál es el secreto? ¿Cómo un budo puede fluir mejor que otro en la energía universal? ¿Qué dicen al respecto los practicantes?

## «El chico de la película»

En los clubes de pelea se practican varias disciplinas de lucha, algunos de cuyos luchadores logran insertarse en el sistema competitivo local, mientras otros viajan a torneos en el exterior y, algunos pocos, tienen trayectorias profesionales. Lo que cambia entre unos y otros practicantes son las situaciones personales y la capacidad de cada uno de lograr un diálogo entre las disciplinas, ya que los que llegan al circuito profesional son quienes logran resultados en las MMA, mixtura que se visualiza en el entrenamiento. Uno de los mestre comparte videos en las redes sociales y hace referencia a estos con ejemplos prácticos. Durante el entrenamiento deja plasmadas ideas como esta:

Porque hacer judo con un judoka, hacer boxeo con un boxeador, hacer JJ con un jujitero es relativamente fácil porque hay un intercambio de diálogo entre uno y otro. El tema es cuando vos tenés que meter lo que vos hacés, y lo tenés que meter y chau. Y si vos no lo metés te cagan a palo (MI, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

La respuesta deportivo-técnica emerge rápidamente. Hay un diálogo entre las disciplinas, tanto en su linaje como en la mixtura deportiva, por lo que un artista marcial, al igual que un competidor de MMA, debe ser un triatlonista<sup>36</sup> de las luchas. Un triatlonista marcial, por su parte, es un especialista en una o dos disciplinas que maneja, a su manera, la lucha de golpes, los lanzamientos y las sumisiones.<sup>37</sup> Esta es la propuesta de los clubes de la pelea: promueven que los practicantes puedan entrenar varias disciplinas para obtener mejores resultados y una mejor actitud ante la vida. Lo que parece interesar a los maestros en este diálogo disciplinario, sin embargo, es el resultado competitivo. El mestre da cuenta de su visión sobre las posibilidades técnicas de los luchadores mixtos de esta manera: Un buen triatlonista, es decir para mí el MMA en realidad es pentatlón, pero no quiero avivar a mucha gente. Entonces

36 El triatlón es una carrera pedestre, náutica y en bicicleta. Concentra tres disciplinas y sus competidores se especializan en general en una o dos de ellas. Son corredores, nadadores o ciclistas de montaña. Sin embargo, gracias a las ciencias del deporte y a las disciplinas asociadas al triatlón (deporte aventura, *trail*, montañismo, pedestrismo), han aparecido entrenamientos mixtos para especialistas de triatlón.

37 Las sumisiones son técnicas de *finalización* del adversario, quien debe rendirse para no ser lastimado. Se encuentran dentro de las sumisiones las estrangulaciones al cuello, tanto aéreas como sanguíneas, y las palancas que provocan luxaciones o contramovimientos óseos. Estas últimas van contra la movilidad articular (de cuello, rodilla, cadera, muñeca, codo, hombro, tobillo, dedos) o el desplazamiento de las extremidades.

lo vamos a dividir en tres nada más —porque en realidad son cinco, pero hablo de tres—. Es decir, por un lado tenés el intercambio de golpes, por otro lado tenés la lucha en el piso, y, por otro, tenés que ver quién pone a quién de espaldas en el piso. Onda si mirás los reglamentos... (M1, comunicación personal, 29 de noviembre, 2017).

De todos modos, los actores aluden en varias ocasiones al efecto del entrenamiento sobre la autoestima de los sujetos, sobre todo en aquellos a quienes, por alguna razón, entrenar en el club los transformó en *el chico de la película*. Por ejemplo, al hacer memoria sobre historias del anterior emplazamiento del club, M1 me cuenta la siguiente anécdota:

Y ta, yo qué sé... Una vez vino un panadero de atrás de casa a la academia vieja, ahí en Tiburcio Gómez, y vino y me dijo: «¿Qué le hacés a los pibes vos acá adentro?», y le respondí «¿qué hago acá, por...?». El panadero me dijo «El pelado Ernestito, un chiquilín divino de acá, pasaba siempre mirando el pisito Ernestito... todo maricón por la calle y ahora pasa caminando mirando pa' delante. Nadie lo quiere mirar ni a los ojos». Y nada, al tiempo viene y allá, ya lo apretaron, lo tiraron, todo eso que tiene miedo que le pasara, le pasa todos los días ahora. Entonces es más complicado, ya sabés que va a venir un tipo y vas a tener que sudar. No te digo que te voy a ganar, esa no te la puedo prometer, pero que vas a sudar... Aaaaah, vas a sudar. Eso te pone en otro plano. Sos el chico de la película. (M1, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

El caso de Ernestito sirvió de ejemplo para mostrar la transformación de la personalidad y cómo afecta el proceso de entrenamiento diario al sujeto en su autoestima. Un *chiquilín* divino, «normal», pasó a ser *el chico de la película*. Esto quiere decir, a enfrentar la vida de otra manera siendo el protagonista que resuelve las situaciones complicadas. La transformación, en este caso, fue de un *don nadie* a un *héroe*, rememorando narrativas como los clásicos fílmicos del cine hollywoodense, *Karate Kid*, donde el personaje principal *Daniel San* pasa de ser un chico humilde y maltratado en la calle, a un campeón de karate, gracias al entrenamiento diario con su maestro japonés. Como justificación de esta transformación hace referencia a un dicho de su abuelo:

Mi abuelo decía «Vos con las mujeres y con las peleas sos el chico de la película, hasta que no estés noqueado sos el chico de la película, mantené la actitud». Bueno, es así, aprender a mantener la actitud, aprender a mantenerte calmado en momentos estresantes. Porque lo único que ganás con ponerte estresante o ponerte mal en algún momento que necesites es perder tiempo (M1, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

Emerge una fuerte impronta personal que impregna su práctica de enseñanza al colocar frases que trascendieron en su familia desde su abuelo. Construye de esta manera la narrativa de la nueva tradición, al unir la que podríamos denominar como *función primitiva de salvar a la novia*, ya que es heredada de la tradición de los grandes *mestres* de jiu jitsu, y suma un *deber ser* por el budoka, que no es otra cosa que aquella premisa inculcada por su abuelo de cumplir con transformarse en *el chico de la película*.

El budoka moderno entonces deviene en el *chico de la película*, o al menos ese es el libreto al cual debe aspirar. Debe actuar como este, dejar pasar situaciones hostiles que no puede vencer, ser flexible, pero a la vez protagonista por su inteligencia en el uso superior (a lo normal) de la energía.

Radica en la idea del chico de la película, la generación de necesidades que construyan al gran luchador. El propio mestre afirma que cuando a los luchadores se les da todo, no luchan por lo que quieren porque lo obtienen fácilmente. Por ello es necesario tener presente el mensaje de la vida austera o de la vida en austeridad: para apreciar a la vida mundana, pero se trabaja a la vez sobre la idea de humildad, porque considera un aspecto perenne en su linaje, esa posibilidad genera la necesidad a partir del conocimiento. En otras palabras, el conocimiento en los budó se genera por un lado a partir del *appetitum scientiae* o sed de conocimiento y, por otro, por aferrarse a la vida austera. Esto se ve en varias conversaciones sobre la vida de consumo y la colocación de esta en contraposición a la austeridad, que propicia a la recurrente anécdota sobre los grandes maestros que duermen en una casita en el fondo del dojo, arriba del tatami, tanto en el duro invierno japonés como en el verano carioca. Considera el mestre que indefectiblemente, con los años, se ha encariñado con cada uno de sus aprendices, dado el tiempo que pasa con ellos en el tatami, cuerpo a cuerpo, así como en los momentos de socialización, antes y después de entrenar, en los viajes y en las competencias. A la vez ha sufrido porque tiene como prioridad el espacio del club de la pelea, pero quien llega a entrenar, no. Los jóvenes luchadores se enamoran, estudian y tienen problemas laborales, eso hace que un día puedan abandonar el espacio y que el que siempre queda es el maestro. A pesar de ello, insiste en que cada uno debe sentirse el chico de la película. Esto no significa superar a los demás y hacérselos notar, sino pasar por desapercibido, saludar, rolar<sup>38</sup> y batir como uno más, pero a la vez ser protagonista para que todo *funcione mejor*. Esto conlleva el desafío de superar al chico de la película clásico, su fase narcisista, para ser uno más. En uno de los posts personales en las redes sociales, deja clara la relación directa existente entre el JJB y la humildad. Aproveche a trabajar sobre su ego, sea humilde... hay que batir, chocar palmas y puños y seguir... No elija el atajo, eso no fue lo que le hizo ganar lo que se ata en la cintura... Aprenda jiu jitsu, aprenda

---

38 Expresión utilizada para hacer referencia a la lucha propiamente dicha, en JJB.

a ser humilde. ¿Quiere seguir siendo un ególatra? Abandone el tatami (M1, post en red social, 27 de julio de 2017).

El mestre construye una clara referencia, nuevamente, sobre la carga simbólica que implica llevar un grado. A mayor grado, aumentan las posibilidades del chico de la película de ser victorioso y de salvar a su novia. Por ello inculca, de forma constante, la necesidad del entrenamiento diario, de rendirse a tiempo, de combatir con compañeros cualquiera sea su procedencia. Esos compañeros pueden ponernos en posiciones incómodas, hasta dolorosas, y simplemente hay que rendirse *batiendo*.<sup>39</sup> Remarca la responsabilidad, pero a la vez, la humildad que implica ser jiujitero, a medida que más se recorre el camino de la sabiduría. Esa sabiduría tiene que ver no solo con las capacidades técnicas de la disciplina, sino con los niveles de utilización del cuerpo en la vida, por ejemplo, respecto a la capacidad de expresarse. El mestre hizo referencia a esta sabiduría y a lo que implica respecto a la incorporación en *la manada*

Vos tenés mucha inhibición corporal, tas mal.. la gente es muy inhibida, no le gusta que se acerquen, que la toquen. Y acá te tocan, te aprietan, te ponen las bolas en los ojos, llega un momento que sos violado, ¿entendés? Onda que vos olés y todos tenemos todos el mismo olor, somos la misma manada, ya está onda... te empiezan a pasar esas cosas, y no pasa solo por chiste, pasan de verdad (M1, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

El chico de la película existe gracias a una manada que lo arenga. Es por eso que te hacen sentir protagonista. El chico tiene un respaldo, representa a ese todo y ese todo soy también yo en la lucha y en la vida. Es la metonimia del club concentrando el poder de la manada, pero a la vez, es la animalización del chico de la película. Esa animalización se da por la propia tamización del entrenamiento, en el cual se adquiere según la palabra de M1, confianza, tolerancia a la frustración, a la humillación, de que te pongan *las bolas* en la cara. Comienza allí la simbiosis que se verá más adelante. Esta simbiosis es la unión entre el luchador, el Maestro y la manada en el momento de la competencia.

---

39 Expresión utilizada para hacer referencia a el golpe de la palma contra el suelo o el adversario, en señal de rendición durante la lucha.

## El pase de grado como ritual

Cuando dicen un faixa preta es un branca  
que nunca se rindió, deberían sumarle  
que tampoco dejó que la anilina  
se le suba a la cabeza...

M1, Post en red social, 6 de junio de 2017

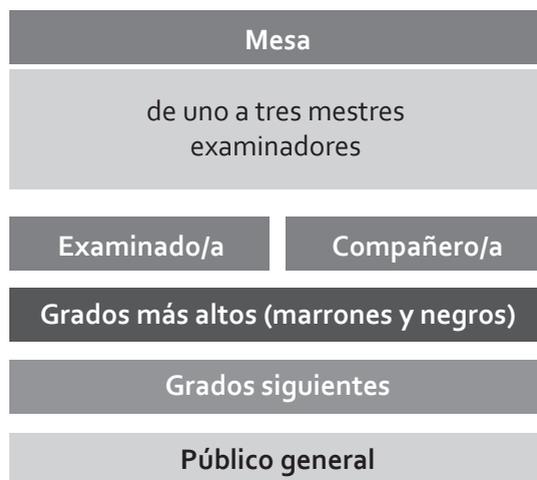
El pase de grado es organizado, en nuestro caso, directamente por el mestre. Él fija quién lo hará, en qué lugar y cuándo se hará. El pase de grado es reconocido como el ritual de confirmación del saber adquirido, y por ello se nombra a quien puede pasarlo, con el fin de evitar el riesgo de que lo pierda. Es allí, en ese espacio y momento límbico, donde el examinado debe mostrar junto a otros, que el camino recorrido le dejó aprendizajes que puede demostrar ante un jurado de examinadores especialistas. Se reconocen estos rituales como un corte radical en las normas de vida de un estado que se deja atrás para pasar por un umbral a uno nuevo, con formas técnicas, obligaciones y responsabilidades propias. En las AM es muy similar a un pasaje de rango militar, en términos de valoración del colectivo. Al finalizar el ritual, el iniciado está en un estado similar a un recién nacido, con nuevas capacidades que debe entender cómo usar para continuar con el camino.

Para analizar el pase de grado recurrí a Víctor Turner (1988), quien presenta cinco características que se cumplen efectivamente para el pase de grado:

- a. Periodicidad: los pases de grado suceden una o dos veces al año, dependiendo de los avances de los practicantes o de la visita de algún especialista o maestro del maestro.
- b. Configuración simbólica: tanto el momento previo, el de examen y el posterior tienen una carga y a la vez una eficacia simbólica transmitida durante generaciones y relacionada con los valores asignados por el grado, principalmente organizados en torno al respeto, el sosiego, la búsqueda por el conocimiento y la humildad de compartirlo.
- c. Lenguaje y gestos propios de ese ritual: el ritual de pase de grado organiza a los participantes de una forma especial, no habitual, como refiere la figura 4.
- d. Ruptura con la cotidianeidad, porque es un quiebre con el entrenamiento habitual donde *nadie mira a nadie*, sino que la preocupación es por la lucha de cada uno. En estos casos de examen, todos miran al examinado, están quietos observando. El examinado mueve su cuerpo y al cuerpo del compañero con quien hace el examen;
- e. Iniciación del actor en un momento nuevo: cada examen parte de un estado previo (grado o cinturón previo), pero además es único porque, en tanto experiencia, lo que pasa por el cuerpo del examinado

es irreproducible, pero además hay una sola posibilidad de salida del examen: salvarlo. Al salvarlo, se entra en una nueva etapa ya que tiene un nuevo grado técnico y social con respecto a los demás. Esta es una excepción del club de la pelea estudiado: los exámenes se pueden perder en los pases de grado de las AM, es un margen necesario para asegurar un porcentaje de dificultad y mostrar que la empresa de dar un examen no es tan sencilla. Los maestros siempre marcan allí la diferencia en el caso de que sean evaluadores externos a la institución del postulante. Esa posición de poder sobre el examinado y sobre el maestro del examinado los alimenta de tal manera que necesitan mostrar coherencia con el estatus asignado, los portadores del *saber sabio* de la disciplina.

Figura 4. Organización de las personas en un examen de grado según M1 (com. Personal 29 de noviembre).



Otro indicador de la entrada del actor en un nuevo momento son los espacios de festejo o espacios que muchas veces integran el propio ritual, como la *faixada*, en la que se colocan en forma de túnel compañeros de un lado y otro. Por el túnel debe correr el iniciado y sus compañeros deben utilizar su faixa para pegarle en cualquier parte del cuerpo, principalmente espalda y piernas.

Un ritual de pase de grado implica por todo esto la planificación de una actividad colectiva, ya que debería acompañar a ese cambio de lugar, estado o posición social dentro del grupo, convirtiendo al individuo en alguien nuevo, legitimando su nuevo estado por eventuales símbolos (color de cinturón, un nuevo lugar en el espacio para saludar, nuevas responsabilidades, etc.). Con *estado*, Van Gennep (1960) se refiere a una condición temporal y espacialmente estable, así como reconocida desde lo cultural. En el club de la

pelea, el estado más habitual es el *faixa* (cinturón de algún color), que indica un estado. Por ejemplo, los practicantes nóveles tienen una faixa blanca que se oscurece a medida que van pasando los sucesivos rituales de grado (azul, marrón, negra, etcétera).

En este ritual de transición denominado *pase de grado*, se cumple además con las fases de *separación, margen y agregación* (Turner, 1988). Se hace referencia a *separación* cuando se genera la segregación del individuo o grupo, tanto desde un anterior punto fijo en la estructura social de un estado o también en cambios durante ese período liminal que hace al pasajero ambiguo, ya que atraviesa un entorno cultural que tiene pocos atributos del estado pasado o venidero. Al ser elegido por el mestre, o al pensarse a sí mismo el practicante como un grado superior, comienza la separación. Para la fase de agregación o reincorporación se consuma el paso y el sujeto ritual se halla en un estado nuevamente estable en el que adquiere nuevos derechos y obligaciones, por lo que se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la nueva costumbre que implica principios éticos vinculantes para quienes ocupan posiciones sociales particulares.

Las *personae liminalis* (gente ubicada en el momento de umbral, tiempo que sucede mientras es seleccionada para dar la prueba y finaliza el proceso evaluatorio) adquieren atributos ambiguos. Escapan al momento de clasificaciones normales establecidas para las diferentes situaciones y posiciones de un grupo. No están ni en un sitio ni en otro para la ley o las costumbres. La liminalidad se compara en algunas culturas con la muerte, pero también con estar en el útero, invisible, oscuro, solo. La salida de ese útero puede ser la *faixada*, allí se encontrarán la luz y la paz, al final del túnel.

Esa paz está relacionada con la posibilidad de la manipulación de la autoestima, como presenta uno de los mestre en los siguientes posts en redes sociales:

Una vez, almorzando con el mestre Fredy Sukata y el gran mestre Ricardo de la Riva, este último me contaba que tenía diez faixas marrones, que llegó fin de año y que solo graduó a seis de ellos. Los otros cuatro, en un ataque de celos y *ego*, se fueron de la academia del mestre. «Les quedaba chica la marrón del gran mestre». Si esto le pasó a un gran mestre como él, imagínense a este paisano... lo que sí sé es que ninguno pasa vergüenza en ningún tatami. El ego, el peor enemigo del artista marcial (M1, post en red social, 29 de noviembre de 2017).

Por ese mismo concepto errado es que el 70% de los faixas azules abandonan. Jiu-jitsu = no ego, la faixa no es premio (M1, post en red social, 29 de noviembre de 2017).

Encontramos también una relación directa entre el concepto de linaje ya tratado y el de lealtad. La *lealtad* refiere al cumplimiento de normas establecidas por los referentes del linaje, pero también por las acciones diarias que conviertan a un discípulo en leal a sus maestros y compañeros, relación que se basa en la confianza que otorga únicamente el entrenamiento diario. Encontré una frase bastante recurrente y compartida en las redes sociales en este sentido:

EL RESPETO SE GANA. LA HONESTIDAD SE APRECIA. LA CONFIANZA SE ADQUIERE. LA LEALTAD SE DEVUELVE (MI, post en red social, 16 de diciembre de 2017 las mayúsculas son del original).

El mestre tiene un particular discurso sobre los cinturones negros, que en las AM deberían ser los más formados, los más honestos, los más confiables, los más leales a las ideas del sensei de turno, en tanto portadores de un título similar al universitario, denominado *faixa preta*, pero son otras las características a resaltar a diferencia de la lógica universitaria tradicional, ya que la formación que concede esta universidad, aclara, no es solamente técnica o física, sino también mental y moral, ya que trabajo sobre los vicios, la relación con la autoestima, el desprendimiento de lo técnico y lo económico en una práctica que según afirma, es gratificante.

Graduarse de esta universidad toma de doce a catorce años en promedio (cinturón negro). No solo debes estudiar y mejorar mentalmente, también físicamente a la par para perfeccionar la técnica. Para ser realmente bueno vas a tener que dejar o no tener malos vicios. No importa quién seas o cuánto tienes en el banco, el tatami no miente y muestra la verdad en tu práctica. Nunca serás un erudito, pues a diario se descubre algo nuevo. No está peleada con otras carreras, pues en el salón de clase se reúnen comerciantes, médicos, licenciados, ingenieros, empresarios, cocineros etc. Es una de las carreras peor pagadas, pero una de las más gratificantes (MI, post en red social, 25 de diciembre de 2017).

Este punto de lo gratificante es de especial atención, ya que se repite en los discursos y redes sociales. El placer del entrenamiento queda por encima del placer de la victoria o la medalla, si bien son placeres también considerados y exhibidos como representaciones emblemáticas, en revistas, diarios y paredes del gimnasio. Las medallas y victorias muestran la victoria no solo del momento, sino de una forma de escuela exitosa, de un linaje sobre otro, pero el placer mencionado en los discursos tiene que ver con una sensación, principalmente de post entrenamiento. Una sensación que incluye el dolor y se relaciona con el entrenamiento. Por ello el siguiente apartado se referirá al placer y al dolor en la lucha.

## La lucha, el placer, el dolor y la simbiosis

Esa mezcla de placer y dolor, de morir constantemente.  
La manía de no poder callar, lo que te pide la mente.  
Esa mezcla de placer y dolor, todo el tiempo no parar de pensar.

Cuatro Pesos de Propina, *Esa mezcla de placer y dolor*, Juan (2010).

La transformación constante y diaria que provoca el entrenamiento según el discurso nativo genera además una serie de sensaciones repetitivas a las cuales el cuerpo debe adaptarse. *Morir constantemente* es una frase de una canción del grupo uruguayo Cuatro Pesos de Propina que se escucha en el equipo de audio del club. También es una frase que representa a esta práctica en la que siempre se está buscando estrangular, inmovilizar y hacerle palancas al oponente. Pero morir de forma constante refiere a la experiencia vivida, a la sensación de morir potencialmente en manos de un compañero, algo a lo que el mestre enseña a adaptarse como parte del proceso de aprendizaje. Evidencio otra vez referencias al placer por el dolor, como hipoterizaba antes con base en mi experiencia: para ser luchador, consideraba la posible generación de placer gracias a situaciones dolorosas (o masoquistas), en la personalidad de los luchadores, porque constantemente el cuerpo está chocando contra otro cuerpo o inclusive contra elementos en el caso de los combates con armas. Por ejemplo, de este modo el desmayo se normaliza en palabras de uno de los mestre:

...a ser castigados. Te acostumbrás, te acostumbrás. Tenés que pedirle todos los días a treinta tipos que vos no conocés que te perdonen, que te suelten el brazo porque se rompe, que te suelten el cuello porque te dormís, que te suelten el pie porque se rompe, que ves como... te atomizaste, no te dormiste y el tipo te pateó la cabeza y te durmió. Que te vas autoconociendo, onda vos fijate, todas las experiencias que tuviste vos en tu vida, ¿cómo las contaste? ¡¡¡Como un chiste!!! Cagado de risa y vos decís: «Miraba el auto así de costado y pensé que nos matábamos todos, jua jua jua...», y te reís, porque aprendiste. [...] porque el JJ es fluir, no es un arte marcial el JJ. Es una filosofía de vida, entendés, ceder para vencer (MI, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

A ninguno de los participantes del club se le ocurre morir en un entrenamiento, o al menos esto no apareció como posibilidad en los comentarios. Pero aparece la idea de impasibilidad, donde el guerrero aparece inmutable ante la amenaza máxima que es la de la muerte. El contacto con la muerte es en cada instante o, en palabras del bushido, *dejar la vida en cada suspiro*. Esta idea transmite el ideal de llevar una vida digna, intensa y comprometida. Compromiso que lleva a la idea de estar en permanente riesgo de muerte para significar la vida de otra manera, más intensa y arriesgada.

Sin embargo, los cuerpos son armas, podrían lesionar gravemente o hasta matar a alguien con las técnicas incorporadas. Para esto, hacerlas cuerpo, fue necesario que el mestre adquiriera una formación particular, un linaje tamizado donde el luchar tiene un sentido particular. Pero para ser tamizado, teniendo como máxima expresión a los *faixa preta*, se debe soportar una serie de etapas y sacrificios, en entrenamiento diario donde se soportan los ataques de los compañeros, los torneos y el menosprecio cotidiano de los medios y las políticas que le dan muy poca relevancia a las luchas. En las notas de campo percibí esta coyuntura de forma constante, en forma de queja comparativa, en afirmaciones varias como «en otros países son profesionales», «en otros países apoyan al deporte», «invertir en luchas es invertir en seguridad y en salud, está comprobado» (Notas de campo fecha, 20 de diciembre de 2017).

La amalgama de sensaciones que genera el placer del éxito, el placer de que una técnica fue aprendida y fue útil en combate, tiene como máxima expresión la victoria, a la que se accede mediante una serie de técnicas. Sin embargo, el dolor no está asociado a la derrota. Perder es parte del aprendizaje, pero el dolor debe soportarse, curarse y atenderse. Hay diferentes tratamientos para diferentes dolores.

Pero fue una cosa que casi morís, pero no moriste. Fue una cosa que lo que pasa es eso, y si no morís sos más fuerte. De la pequeña luchita a la lucha que estás acá y todos te sodomizan a meterte en un mundial y luchar con un ruso, onda... Vos estás aprendiendo a no morir. Sabés que mientras no mueras todo lo demás... Y eso te va aflojando en un montón de cosas en la vida (M1, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

Vemos cómo la competencia y el entrenamiento se relacionan irremediablemente con los procesos de percepción, tolerancia y prácticas dolorosas. La experiencia del dolor es una *introversión subjetivadora*, parte fundamental de la relación que el entrenamiento corporal hace mediar con el cuerpo (Carreirão Gonçalves, Turelli y Fernandez Vaz, 2012). En otras palabras, se aprende a actuar como si no se tuviese dolor, más allá de lo subjetivo de este, pero también se aprende a actuar como si se tuviese dolor, como parte de un engaño durante la lucha. La tolerancia al dolor es parte del entrenamiento y soportarlo es parte del devenir luchador, en tanto afirmación y reafirmación de las masculinidades (Gastaldo, 1995; Cechetto, 2004; Wacquant, 2002; Archetti, 2003).

Es posible que después de la angustia y del dolor de un combate o torneo entero, la tranquilidad y diversión se recrean en un bar o asado grupal. De todas formas, luchar es sufrir y tener placer a la vez por estar luchando. Pero a los luchadores siempre se los ubicó en el lugar de el sadismo, aunque su palabra y la de sus maestros nunca los ubica allí. Infligir dolor no es el objetivo,

el objetivo es ganar y para ello, pegar, derribar, estrangular y luxar una articulación no debería tener que ver con el dolor, sino con el simple hecho de ganar. Puede que en el proceso parte del cuerpo duela, sea del atacante como el de contrincante, pero queda claro que no es ese el objetivo.

El joven italoamericano proveniente del Windy City Gym se lo dejó en claro a Wacquant (2000) cuando intentó describir el estereotipo profano del boxeador sadomasoquista:

Somos humanos, ¿sabes?, somos como los demás, nuestros sentimientos son iguales, los mismos que los tuyos, somos... No nos puedes poner aparte [con vehemencia], no somos diferentes de los demás. Estamos en el mismo mundo, estamos hechos de la misma carne, de la misma sangre, todo igual (Wacquant 2000, p. 94).

Sin embargo, tanto los artistas marciales como los deportistas de combate tienen más elevado el umbral de tolerancia al dolor, ya que se someten a este de forma rutinaria. Este aprendizaje de la indiferencia ante el dolor es inseparable, según Wacquant (2000), de la adquisición de la sangre fría necesaria para la lucha. Llevar adelante una lucha implica la mente fría, el desafío de hacer cosas nuevas. Hacer yoga mientras se lucha dice *MI*, danzar mientras se lucha dicen los *capoeiristas*. La socialización adecuada del *mientras se lucha* supone acostumbrarse a ciertos golpes, roces, raspadas, cuyo reverso es la capacidad de dominar los reflejos de autoprotección que deshace la coordinación de los movimientos y provoca ventajas. Resulta complejo saber si esta adquisición adaptativa y progresiva de la resistencia al dolor, a esta tan compleja emoción, como dice Marcel Mauss (1979, parte de un registro de la voluntad o de la dimensión fisiológica que agota al novato durante sus primeros entrenamientos.

Existe una atención excepcional en la lucha a evitar ser montado, raspado, inmovilizado, estrangulado o palanqueado, pero existe además atención constante durante el duelo, en la rola, que es una coordinación entre cuerpos para darle continuidad al combate. Hacer fuerza implica ceder a la voluntad de rolar. Es necesario ceder a la fuerza, rolar, dar continuidad a la energía universal para llegar al punto de encuentro con la técnica finalizadora.

La rola debe evitar el dolor y buscar penetrar a la estrategia del otro cuerpo, mediante la toma de un brazo, el cuello, un tobillo, un codo. Rolar es fluir, un fluir que al trancarse demuestra la inexperiencia. Aprender a rolar es tamizar nuestro esquema corporal al reglamento y al cuerpo, o a los cuerpos, porque rolar es siempre de a dos. Se ponen en el cuerpo una serie de disposiciones inseparables que hacen del organismo un cuerpo y del cuerpo un organismo. No hay separaciones de mi cuerpo y el cuerpo del otro más que las fronteras impuestas por lo social, que en la lucha de desdibujan.

La rolada genera una serie de sensaciones particulares. Se siente como un universo paralelo que comienza y finaliza con la lucha uno a uno. La sociedad parece borrarse durante la rolada, quedamos yo y el otro. Desde afuera parecemos uno, autorregulados al mismo tiempo con renovaciones que aparecen desde la opción técnico-táctica de cada uno (Notas de campo, miércoles 11 de octubre de 2017).

La imbricación mutua de las disposiciones corporales alcanza incluso a la voluntad, la moral, la determinación, la concentración y el control de las emociones, que se transforman en el mismo grupo de reflejos corporales. Quien crea que esto puede separarse, hace un ejercicio desproporcionado para dedicarse a un minúsculo detalle, en un análisis que con seguridad se precisó y remita en definitiva al cuerpo orgánico. Como en el estudio de Wacquant (2000), la excelencia en la lucha se puede definir por el hecho de que el cuerpo del luchador piensa y calcula por el luchador, instantáneamente, sin pasar por el costoso trabajo del pensamiento abstracto y del cálculo estratégico.

Los estudios sobre las fases del aprendizaje motriz, gruesa, fina y de automatización, son la clara evidencia. En la fase motriz gruesa, no conocemos mucho al movimiento y lo ejecutamos torpemente, utilizando más músculos de los necesarios y realizando una técnica que no se parece al modelo ideal. No se obtienen trayectorias vectoriales del cuerpo ni eficaces ni eficientes, pero en la medida en que el perfeccionamiento avanza, se provocan estímulos para que las reacciones eficaces y eficientes sean automatizadas. Así, el cuerpo responde solo ante los movimientos de objetos y sujetos. Se vuelve una entrega espontánea que comprende, juzga y reacciona de forma independiente. En este automatismo las tecnologías del yo se hacen evidentes, no solo en la eficacia técnica del gesto, sino en la sensibilidad aplicada a su ejecución. Los gestos más complejos nos acercan de mayor manera al crecimiento espiritual y por ende moral. Los más técnicos son los *faixa preta*; son los que más han soportado el dolor diario y mejor han aprendido las técnicas; son los que más han seguido el camino y, en general, sustentan la propuesta; son los que están ahí, apoyando, arbitrando y colaborando, reconociendo el buen trabajo que continúa haciendo su referente. Es que la experiencia del club de la pelea ofrece un moldeamiento constante del cuerpo, conformando de sus prácticas una pedagogía de los cuerpos que al mismo tiempo actualiza representaciones y dispositivos sobre los cuerpos.

Es el club de la pelea un incorporador y a la vez tensionador de ideas de rendimiento, tecnificación, consumo y espectáculo, burocracia y formalidad. Durante el entrenamiento hay música de todo tipo a diferentes volúmenes, diría *ad hoc* de quienes están entrenando, que conectan su propio dispositivo al audio. La gente llega a diferentes horas al entrenamiento y asiste los días que desea. Solo se pide permiso y se entra. Lo veo también como un espacio de afirmación política, sea pensado en términos de las identidades como de los conflictos

nacionales. En el club se habla de todo y se opina sobre todo, principalmente sobre cómo luchar. Pero todos tienen voz en todos los temas de la vida cotidiana: trabajo, estudio, problemas sociales, económicos, violencia urbana.

Sin embargo, percibo la apertura a la opinión y la informalidad, una reproducción del discurso del maestro y de los altos grados, como referentes técnicos, pero también de la vida. Se transforman así en productores informales del yo. En palabras de un estre, se genera cierta simbiosis; hay algo del estre en todos los practicantes. El propio estre lo afirma en una charla:

...cuando vos lograrás que entre en esa confianza, que el tipo entre a morir y vos vas a lograr que no muera. A mí siempre me entró esa sensación. Vos entrá a morir que yo no voy a dejar que mueras, yo salto para arriba del ring, yo quemo todo, Bruno. Yo, así como me ves, así, aplaudiendo, entro *patiendo* cabezas, quemo todo, ya lo he hecho una vez, y me han echado de campeonatos porque quemo todo. Onda... sos mi responsabilidad. Vos estás ahí *pegiando* y no es el juez el que te cuida, yo te cuido del juez y de todo el mundo. Onda... estás ahí *pegiando*, yo te cuido. Me parece que si tenemos esa simbiosis, en el ida y vuelta se va creando una energía muy positiva, y eso hace que la gente sea más arrojada, más jugada, que arriesgue más, que tenga más ganas (MI, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

Aparece la responsabilidad patrilínea, *cuidar a los míos*, pero también *los míos son parte de mí*; una unidad con el sensei y la manada; una otredad con el resto de los objetos, extraños y contrincantes a la vez. El otro puede hacerte morir, puede hacerte pasar mal, puede hacerte doler, pero cuando los argumentos narran una situación en apariencia injusta según el mestre, se impone la racionalidad de la simbiosis, de ser el mismo y del mismo ser.

En esta relación simbiótica que a la vez es proceso es que se efectiviza la tecnología del yo, se vuelve carne. El mestre muestra en esas palabras cómo dispositivo-cuerpo se vuelve uno (con el alumno) *a la defensiva* cuando el peligro acecha. En la simbiosis de los torneos también aparece la manada o, al menos, esto me contaban de los torneos. Cuando había un problema o una lucha muy disputada, todos alentaban y gritaban. Y claro que aparecía su máximo representante para defender lo que considera propio ante la otredad acosadora. El juego se vuelve profundo, a tales niveles que todo lo contrario a sentirme *ausente* utilizando palabras de Bateson y Mead (1942, p. 68), ante la idea de simbiosis me sentía muy identificado y acompañado. Esto se da porque mi experiencia como competidor y como profesor tuvo que ver con eso. No podría haberlo explicado mejor. Tantas horas de entrenamiento, tanto conocimiento sobre las personas con quien entrenas, que te entrenan y a quien entrenas. Tanta vivencia acumulada con maestros, compañeros y alumnos, como viajes, comidas, conocer a padres, madres, parejas, hijos, velorios. En la lucha el vínculo esto se ve reflejado, se vuelve simbiótico. Los

universos se mezclan, pensamos en técnicas, tácticas y estrategias para ganar la lucha, pero a la vez, sabemos lo que sentimos, predecimos lo que vamos a hacer, inclusive lo que vamos a comer cuando finalice la contienda. Siempre está relacionado a las sensibilidades de los senseis. Como en Bali, en el club de la pelea, ser objeto de chistes es una de las formas de ser aceptado. Las bromas salen principalmente del maestro y de los más avanzados. El ambiente generado va templando temperamentos, podría arriesgar de temperamento del budoka, como lo hace Geertz (1991) sobre el temperamento balinés. Sus creencias, sus formas de luchar, su mito-praxis, sus rituales, su organización, su forma de formar a otros generan formas de ser. Pero la lucha, ese momento competitivo de placer y dolor, de ansiedad, angustia y búsqueda de la victoria, así como la riña de gallos en Bali, es la obsesión. Aunque los que combaten parece que fueran dos, son muchos más, porque en el combate se reflejan sus maestros, sus compañeros, sus lesiones, su vida. Esto es parte del proceso simbiótico que explica el estre, e incluye al linaje. Así lo explica en una conversación antes de entrenar, un lunes, después de un torneo.

...cuando lucha uno luchamos todos. Lucha el club, el mestre Carlson, todos. No sos vos solo que estás ahí. Estamos todos. Así que tenés que dar todo (MI, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

Como en Bali, y como en el deporte en general, durante la lucha se oyen recomendaciones técnicas, pero también bromas de palabras forzadas y, en ocasiones, obscenidades como las que se escuchan en el deporte. Bateson y Mead sugirieron incluso que en Bali el cuerpo es una serie de partes separadamente animadas y los gallos son vistos como penes separables que obran por su cuenta. Se traslada en el gallo luchador una masculinidad: fuerza, habilidad y destreza para ganar a otros hombre. Esta es parte de la simbiosis.

Sin embargo en Uruguay, y en particular en los clubes de pelea, se utilizan otros animales como parte de esta representación masculina. Perros, toros, monos, gorilas, minotauros, dragones y leones, también personajes míticos, de videojuegos, largometrajes holywoodenses o samurais, se representan en banderas, afiches y logos de los clubes de la pelea como se ve en la convocatoria al torneo de nivel sudamericano denominado Dioses de la Guerra.

YA SON 25 ESCUELAS CONFIRMADAS PARA EL SUDAMERICANO!!! NO PODÉS FALTAR A ESTA FIESTA!!!

Las mejores escuelas del país presentes, solo faltás vos, CONFIRMA TU PARTICIPACIÓN y sumate al último evento INTERNACIONAL del año. Grandes guerreros del país eligieron *peliar* (sic) en este evento para que los dioses de la guerra les den su bendición el próximo año. Si crees en las cábalas tenés

que estar pisando el ring de DIOS DE LA GUERRA! (MI, post en red social, 28 de noviembre de 2018, las mayúsculas son del original).

La animalización simbólica de las luchas es universal no es una característica uruguaya. En todos los países, incluso las propias marcas de indumentaria deportiva, utilizan animales como símbolos de su identidad, que en general, son identidades con valores masculinos: fortaleza, velocidad, dominación sobre otros animales o sobre la manada. Al seleccionar una raza de perro como imagen institucional, por ejemplo, no se han visto cocker spaniel inglés o shar pei, sino que en general se seleccionan perros con altas capacidades de lucha: boxer, pitbull, pastor alemán, dóberman. El fundamento tiene una relación además con el linaje y la mandada como expresa MI en este post:

¿Sabés por qué antiguamente los maestros usaban perros en sus parches? Porque para un perro lo más importante es la lealtad, la manada, el linaje, porque perro sin linaje se sabe que no vale nada (MI, post en red social, 11 de abril de 2018).

A los luchadores les gusta pensarse además como máquinas y animales de lucha. Esto remite a la animalidad incorporada y presente en la simbología que prepara mito-prácticamente el universo de esa lucha (Teixeira, 2012). De cualquier manera, se instala allí una relación metonímica animalizante, de manera que los hombres se identifican con un otro animal. Es como si los luchadores buscan trascender lo humano, diciendo que son más que hombres: máquinas-fieras.

Los animales son, en definitiva, magnificaciones del yo de su dueño, ese yo masculino y narcisista desde el punto de vista esópico (Geertz, 2003), pero también desde el punto de vista estético, moral y metafísico a la condición humana que se traduce en la animalidad, principalmente del discurso y de las expresiones. Y queda en eso, porque a diferencia de la riña de gallos, donde «...el hombre y la bestia, el bien y el mal, el yo y el ello, la fuerza creadora de la masculinidad excitada y la fuerza destructora de la animalidad desencadenada se funden en un sangriento drama de odio, crueldad, violencia y muerte» (Geertz, 2003, p. 345), en el club de la pelea se lucha con amigos, con parte de la manada. Sin embargo, en la competencia se lucha con un otro, pero la bestia emerge mediante un conducido control hacia un objetivo deportivo: ganar. La animalidad tiene un límite, muy lejano al sadismo, y se normaliza. La problemática de la implicancia y la capacidad del luchador se pone en tela de juicio, porque en la lucha es un juego profundo donde se juega el estatus, tanto personal como de la institución que el luchador representa.

Por ello el maestro siente el dolor y el éxito, porque allí hay parte de su cuerpo en simbiosis con el luchador que siente, en parte, que es de su pertenencia. Si el sentimiento se profundiza, la alegría o la tristeza aumentan su caudal.

Al igual que en la luchas de gallos balinesa, un maestro luchador apuesta por su discípulo, allí deposita su fe, su ancestralidad y su confianza.

Un hombre no apuesta virtualmente nunca contra un gallo perteneciente a un miembro de su propio grupo de parentesco. Generalmente se siente obligado a apostar por el animal y tanto más obligado cuanto más íntimo es el vínculo de parentesco y más profunda es la riña (Geertz, 2003, p. 359).

Contrario al discurso producido por la antropología mediante sus métodos de producción de conocimiento, irrumpe el discurso del sentido común y dominado por el discurso mediático a partir de la fabricación de las noticias por parte medios de comunicación. Para Le Bon (1900), estos discursos generan un discurso hegemónico que nada tiene que ver con lo sucedido, sino que es una ficción más a partir de una lectura de los hechos. En el suplemento Lento de *La Diaria*, se acusa a los luchadores de MMA de «gallos humanos». Si bien es cierto que la competencia no es un simulacro de lucha, es una lucha real, es una lucha por los puntos. Lo que se busca en la contienda luctatoria no es como propone el periodista Manuel González Ayestarán (2017) «destruir al rival» o «sádica» (p. 14), «Para los más críticos, es una pelea de gallos o una versión moderna de los antiguos combates de gladiadores» (p. 19).

Nada más distanciado de lo que piensan los luchadores y los técnicos. El MMA es competencia y espectáculo, en el que hay simulacro: presentaciones, actuaciones y actores para la cámara y para los espectadores. Esta pugna de dominación entre dos rivales en un entorno simbólico, definido por un escenario específico, tiene reglas cada vez más estrictas y a la vez, comerciales.

Esto es parte del legado. Competir en MMA es una posibilidad y una opción del luchador. De todos modos el mestre presiona en el club de la pelea para que los practicantes compitan en algunas de las disciplinas. Así lo expresó durante uno de los entrenamientos previo a una competencia, donde había muy pocos inscriptos:

Ta todo bien con el recreativo, pero el club es de pelea. Hay que pelear. Si no hacemos, todo recreativo y no planifico nada, pero yo no estoy pa' esa. Yo quiero compararme para ver cómo estoy, así que el que no pelea arbitra o va a colaborar como juez o como hinchada. Pero la primera opción es pelear (M1, comunicación personal, 22 de noviembre de 2017).

Entiendo que se representa una figura metonímica y a la vez mimética: cuando lucha uno lucha todo el club. Se produce y se es producido en el efecto manada. Me doy cuenta que cuando lucha alguien del club de la pelea, no solo el maestro está ahí, sino toda la manada, todos estamos ahí,

porque ese luchador es parte nuestra, le cedimos nuestro cuerpo y moralidad para formarse. La simbiosis no es solo del entrenador, está el linaje, el maestro, el grupo.

En una de las charlas en las cuales comparábamos la propuesta del club con otras, unos días después de una competencia, el *mestre* me aclaró su postura, que no es, necesariamente en contra de los deportes. Tiene una idea que reafirma en cada charla, donde define al proceso de deportivización como descafeinador de las AM. Las estructuró la lógica deportiva, en un formato individualista en vez de apelar a la manada.

¿Viste lo que hablábamos hoy? Es que hay AM que se han vuelto deporte, porque se perdió todo esto, más allá del reglamento. Está bueno ganar, pero sin romper los principios. Si vos solo jugás para ganar y te importa un huevo todo —tu moral, tu equipo, tu profesor— no tenés moral, no tenés equipo, no tenés nada (MI, comunicación personal, 22 de noviembre de 2018).

También existe la sensación de que aquel que compite nuclea energía, la absorbe de la manada. Por eso se considera que hinchar desde donde se pueda, ayudar desde cualquier parte en la competencia, es parte de la idea del club. Eso constituye a una energía particular que pretende construir unidad durante los torneos. Sin embargo, el *mestre* se refiere a lo que siente el deportista y no a lo que sienten las personas que lo rodean. En el deporte el proceso de disputa por la glorificación es personal, por más que el deporte sea colectivo.

## Muchos aprendices, varios maestros

El *mestre* expresa en su discurso, tanto oral como virtual, subsumido a lo corporal, un linaje y un legado. El linaje se configura a partir de una relación directa con la familia Sukata e indirecta con la familia Graicie, quienes según la idea hegemónica, fundaron el JJB con base a las enseñanzas de un judoka: Mitshuyo Maeda.

En su creación el JJB padeció fuertes disputas culturales (en los combates con luchadores de otras culturas como la capoeira) y de clase social, ya que el JJB era accesible a las clases medias altas brasileñas. Pero el JJB también tuvo que sobrevivir al valetudo, contienda creada en Brasil que enfrentaba a las diferentes disciplinas de lucha y apodada como *el padre de las MMA*. En este sentido, el *mestre* construye el club de la pelea en Montevideo. Enseña JJB, pero también Muay Thai entre otras técnicas de otras disciplinas, para que sus luchadores estén preparados tanto para el JJB como para el MMA, el Full Contact u otras contiendas. Para esta preparación, el *mestre* propone

una transformación del cuerpo. El cuerpo aquí no es concebido únicamente como un arma de combate, sino como un cuerpo-sujeto que transforma su forma de luchar, pero también su forma de pensar ante el mundo moderno, porque sería inútil seguir fabricando *guerreros a la antigua*, es decir, preocupados por defender la nación. Estos nuevos guerreros, combinan el *ethos* guerrero con el *ethos* deportivo, lo que conforma el concepto de *budoka* moderno. El budoka moderno es un sujeto que se adapta a diferentes circunstancias de la lucha y de la vida. Es un sujeto pacífico, pero a la vez aguerrido en la lucha, que no siente dolor y que entra en simbiosis con el mestre y con el resto de sus compañeros para vencer en combate. Para llegar a ser budoka moderno pasa por una serie de rituales corporales, que incluyen la incorporación de técnicas, la adaptación de la conducta, la tolerancia al dolor y la pretensión de superarse día a día con base en un linaje que inculca algunos niveles de trascendencia al revivir a sus principales figuras y al presentar elementos mito-prácticos (escudos, imágenes, otros). El cuerpo así se va curtiendo para enfrentar los problemas tanto de las luchas como de la vida. En una conversación con el mestre durante una rolada, me le acerco para sacarle conversación y sucede lo siguiente:

«Me siento un niño en el suelo», a lo que me responde «Es bueno sentirse un niño, porque te das cuenta de que tenés mucho para aprender». A mí me gusta sentirme un niño cada tanto. Estoy aprendiendo a hacer surf y a pescar, no pescó nada, no tiro donde están los peces, no tiro ni cincuenta metros. Tengo un alumno que tira cientocincuenta metros, le pega a donde están los peces, yo tiro y queda acá, no pasa las olas. Pero de ir a cazar dragones te salen escamas. Me puse a hacer cosas porque la gente iba a pensar que estaba loco, un gordo de barba que se sienta a mirar el agua los miércoles de mañana, que es la única mañana que tengo libre, así que puse la caña un día, por lo menos la gente dice «Ah, el gordo está pescando» (Notas de campo, miércoles 11 de octubre de 2017).

Yo pensé que me iba a decir algo muy similar, del estilo «...la experiencia hace al maestro». De alguna manera me lo dijo, pero agregó la dimensión del *ethos* guerrero *oriental* con la referencia a la lucha hombre-dragón y el curtido del cazador, que se va haciendo dragón, curtiendo la piel, transformándose, o más bien metamorfoseando, en la medida que conoce cómo luchan los dragones.



### Los cuerpos que luchan

He aquí la figura ideal del soldado tal como se describía aún a comienzos del siglo xvii. El soldado es por principio de cuentas alguien a quien se reconoce de lejos. Lleva en sí unos signos: los signos naturales de su vigor y de su valentía, las marcas también de su altivez; su cuerpo es el blasón de su fuerza y de su ánimo; y si bien es cierto que debe aprender poco a poco el oficio de las armas —esencialmente batiéndose—.

Michel Foucault, *Vigilar y castigar* (1975, p. 139)

La producción de *ethos* en los clubes de pelea no se somete únicamente a las tradiciones o a la palabra del maestro. Intervienen sobre los cuerpos y desde los propios cuerpos los procesos deportivizadores institucionales a los que están afiliados los clubes. También existe una gran influencia de los productos *mass media* de comunicación que muestran sus cuerpos vendibles, curtidos y victoriosos. No obstante, aparecen en este capítulo en particular algunos sentidos que le otorgan los asistentes al club gracias a sus experiencias sociales. Por ello, este apartado tiene como cometido analizar los relatos sobre lo que denomino *ethos* (aunque, más específicamente, sobre la *ethopoiesis*) edificados por los asistentes al club, a partir del diálogo directo verbal, virtual o corporal. Se hace énfasis en la influencia del club sobre sus vidas, las experiencias, percepciones, relaciones y realizaciones. De esta manera intento responder a qué *ethos* consideran los luchadores que se producen en el club. Este trabajo me otorga también la posibilidad de comparar el capítulo 3 con el 4, es decir, comparar la palabra del mestre con la de los practicantes.

### ¿De dónde vienen los cuerpos que luchan?

Los asistentes a los clubes de la pelea en Montevideo son mayoritariamente jóvenes de sexo masculino, de clase media y clase trabajadora. Comentan durante el entrenamiento al respecto los asistentes, que en el club hay «gente de mucho dinero, ricos, algún pastabasero y un par de mujeres» (P5, comunicación personal, 7 de junio de 2018); muchos estudiantes y trabajadores de barrios cercanos al Buceo, pero también algunos que vienen de lejos —Prado, Sayago, La Comercial y Melilla—.40 Además de provenir de diferentes barrios, también provienen de diferentes experiencias corporales.

---

40 En Montevideo viven alrededor de un millón y medio de personas residentes en 62 barrios divididos en ocho municipios. Algunas poblaciones fueron geográficamente independientes (Sayago, Pocitos, Melilla, La Comercial, pero más tarde fueron absorbidas

Varios practicaron otros deportes en otros espacios: rugby, muay thai, boxeo, sipalki, taekwondo, karate, aikido, capoeira, kick boxing. Algunos pocos jugaron al fútbol, pero solo como parte de sus pasatiempos y no como pasión o como *parte de sus vidas*, expresión que sí cabe cuando aluden al club de la pelea. Podríamos afirmar que la mayoría de los practicantes viene de una experiencia de alta *fricción deportiva*, sobre todo de golpes, *piñas y patadas*. Algunos comenzaron directamente en el club, otros sumaron a sus pasatiempos —la pesca y el surf—, gracias al club. Sumarse actividades es parte de la tamización, de la mezcla de prácticas propuesta. Parte de la idea de triatlónismo (capítulo 3), que tiene como principio la mejor resolución de los problemas de la lucha y de la vida. El triatlónismo deportivo de combate, por su parte, refiere a cómo resolver mejor los problemas ante la lucha. Asimismo, para los pasatiempos refiere a los momentos de ocio, a ser una persona más abierta. Esta función binaria del triatlónismo aparece constantemente, ya que además de compartir el tatami y los torneos, se comparten otros momentos sociales (asados, cumpleaños, jornadas, pesca, surf, entre otras).

Todos llegaron de adultos (o casi) y el club es una de las alternativas que disfrutaban. Son estudiantes, trabajadores, ingenieros, mozos, empleados públicos, desocupados, pequeños empresarios, docentes, estudiantes universitarios, cocineros.

En cuanto a la captación de practicantes, es evidente que los clubes de pelea y particularmente el BJJ practicado en Uruguay, tiene una conexión directa con su génesis en Brasil. No es una mera coincidencia el hecho de que un AM que nació y se estableció permeada por una filosofía de la eficiencia en confrontaciones violentas de la calles, se haya vuelto moda entre la juventud carioca al inicio de la década de los noventa. Esta coincidencia se vuelve más improbable cuando se tiene en cuenta que la práctica de un deporte en sí misma es un mecanismo de diferenciación social, porque aquellas que simbolizan la fuerza pura, la brutalidad y la indulgencia intelectual están asociadas en general a prácticas con el cuerpo, preferidas por clases populares. A diferencia de la equitación o el golf que confieren lucros de distinción a sus practicantes (Bourdieu, 1983). Por esta razón los deportes populares incluyen a las luchas como el boxeo, la lucha libre o el judo, ya que acumulan razones para repeler a miembros de las clases dominantes. Los deportes que exigen grandes sacrificios del cuerpo, en los cuales el cuerpo se pone en riesgo súbito, están asociados a clases populares (Bourdieu, 1983), pero este razonamiento debe ser relativizado si miramos la historia del JJB.

Fue a partir de la década del noventa que los jóvenes de clase media y alta de Río de Janeiro preferían sacrificar su cuerpo en el tatami que

---

por el crecimiento de la urbe. Otros crecieron en torno a polos industriales (fábrica FUNSA en Villa Española, saladeros del Cerro o curtiembres en Nuevo París) o a la construcción de complejos habitacionales (como Euskal Erría en Malvín Norte o Parque Posadas en el Prado). Ver barrios de Montevideo en Anexo 1.

jugar tenis, golf o practicar equitación (Teixeira, 2012). Es, sin duda alguna, a través del cuerpo que se construye a un luchador, que se asimila un conjunto de prácticas (posturas, técnicas, modos, formas y sentidos) de las cuales el cuerpo es al mismo tiempo una sede, instrumento y objetivo (Wacquant, 2002).

## ¿Cómo se curten los cuerpos que luchan?

### Las marcas en el cuerpo

Se puede explicar oralmente a un alumno que recién comienza cómo se ejecuta una técnica, pero al momento de luchar, el conocimiento teórico debe ser aplicado de lo contrario no sirve. Algunos autores proponen que en el JJB ninguna técnica puede saltarse el paso la mediación del intelecto para ser eficientemente ejecutada (Wacquant, 2002; Teixeira, 2012), porque precisan estar incorporadas, ya que en la técnica actúa la pedagogía como un tecnología corporal del yo, opuesto a lo que los deportes cíclicos someten en una rutina idéntica y continua.

Al respecto, lo primero que debo destacar es la importancia que el cuerpo asume, no solo en el aprendizaje técnico, sino también en el aprendizaje identitario. Se construye identidad a partir de la técnica incorporada, tanto en movimientos como en la performatividad. Los cuerpos que luchan no solo deben hacer las técnicas, sino danzar o en palabras nativas, *rolar* dejando que fluya la energía de ambos luchadores. Para provocar esta armonía luctatoria la transmisión técnica no es la mera enseñanza de gestos, reglamentos y tácticas que componen una disciplina, sino que se inculca formas de vida, como vimos en la palabra del mestre, donde la enseñanza está dotada de sentidos, por ejemplo a partir de los linajes, formas de pararse y formas de asumir las disputas de la lucha sea del tatami como de la vida. Las creencias de los linajes se transmiten generación tras generación y constituyen una serie de creencias que se ven respaldadas por los practicantes. Sus cuerpos, tanto ropas como pieles optan por llevar las marcas institucionales. Es el caso de la faixada, actividad de agasajo luego de un pase de grado (ascenso y cambio de cinturón). Como vemos en la figura 8, deja marcas de *cinturonazos* en el cuerpo.

Figura 8. Marcas de la faixada



P4, post en red social, 29 de diciembre de 2017

No obstante, este fluir en el tatami y la vida presentan un una gama de imágenes y argumentos bajo la idea de un sujeto individualista, un *self* reflexivo-narcisista de *la manada* (M1, ver página 108), un «chico de la película» (M1, ver página 111), artesano de su propia existencia en vez de dependiente de una *otra identidad* posible que se construye en el club de la pelea. Esta reacción en cadena que nace bajo una esperanza de cambio, hace que el sujeto considere que su cuerpo es consecuencia natural del estado de las cosas, pero puede modificarlas, es decir, puede alterar un nuevo modelo de identidad, lo que Teixeira (2012) denomina la bioidentidad. Esta es una forma de sociabilidad organizada no más en términos de raza, clase o filiación política, sino sobre criterios corporales, médicos y estéticos (Teixeira, 2012). En este sentido es que pregunto sobre los cambios que suceden en el individuo, y un luchador experimentado me responde:

El proceso te va a cambiar, te va a transformar en algo mejor. Creo que las artes marciales transforman a la gente en algo mejor, que es lo que quería Jigoro Kano, es lo que quería Morihei Ueshiba, es lo que querían todos

los grandes maestros de las AM. Apuntaban a que fuera más que un arte de guerra. Sí que fuera un arte de guerra efectivo, pero que a la par también hiciera evolucionar al ser humano y donde al día de hoy, cuando cada vez, a mi manera de entender, los valores van quedando más relegados... el viejo es cada vez más molesto, más carga... Para mí no para mí los viejos antes eran sabiduría, y ta, y creo que hay que seguir esas cosas, hay cosas que envejecen, pero hay cosas que no. Hay otras que estaban muy por delante de su época y que hoy siguen siendo distantes para el desarrollo que tiene el hombre (M3, comunicación personal, 13 de noviembre de 2017).

En palabras de Teixeira (2012), se configura una cultura somática cuyas principales características incluyen la sobre valoración de las sensaciones en detrimento de los sentimientos. Los luchadores afirman vivir sensaciones placenteras en el club, y por eso se presentan asiduamente a los entrenamientos. Se agrega un vocabulario que acompaña la estandarización del desempeño del cuerpo gana también una connotación moral. El individuo que construye a sí mismo maneras ascéticas, para obtener un cuerpo ideal en busca de experiencias de vida diferentes a las cotidianas.

En la misma línea de argumentación, Le Breton (2003) consolida la idea del cuerpo como una afirmación personal, un alter ego, un otro *sí mismo*, y esto es una manera tan intensa que en la interioridad del sujeto se encuentra la verdad más colocada que en su exterioridad. Esto sucede porque su continua adaptación a normas estéticas del momento exigiría una interrupción del esfuerzo de trabajo sobre sí, como una tecnología vigilante y permanente. Esta interrupción se da porque el individuo deja de ser sí mismo, para entregar su cuerpo a la transformación. Y así funciona la tecnología, con entrega del cuerpo. El cuerpo se entrega a tal punto, es tan penetrante el efecto tecnológico, que se impregna en el ser más profundo. En palabras del mestre, «una vez en la sangre, queda en el hueso» (M1, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

La estética en este sentido, es vista no como una dimensión artística de la práctica, sino como los elementos presentes que afectan la sensibilidad de los sujetos que insisten en estar ahí, en compartir ese lugar que denominan *tatame* (referencia del BJJ a palabra japonesa *tatami*). Presentes porque están ahí, en el mismo lugar. El proceso de transformación del cuerpo que propone el *mestre* entonces, es más un proceso de estetificación que de artificación. Este proceso se considera híbrido porque nuclea características de las AM y DC. Cuando le pregunto por la lucha en BJJ, por ejemplo, siempre realizan menciones a la danza, porque consideran que el *fluir* energético entre los dos contendientes es más cercano a una práctica artística como la danza que deportiva.

...cuando vos ves una lucha de brazilian parece que están danzando, no luchando. Es más un juego de apoyos, de ceder y tomar, que de derribar o disputar. Pero la disputa está (Notas de campo, 27 de setiembre de 2017).

Por ello las técnicas, la vestimenta, la infraestructura (los cuadros incluso) y las performances con elementos mitoprácticos que marcan una estética de la mismidad. Se acerca esta afirmación sobre sí al caso del fisicoculturismo. La obsesión por las dietas y los suplementos o cuando se recurre a intervenciones médicas de la estética para la metamorfosis del cuerpo. Se *abandona* la idea de prisión del cuidado del cuerpo para vivir una vida de sensaciones.

De hecho el luchador de club de la pelea tiene a su propio cuerpo como una cáscara más que como un cárcel, ya que la transformación del cuerpo está permitida y es viable en la medida que se vaya por el camino bioidentitario pautado. Al preguntarle a algunos practicantes cómo el club afectó sus vidas me responden:

En todo, la manera de encarar los problemas, la ansiedad, la autoconfianza que genera, fue un cambio brutal. Además el cuerpo se va lastimando y adaptando a los golpes, raspones, estrangulaciones. A mí ya no me duelen tanto ni las articulaciones ni los músculos ni la cara (P12, comunicación personal, 3 de enero de 2018).

...aprender jiu jitsu en el club te cambia todo. Desde cómo levantarte de la cama con los movimientos corporales hasta levantar algo del piso, todo favorable para evitar lesiones cotidianas donde una persona normal se lastima sin darse cuenta, de repente, cuando barre o mueve algo a nivel de piso. Entrenar en la academia te da confianza en ti mismo, autocontrol de situaciones de estrés (P9, comunicación personal, 1.º de enero de 2018).

En el cuerpo se marcan los sacrificios del entrenamiento. El cuerpo se resiente al inicio en los dedos de las manos y los tendones de los músculos de las extremidades largas. Los dedos son lijados por el kimono: lima las uñas, genera callos en las manos y llagas en los dedos. El cuerpo se va curtiendo así de afuera hacia adentro. Con el tiempo predominan los callos. La piel se endurece en los lugares de gran sensibilidad como son las manos y los pies, gracias a esto la incomodidad del ardor desaparecen. Luego el sufrimiento pasa a la cara, y específicamente las orejas son las que sufren las fricciones de la piel y el kimono. Las orejas son maltratadas, se hinchan o pierden sangre. A esto le llaman *oreja de repollo* u *oreja de morrón*.

Figura 9. Fotos de orejas que muestran la fibrosis generada por la fricción de la oreja con partes del cuerpo y ropa



Al inflamarse mediante una fibrosis, la oreja ha de ser drenada e incluso pasar por una cirugía plástica. Pero en general los luchadores mantienen las orejas de repollo como parte de su identidad de luchador, como una marca de experiencia con significado o valor agregado. Este rasgo distintivo hace que el luchador no pase por desapercibido. En este sentido, la oreja deformada confirma la hipótesis de que la identidad se encuentra más alterada, inscrita en el cuerpo del individuo y a la vez, apoya la idea de que en esta cultura somática (Teixeira, 2012, p. 129) la apariencia cambió su esencia, ya no tiene sentido fingir o esconder sentimientos.

## El entrenamiento del luchador

Otros rasgos relacionados con esta cultura de las sensaciones o cultura somática (Teixeira, 2012, p. 129) es una referencia a la particular forma en la que se establecen las relaciones entre las capacidades físicas, las capacidades coordinativas y cómo el recorrido de la experiencia las transforma en otras capacidades. Esto particular forma, no tiene que ver necesariamente con los grados de avance en la motricidad y la técnica, sino en las sensaciones corporales y la sensibilidad ante el cuerpo del otro luchador.

La capacidad física que encontré más latente al inicio, analizando mis movimientos como licenciado en Educación Física, fue la fuerza, necesaria para que no te sometieran a las técnicas los de mayor experiencia, pero muchas veces inservible. Con el entrenamiento se van dilucidando otras capacidades

como la flexibilidad, la fuerza-resistencia y el acoplamiento con uno mismo y con el otro. La fuerza-resistencia entendida como la capacidad física necesaria para hacer movimientos repetitivos con fuerza, como los remeros. Sin embargo, al tiempo de entrenar, fui aprendiendo los desplazamientos y fui relativizando la fuerza en la rolada o lucha en BJJ. Al ir aprendiendo el lenguaje corporal de la rolada, empecé a incorporar la idea de danza en la lucha, confirmando los supuestos del mestre. Así lo expresé en las notas de campo:

..hice mucha fuerza los primeros días, con muy malos resultados. El mestre me recomendaba hacer un clic, cambiar el chip del judo. Yo seguía haciendo judo hasta que me di cuenta, después de algunos meses, de que tenía que ceder. Mover la cadera, utilizar los pies como manos, la cabeza y la nuca como un pie y girar. Todo el tiempo girar e ir acoplando mi cuerpo, mis técnicas, para contrarrestar las técnicas ofensivas del otro cuerpo (Notas de campo, 27 de diciembre de 2017).

El acoplamiento es una capacidad coordinativa que implica la relación proyectivamente coincidente entre una parte del cuerpo y otra, para llegar al objetivo de eficacia técnica. A esto se agrega la presencia del cuerpo del otro, donde sus pies, manos, abdomen, cadera, e inclusive su cara son apoyo para mis movimientos. Es muy similar a la danza *contact*, en la que el cuerpo del otro es utilizado como objeto armonioso para los movimientos individuales, que al correr de la rolada y mirada desde afuera, parecen uno.

La fuerza-resistencia es la misma que la de otras disciplinas deportivas como bicicleta o remo. Sin embargo, ceder constantemente ante los movimientos adversarios durante los entrenamientos para obtener mis objetivos de lucha, pone en duda esta capacidad. Cuanto más experimente se es, más se cede, más suave se es frente a las fuerzas externas. Es por esta razón la denominación de *arte suave*: se cede para vencer.

Como representación de esta bioidentidad del cuerpo como cáscara, el investigador brasilero la denomina *cáscara grossa*, ya que le importa notar el involucramiento de la piel como cubierta del cuerpo, como aspecto de la corporalidad visible, porque es la piel que se vuelve cáscara por marcarse y endurecerse con el entrenamiento. Mientras se pierde sensibilidad con el espesamiento de la piel, se gana protección ante los roces del tatami, la fricción con el kimono y el ataque de los adversarios. La *cáscara grossa*, dice Teixeira (2012), es un embrutecedor, como una especie de revés al barniz de la sensibilidad refinada que propone Elias y Dunning (1992), impregnado ante el proceso civilizador.

Considero que el concepto de cáscara grossa refleja lo que he vivido en el entrenamiento del club de la pelea y en mi trayectoria de judoka. Los luchadores hablan mucho sobre sus sensaciones al luchar y cuál es el papel del cuerpo en esas sensaciones. Esa cáscara se materializa en el cuerpo ante las

transformaciones de la vida en el club y con el club: las *orejas de morrón*, las lesiones de hombro y de rodilla, la zona media fortalecida por la cantidad de técnicas que indican la necesidad de la utilización de esta zona del cuerpo, los tatuajes que hacen referencia a su lucha diaria (animales, letras en japonés). En cuanto al cuerpo y su utilización, los propios luchadores afirman notar los cambios. En una de las conversaciones uno de los luchadores menos experimentados me responde a la pregunta «¿Por qué venís al club?»:

Porque me gusta. Estoy aprendiendo cosas nuevas a cada rato. Descubrí que puedo mover partes del cuerpo de una forma que antes no se me pasaba por la cabeza y que hay cosas que otros pueden hacer con total normalidad que yo no y que con mucho tiempo me pude acercar a eso. También vengo por la intriga de tratar de resolver problemas, acertijos. Cuando estoy rolando no es como cuando trabajo o estudio en otro ámbitos de mi vida. Ahora no es un problema de matemática, o sí, pero ahora implica no solo resolverlo con el lápiz, el papel o la mente, sino que hay que hacerlo con el cuerpo de uno y con el del otro también, que a su vez está tratando de resolver el mismo problema (P7, comunicación personal, 27 de diciembre de 2017).

Vemos en esta intervención cómo las transformaciones del cuerpo impactan sobre la forma de resolver los problemas propios de la lucha. El aprendizaje de estas diferentes formas implica transformaciones del propio cuerpo, o tamización como refiere el mestre en el capítulo anterior.

No obstante, en términos *uruguayos* —rioplatenses, agregaría—, prefiero la traducción a *piel curtida*. Es en todos los deportes, y me atrevo a decir que en todas las prácticas corporales cuyo perfeccionamiento por parte del practicante autoexija altos niveles de compromiso, que la piel se curte, el cuerpo se moldea y se llena de significados. El proceso de curtir el cuerpo se ve también caracterizado por una dimensión cultural que acompaña y lo envuelve. Esta es otra de las tecnologías del yo, presentada y reiterada constantemente, al mismo tiempo que deviene un estímulo psíquico fundamental basado en roles a los que hay que parecerse, en general masculinos. Uno de los luchadores jóvenes me comenta sobre el control de las emociones lo siguiente:

Control mental de emociones y cuidado de salud. Si bien un practicante del club tiene la capacidad de defender seres queridos en la calle, su mayor virtud es tener el control de las situaciones de estrés sin tener que llegar a la agresión física. Eso hoy en día es más valioso que el psicólogo más caro del Uruguay (P9, comunicación personal, 17 de noviembre de 2017).

Para algunos luchadores, ir a luchar al club funciona como psicólogo, colabora con el descenso del estrés que genera la vida cotidiana (como descarga) y colabora en el control de las situaciones estresantes (aliciente de la impulsividad). Por ello, para un luchador, curtir el cuerpo no es solo la mejora técnica, sino que implica la incorporación de una forma de vida, un *ethos* particular para afrontar los problemas cotidianos, un *ethos* guerrero que se yuxtapone con el *ethos* deportivo, por lo que el aprendiz, de una forma u otra, se va haciendo guerrero y a la vez deportista. Así me lo responden algunos practicantes ante la pregunta «¿Qué relaciones considerarás que tienen la práctica en el club con el entrenamiento de guerreros o samuráis?»:

Creo que lo que podría llegar a asemejarse al entrenar en el club con los guerreros es transmitir valores humanos y de respeto, tener una buena calidad de vida por entrenar un deporte (P3, comunicación personal, 18 de diciembre de 2017).

Yo creo que se relaciona en que la filosofía de la academia si bien competimos deportivamente o solo apunta a eso, sino que entrenamos para el combate cuerpo a cuerpo ya sean golpes como el thai o lucha como el BJJ, pero no nos casamos con ningún estilo 100%, sino que somos estudiantes del combate (E4, comunicación personal, 19 de diciembre de 2017).

...creo que sería el respeto y la entrega al arte, así como la constante búsqueda de la superación, que implica un trabajo constante en uno mismo no solo como artista marcial, sino también como individuo y deportista (P10, comunicación personal, 13 de abril de 2018).

Si bien el cuerpo curtido mencionado antes funciona como recurso de sociabilidad masculina, por exhibirse públicamente (y en las redes sociales) las marcas de lucha en el cuerpo, los tatuajes y las orejas rotas, no parecen tener la representación de eficacia simbólica exhibida que se presenta en otros espacios de DC.

## Metamorfosis

Mediante este proceso de transformación y de curtido del cuerpo con la incorporación de un *ethos*, el cuerpo-individuo metamorfosea y se vuelve luchador experimentado. Para ello elimina paulatinamente la otredad (sobre todo *crossfiteros* y las *AM descafeinadas*) compartida por los integrantes del club, porque encuentra un modelo que se diferencia de otros (otros clubes, otras modalidades de *AM*) en todos los sentidos del *curtido*: ideológico, técnico, filosófico, estético. Asume consecutivamente, la mismidad del efecto manada dentro del club de la pelea. Presento a continuación algunas de las

imágenes que aparecen en los posts en redes sociales denominadas *memes*, como ejemplos del distanciamiento de los practicantes del club con respecto a otras prácticas corporales en esta relación mismidad-otredad.

Figura 10. Post en red social compartido por M1 el 10 de abril de 2018



Figura 11. Post en red social compartido por M1 el 12 de abril de 2018



Figura 12. Post en red social compartido por M1 el 20 de junio. 2018



A su vez, hay un vocabulario utilizado cotidianamente en el entrenamiento que se aprende y acompaña a la transformación: *rolar*, *faixa*, *pechar*, *cien kilos*, *armelock*, *triángulo*, *omóplata*, *guardia* y *media guardia*, *montar*, *fuga de cuadril*, *someter*, *arco* y *flecha*, *batir*. Prueba de esto fue el encuentro que tuve con compañeros de trabajo (de la Licenciatura en Educación Física) radicados en otros departamentos de Uruguay —Maldonado y Cerro Largo— que comenzaron a entrenar en el club de la pelea, mientras yo hacía el trabajo de campo. Incorporaron con rapidez el lenguaje técnico (raspar, guardia, armlock, otras), y así también se incorporaron a las filas del club. Ellos le llaman en la charla *combo cultural*, e incluye los nombres de las técnicas, las ideologías del porqué y para qué asistir y el lenguaje, que incluye las palabras en portugués del cotidiano, como *faixa*, *mestre* o *rolar*, entre otras. Son varios los estudios que ponen foco en los DC, entre los que prevalece el argumento de una preponderancia de referenciales corporales en la constitución de identidades guerreras (Wacquant, 2006; Martínez Guirao, 2011; Oliveira, Almeida y Gomes, 2016).

Figura 13. Afiche compartido por redes sociales para la tercera etapa del circuito amateur uruguayo de JJB



Vemos la prueba *nativa* en la figura 13, la propaganda de la tercera etapa del circuito amateur de JJB, en la cual se ubica un casco espartano para la promoción en formato de afiche, distribuido en las redes sociales. En esta interpretación, el cuerpo se constituyó como principal vector identitario, y las bioidentidades se forma a partir del perfeccionamiento necesario dadas los déficit que *por naturaleza* el cuerpo tiene. En otras palabras, el cuerpo biológico es naturalmente individual, débil, inflexible y torpe, por lo que hay que darle, mediante el entrenamiento, un curtido que le brinde fortaleza, elasticidad, coordinación, acoplamiento y técnicas con miras a volverlo dúctil a los problemas del tatami y de la vida. Por ello, propongo que es necesaria una metamorfosis para producir un *ethos* guerrero más que una transformación. Los procedimientos realizados por los individuos rumbo a la identidad idealizada, denominadis *prácticas bioascéticas* por Ortega (2003, 2008), implican procesos de subjetivación, donde las bioascesis reproducen el foco subjetivo de las reglas de biosociabilidad. Así se enfatizan los procedimientos de cuidado corporal (médicos, suplementarios, higiénicos, estéticos) en la construcción de personalidades. Es una formación del sujeto que se autocontrola, en tanto tecnología de autovigía (del yo) y autogobierno (o gobierno de sí).

En este sentido, una característica interesante a resaltar en esta actividad es el autoperitaje o autocontrol y autocuidado sobre el cuerpo, característico de la bioascesis. Ese yo que se observa a sí mismo, que en nuestro caso es la fuente básica de su personalidad, reflejado en la presencia del cuerpo en los discursos (Ortega, 2003), impacta y también por ello sobre los procesos identitarios dentro del club. Así une estos conceptos uno de los practicantes experimentados:

...filosofía de vida, valores. Acá no se trata de ser mejor que nadie, sino mejor que nosotros mismos, poniendo al límite nuestros conocimientos probándonos a nosotros mismos. (P9, comunicación personal, 1.º de enero de 2018).

El cuerpo y sus partes, siempre ocultan y se nombran en frases (metáforas, comparaciones, sinécdoques, entre otras estrategias de expresión y en muchos casos de persuasión) que muestran observaciones sobre los propios cuerpos, a modo de autoperitaje constante, como sobre los cuerpos de los otros: «Mirá lo que tengo acá»; «...pa, está salao»; «Mira los brazos que tiene»; «Me lesioné y por eso no puedo mover el..., lo que me impide hacer...» son algunas de las frases más comunes.

Estas prácticas bioascéticas funden el cuerpo y la mente en la formación de una nueva bioidentidad somática, lo que produce un *yo* indisociable en el trabajo sobre el cuerpo. Es en este ejercicio sobre sí, que el sujeto se reconoce y pretende ser reconocido, por lo cual asume responsabilidades. Estas responsabilidades son del mantenimiento estético (tatuajes, vestimenta, parches

en el kimono, gestualidades) y ético (principalmente sobre cómo debe ser un jujitero y depende del grado de avance o faixa) que lo diferencian de otras disciplinas y de otros clubes.

En el club de la pelea pude observar que las prácticas bioascéticas están bien diferenciadas. Por un lado tenemos los procesos de embellecimiento, que son percibidos como una deficiencia en ocasiones. Es *de putos* tanto hacerse el lindo como mirar a los lindos. Sin embargo, todas aquellas prácticas bioascéticas tendientes a ser un mejor guerrero o deportista están bien vistas. El uso de suplementos y las dietas son las más visibles. En algunas notas de campo sobre el entrenamiento cotidiano pude visualizar estas prácticas bioascéticas, similares a otros gimnasios barriales.

Levantando las pesas rusas y se miran constantemente al espejo, antes, durante y al finalizar los ejercicios, mientras otros comienzan la entrada en calor. Ismael les grita: «Dejá de mirarte, puto, y vení a entrenar...». Se miran los brazos y el abdomen particularmente. Posan para la foto, marcando sus bíceps y trapecios, con el pulgar hacia arriba (Notas de campo, 22 de noviembre de 2017).

Durante el entrenamiento, y al finalizarlo, algunos de los practicantes que se dedican a la competencia beben desde su vaso plástico de licuados algunos suplementos proteicos. También dialogan sobre los precios en Uruguay y cómo los consiguen más baratos en el Chuy, en Melo y en Rivera (fronteras con Brasil). Hacen referencia a algunos compañeros que se los traen de esos lugares. Se percibe la suplementación proteica como una necesidad básica para la competencia de alto rendimiento (Notas de campo, 29 de noviembre de 2017).

El ser guerrero hace que esa bioidentidad seleccionada sea mantenida en el tiempo, en permanente búsqueda hasta la separación del cuerpo. Estas prácticas *de sí*, vividas e incorporadas por los luchadores como conductas válidas en la constitución y mantenimiento del budoka moderno remiten a un ejercicio de sí sobre sí mismo a partir del cual se pretende elaborarse y metamorfosearse, para alcanzar cierto modo de ser (Foucault, 1990). A los luchadores es posible que ese *ethos* guerrero los acompañe toda la vida, durante la cual recorre un proceso continuo de (re)elaboración de sí, para alcanzar de cierto modo el objetivo de ser que supere las limitaciones físicas previas y garantice un estatus sobre el tatami y sobre la vida. En este contexto, ser luchador es escoger y valorar un modo de vida que implica convertirse a los mandamientos de la fe guerrera, en palabras de Wacquant (2006) a un «catequismo pugilístico» que da continuidad a los entrenamientos. Esto logra además que los luchadores, más allá de las competencias, sigan siendo luchadores.

Ser jujitero es una forma de vida. Acá somos todos como fieles a la idea, llevamos la camiseta puesta, lo llevamos en la piel, si no, nos vamos (P4, comunicación personal, 13 de diciembre de 2017).

Este catequismo pugilístico engloba la idea de que el club se visualice como un templo y los practicantes como fieles a la idea que pregona el mestre.

## Deseos del cuerpo

Los procesos bioidentitarios no vienen solos. También influyen en la producción de los cuerpos las formas corporales anatómicas y posibilidades fisiológicas que ya traen los luchadores.

Las formas físicas y los pesos son variados: hay endomorfos, ectomorfos, mesomorfos,<sup>41</sup> de extremidades largas, pesos pesados e hiperlivianos. Diríamos que si los vemos por la calle representan a la gama de tipos<sup>42</sup> comunes que, al finalizar la jornada laboral, al concluir su compromiso educativo, se encuentran a luchar. Pero todos expresan ser luchadores a su medida. Algunos van a divertirse, tomando la dimensión *ludens* de la disciplina. Así lo cuentan dos de los luchadores veteranos con cierta alegría en sus rostros, con la que parecen recordar momentos felices. También se tocan y se miran las partes del cuerpo a las que hacen alusión (el abdomen cuando hablan del peso y las piernas cuando hablan de elasticidad).

Practicar en el club me permitió mejorar mi calidad de vida, ya que pude bajar de peso y mejorar mi elasticidad. También entrenar dos artes marciales que me sirven de divertimento y defensa personal (P3, comunicación personal, 18 de diciembre de 2017).

También es un muy buen entrenamiento y además ayuda a liberar tensiones y me divierte (P6, comunicación personal, 26 de diciembre de 2017).

---

41 Clasificación de formas físicas dependiendo de las dimensiones de cada sección externa estudiadas de forma comparativa. Los endomorfos son individuos que acumulan grasa con mayor facilidad. Los lugares de acumulación dependen del sexo, pero comúnmente se suele alojar en glúteos, muslos y abdomen. Los ectomorfos son individuos de extremidades largas y estructura ósea delgada. Tienen dificultades para ganar peso por tener un metabolismo acelerado que aprovecha muy poco los alimentos ingeridos. El mesomorfo es el punto medio entre los anteriores, a quien les resulta más fácil conseguir una figura atlética y por tener un metabolismo regular puede desarrollar con mayor facilidad las capacidades físicas.

42 En Uruguay, *tipo* se utiliza para referirse a personas del sexo masculino. También para clasificar un *tipo* de sustancia o cosa. En el club de la pelea se utiliza frecuentemente.

Otros luchadores encuentran el deseo de competir. Según los luchadores y el propio maestro, el proceso de *volverse bicho*, es decir, de curtirse cuerpo, va desde seis meses hasta un año con un entrenamiento sostenido (tres veces por semana o más), pero no todo proceso deriva en un sujeto competidor. En contrario a la obra kafkiana, en el club de la pelea el teriomorfismo es voluntario, lento, progresivo y parcial, y, de todos modos, concluye en parte hombre parte bicho.

No importa de dónde provengas, cómo provengas o lo que pretendas, afirman los nativos de diferentes maneras para hacer alusión a la diversidad de procedencias de los luchadores del club. La transformación del cuerpo, el curtido del cuerpo con base bioidentitaria, se procesa en el tiempo. Eso es lo que responden los luchadores experimentados que sienten cambios en su personalidad gracias a este proceso ante la pregunta «¿Qué cambiaste de tu personalidad al venir al club?». Pensé en preguntarle esto a alguien con quien tengo un poco más de confianza, pero además con experiencia en otras AM y deportes. Sumado a esto, si conoce sobre la enseñanza del deporte, mejor. Todo esto para ver si podría diferenciar entre los posibles aprendizajes en los clubes de la pelea y un club deportivo cualquiera de los que abundan en Montevideo. Entonces, me crucé con un profesor de EF que trabaja en el Centro Universitario Regional Este (CURE) de la Universidad de la República. Este docente entrena en un club de la pelea en Maldonado y me respondió lo siguiente:

Me dio [...] perseverancia, humildad, no desistir, hacer consciente la resistencia, no desesperar, soportar, nunca enojarte. Elevar esos niveles es como una especie de meditación, requiere mucho control consciente sobre uno mismo (p5, 18 de diciembre de 2017).

Un faixa preta, por su parte, fue más elocuente y preciso con datos de su personalidad antes de comenzar el entrenamiento:

Y yo creo que (me) afectó en todos los sentidos. Me creó un hábito que me aleja de las cosas negativas, y si era yo el que cargaba la negatividad en la práctica, esa negatividad se trasmataba en paz. Uno aprende a manejar situaciones de violencia complicadas de forma pacífica, porque uno ya sabe que si hay una agresión va a saber resolverla fácilmente y eso entrega la tranquilidad de poder resolver las cosas de otra manera sin que el miedo o el nerviosismo te invadan.

Y también afecta en el relacionamiento con los demás. Uno, al practicar jiu-jitsu aprende que no sirve ir en contra la fuerza del otro, sino que hay que fluir con esa fuerza para quedar en una mejor posición, y ese concepto moldea la mente y se ve reflejado en las relaciones: en vez de chocar contra los pensamientos del otro uno puede conducir esos pensamientos hacia donde uno quiere llegar (p8, comunicación personal, 23 de diciembre de 2017).

Dos luchadores menos experimentados comentan al respecto:

...aprender jiu-jitsu en el club te cambia todo. Desde cómo levantarte de la cama con los movimientos corporales hasta levantar algo del piso, todo favorable para evitar lesiones cotidianas donde una persona normal se lastima sin darse cuenta de repente cuando barre o mueve algo a nivel de piso. Entrenar en la academia te da confianza en ti mismo, autocontrol de situaciones de estrés (P9, comunicación personal, 1.º de enero de 2018).

Gracias a el club empecé a competir y entendí muchas cosas sobre cómo un artista marcial debe trabajar para lograr sus objetivos, por lo cual todo ese formato me sentí en la necesidad de volcarlo a mi vida cotidiana y bastante bien me va yendo. El club me ayudó a ser mi mejor versión (P13, comunicación personal, 8 de junio de 2018).

Las transformaciones refuerzan la idea de la centralidad del cuerpo o, como ya propuse, de la cultura somática (Teixeira, 2012). Esta cultura somática consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo y ello aparece en el discurso, en las fotos, en las redes sociales. Por ello, es necesario remitirse a los estudios sociales sobre el cuerpo, que analizan su uso social; lo que los cuerpos hablan (Le Breton, 2002). El cuerpo nos dice sobre la ruptura del sujeto con los otros, nos marca una estructura social. El cuerpo occidental que me interesa, es aquel en el cual se cumplen las censuras, los tabúes, los sacrificios y la individuación. Así, el cuerpo es también colectivo, porque los cuerpos de los colectivos encarnan similitudes y coincidencias. Cuando hablo del cuerpo, no me estoy refiriendo solo a su estructura, sino también a su uso. Los dualismos han hecho que el cuerpo sea la cárcel del alma, el lugar de la empiria, el subalterno de la mente, la experiencia de los sentidos, el lugar privilegiado del bienestar, la imagen y el consumo. Me pregunto si es posible a partir de las prácticas trascender los dualismos que fragmentan el cuerpo. ¿Son las algunas de las luchas una ruptura a los dualismos por ser, en algunos casos, herederas de otras tradiciones no occidentales? ¿O también son un sincretismo de estas como la capoeira afroamericano el cual deriva en estilos también utilitarios? Estas disciplinas buscan considerar al ser humano como una unidad indisoluble. Sin embargo, cuando derraman estas ideas y prácticas en los sujetos las derivas parecen ser ideológicamente incontrolables.

En lo colectivo, estas disciplinas pretenden la toma conciencia del cuerpo propio y el de los otros, en algunos casos, un cuerpo colectivo comprendido en una energía universal, contraria a la idea occidental donde predomina la visión biomédica fragmentaria. En general, hablar del cuerpo en las sociedades occidentales es referirse al saber anatomofisiológico en el que se basa la medicina. Pero supone además un consenso en torno a las prácticas que las sociedades usan para pretender ser un determinado cuerpo. Por un lado

los saberes populares sobre el cuerpo, están basados en saberes-hacer o saberes-ser. En las culturas orientales los saberes del cuerpo son los saberes del hombre y no existe una fragmentación, como en la medicina occidental. No hay una separación entre el cuerpo y el universo, sino que son la misma cosa, componentes de un tejido cósmico más amplio, aunque reducidas en nuestra sociedad occidental a un compuesto por fórmulas ejemplares de tecnologías corporales. Tanto las AM como la yoga o la acupuntura han asediado el mercado de la cura o de los bienes simbólicos. Se han convertido en un instrumento despojado de toda creencia de su propia sociogenénesis.

Del trabajo de campo surge que una serie de expectativas corporales recíprocas condiciona los intercambios entre los practicantes. Esta es la base de la cultura somática, donde las sensaciones sobre cuerpo, en el cuerpo y del cuerpo configuran las formas de hacer: sus deseos, sus gustos, sus grados, sus horarios, sus necesidades. En la misma trama de sujetos, aparecen similares expresiones de las emociones, gestos, mímicas, posturas, normas y figuras corporales; las variaciones son muchas, pero a la vez muy estrechas.

Tanto la práctica de las técnicas como en el momento de combate o la rolada, aunque los cuerpos sean de diferentes magnitudes, parecen iguales. Se repite la técnica constantemente, se escucha a los de mayor grado y el mestre presenta una nueva variante. Se presta atención a los errores del anterior ensayo. El cuerpo ensaya, en la entrada en calor, en la práctica técnica, y en la rolada experimenta. Una mirada distante, diría que todos están haciendo la misma cosa al rolar. Los pies se transforman en manos, las articulaciones y el cuello son los objetivos, pero también el objetivo es rolar. Rolar por rolar.

Esto es difícil de entender para mí. Parece una danza, los cuerpos se vuelven blandos, a tal medida que parecen el mismo. Los cuerpos se fusionan, se apoyan uno sobre otro, sobre sí mismos y sobre el tatami. Sus expresiones somáticas son similares, como si se miraran al espejo. Hay un sentido común, y el raro soy yo. Comencé a entender que luchaba diferente, ya que yo no rolaba, buscaba dos cosas: inmovilizar (como en judo) y que no me sometieran.<sup>43</sup>

En esta danza del rolar es donde encuentro con mayor expresión esa proximidad de la experiencia corporal y de manifestación de signos a partir de rituales compartidos que permiten la comunicación común a partir de una sensibilidad común: la manada. En este espacio el cuerpo es el eje y a la vez el espacio que lo rodea, todo lo contrario al espacio cotidiano, donde el automatismo de los rituales diarios el cuerpo se borra (Le Breton, 2002).

Ese cuerpo que se desvanece por ser el soporte inevitable, donde alcanza el silencio. Canguilhem (1986) define que el estado de salud es «la vida en el silencio de los órganos», aunque sea el soporte material de las prácticas sociales y los intercambios. Si ocultar las expresiones del cuerpo son signos de salud, si

---

43 Expresión utilizada para referirse a los movimientos luxatorios y estrangulatorios.

la discreción de los sentimientos se impone sobre las manifestaciones en la vida cotidiana, en el club de la pelea se recuerda la naturaleza carnal.

Son varios los factores que retrotraen a esta contradicción. En primer lugar, los rituales, más que de higiene y evitamiento son de contacto y animalización. Los practicantes a esto le llaman «...sentirse mejor» o «saludable», todo lo contrario a los usos y costumbres criticados por Le Breton (2002):

Las sociedades occidentales eligieron la distancia, y por lo tanto, privilegiaron la mirada (infra) y, al mismo tiempo, condenaron el olfato, al tacto, al oído e incluso al gusto, a la indigencia (p. 123).

La sociedad occidental está plagada de ritos de evitamiento o reglas de contacto físico bien marcadas. En el tatami estos límites son borrosos; las manos van a lugares no deseados, inclusive inexplorados al tacto de otros hombres. Pero lo que hay del otro lado no es otro hombre, la fusión en la lucha nos lleva a ser el mismo y el contacto extremo está permitido. La sexualidad no está moralizada en el combate. Solo el combate deportivo es lo que se pone a rolar. Sin embargo, en la sociedad occidental hay un ocultamiento premeditado de los sentimientos y sentidos, un ejercicio constante de evitamiento, que proponen la seriedad y la madurez de la evolución humana, en definitiva de no sentir el cuerpo y controlar la ostentación (Le Breton, 2002). Esta visión de cuerpo funciona para el autor, como una herramienta de pivote de la inserción del hombre en el tejido del mundo y se constituye como soporte *sine qua non* de las prácticas. Por ello podemos sostener que el cuerpo surge para la conciencia cuando deja de cumplir sus funciones habituales de la cotidianidad, cuando rompe con el *silencio de los órganos*. Los luchadores traen al cuerpo constantemente. Un cuerpo con órganos silenciados, pero con el encuentro somático y silencioso. Al rolar no se habla y luchar es ejecución técnica. Pero el club de la pelea es un club de amigos, es salir de lo cotidiano. Se propone un uso inédito del cuerpo que da cuenta de lo poco utilizado de este. De hecho el do en las AM pretende integrar el movimiento con los sentimientos, de alguna manera busca unificar al sujeto mediante el enfrentamiento consigo mismo mediante la estimulación sensorial. Los luchadores recuerdan sentimientos de la niñez cuando jugaban con amigos o hermanos, recuerdan momentos estresantes así como memorias placenteras. El do en tanto búsqueda de superación, contrae un compromiso energético con el mundo, el de fluir. Esto aparece de forma permanente ante la pregunta «¿Qué es el jiu-jitsu para vos?», después de uno de los entrenamientos en el frente del club donde se organizan las charlas pre y posentrenamiento:

...es fluir, es ser flexible, es llegar a casa y no pelearse, es buscarle más de una solución a los problemas y resolverlos de la manera menos violenta posible (Notas de campo, 20 de diciembre de 2017).

En las interacciones cotidianas el intercambio ritualizado se produce en lugares privilegiados, a través de la búsqueda de límites del cuerpo como en carreras, maratones, ejercicios de supervivencia que tienden, según Le Breton (2002), a darse fuera de la vida social. Se producen en lugares organizados a tales fines, el autor propone que refieren residualmente con lo que se concibe como el fondo intangible de la vida cotidiana y profesional del sujeto, porque el contacto físico con alguien desconocido sigue siendo, por ejemplo, un tabú. Pero en las luchas, particularmente el BJJ, el contacto físico es pleno. No pude estudiar si el grado de proximidad cambia el grado de comportamiento en una forma significativa. Pero según las respuestas, la constitución de la manada se configura gracias, en parte, a este contacto extremo cuerpo a cuerpo.

Te ponen las bolas en la cara, la mano en el culo, la cara en la espalda... y te acostumbras, porque si no te acostumbras, si no lo tomás como algo común, no entendiste el juego (M1, comunicación personal, 29 de noviembre de 2017).

Dice Le Breton que en las prácticas orientales se relaja el borramiento ritualizado del cuerpo, porque se pueden aceptar otros tipos de contacto. El cuerpo se presta en consenso y todos los cuerpos sirven para enriquecer la experiencia, que nutre la búsqueda interior. Los otros permiten por ello que se lleve a cabo esa búsqueda de la técnica. No se trata entonces del cuerpo de la vida corriente que se presenta al otro en una relación acostumbrada, es un cuerpo disociado de lo pulsional. Esta experiencia de ejercicios repetitivos y de cuerpos próximos, aumenta las afinidades. Cuanto más técnico, más cómodo. Esto sucede también en el judo, donde se dice que tener un buen *uke* (el que recibe la técnica) es central para salvar un examen. Y la calidad del que recibe la técnica, en general, está asociado a la calidad técnica proporcionalmente. El descubrimiento técnico es como una visita guiada con otro cuerpo y otras palabras. El maestro y los compañeros indican dónde va cada parte del cuerpo, qué debemos sentir y hacerle sentir al otro. El *sparring* es inevitable y es todo el tiempo. En el BJJ no hay trabajo *de sombra*, o *contra la bolsa*, es siempre con un otro y sobre un otro, que a la vez soy yo.

## «Esto no es Disneylandia»

...el sacrificio originariamente es una ofrenda, que el salvaje hace a seres sobrenaturales con los que quiere congraciarse. Después, cuando los dioses crecieron y se alejaron del hombre, la necesidad de continuar transmitiéndoles esta ofrenda da nacimiento a los ritos sacrificiales, destinados a hacer llegar a estos seres espirituales las cosas espiritualizadas

Marcel Mauss y Henri Hubert dialogando  
sobre la idea de sacrificio en Tylor, 1979, p. 144

Ser luchador es un constante cambio de estado, mediante adaptaciones competitivas y rituales que lo transforman gracias al atavismo y a las nuevas costumbres producidas. Hacia el final del camino hay un modelo: el luchador experimentado, un *vete*, en lenguaje nativo. El luchador, a diferencia de otras transformaciones corporales, se vuelve flexible ante los problemas de la vida, gracias al efecto manada.

Los rituales introducen al luchador en el mundo sagrado y lo vinculan en diferentes niveles de profundidad, de acuerdo al papel que se ha de representar seguidamente. Esto es lo que constituye la entrada al sacrificio, la posibilidad de pasar el umbral para devenir un nuevo ser (Mauss y Hubert, 1899). Los estudios sobre el sacrificio y sus repercusiones sobre los rituales comenzaron a finales del siglo xx y corresponden a la antropología inglesa (Hubert y Mauss, 1979). El sacrificio refería a una ofrenda que los *salvajes* concedían a los seres sobrenaturales para obtener algo a cambio, sin embargo al pasar el tiempo y las experiencias, el fiel dejó de expresar alguna esperanza de retorno.

De ahí es que el sacrificio se convirtió en abnegación y renuncia, lo que dio paso a que el sacrificio tuviese un fin en sí mismo. El sacrificio sirvió también para alimentar a las divinidades que debían ser incorporadas por parte de un grupo. El primero que trabajó el tema fue Smith (en Frazer, 1995), en un proceso que se inspiraba en el descubrimiento del totemismo, donde quiso ver la raíz del sacrificio. En el totemismo, el tótem representa al dios, que tiene relación de parentesco con sus adoradores por tener la misma sangre o la misma carne. La finalidad del rito reside en comunicar y garantizar la vida común que anima y liga al grupo con el tótem. Mediante rituales, restablece la unidad, la alianza de sangre, la comida común. El tótem puede ser una comida donde el grupo se alía, un animal sagrado y por ende, prohibido. Estos sacrificios podían ser expiatorios o propiciatorios, es decir, de ofrenda u honorarios. Cuando dejó de ser inteligible el parentesco entre hombres y bestias, el sacrificio humano reemplazó al animal, lo que constituía el único medio de establecer un intercambio directo de sangre entre clan y dios. Pero relata Frazer (1995) que, en el caso de los semitas, que las ideas y costumbres que protegían la vida hicieron caer en desuso el sacrificio de antropofagia.

También el sacrificio animal dejó de utilizarse porque su carácter sagrado entró en desuso, ya que pasaron a ser animales domésticos profanados cotidianamente para el alimento de los hombres. Así la divinidad dejó sus formas animales y la víctima se aproximó al hombre mundano. Así nació el sacrificio-ofrenda. (Frazer, 1995). Se sostuvo la antigua idea de parentesco entre la víctima totémica y los dioses en los sacrificios anuales, que conmemoraban y reeditaban un drama en el que el dios era la víctima y los héroes eran los humanos que debían sostenerlo y acercarse.

Vale recordar que la palabra *sacrificio* sugiere la idea de consagración. En la consagración un objeto pasa del dominio común, al dominio religioso: es consagrado (Hubert y Mauss, 1979), pero a la vez, en el sacrificio, la consagración irradia más allá de lo consagrado, porque alcanza a la persona moral que costea el proceso ceremonial. Ese fiel deja de ser el mismo al final de la operación porque adquiere un carácter religioso que no tenía, se ha elevado a un estado de gracia o ha salido del estado de pecado. En definitiva, hay una transformación de lo sagrado del sujeto o comunidad sacrificante que recoge los beneficios del sacrificio o sufre sus efectos. Hay excepciones en las cuales la consagración sacrificial no reside en el propio sacrificante, sino en las relaciones inmediatas con su persona o en el campo (río, juramento, alianza, etc.) que oficia de sacrificante.

El sacrificio tiene entonces una acción irradiante de doble efecto, uno con respecto al objeto ofrecido y otro sobre la persona moral que desea y provoca dicho efecto. El sacrificio es en definitiva un acto religioso que por la consagración de una víctima, modifica el estado de un grupo o persona (moral) que lo realiza, o modifica determinados objetos que interesan (Hubert y Mauss, 1979).

Los luchadores novatos actúan como profanos, alejados del deber ser. El proceso de devenir luchador implica cambiar de estado, para lo cual son necesarios rituales que introduzcan al sujeto en el mundo sagrado y lo vinculen con mayor profundidad a lo sagrado. Para ello, está presente el sacrificio que deben hacer para entrenar, sin apoyo, sin banderas que los acompañan. El entrenamiento es por lo menos dos veces al día, para aquellos que buscan competir a alto nivel. Para consagrarse, es necesario el sacrificio. Y este sacrificio es tanto en el tatami como en la vida. Así lo expresa uno de los luchadores experimentados:

Tres características considero que tiene un practicante del club: sacrificio, voluntad y coraje. La diferencia de un jiujitero con otro deportista es que el piso donde para muchos es el fin, para nosotros es el comienzo del juego (P20, comunicación personal, 26 de marzo de 2018).

Sobre ese cuerpo sagrado sabemos que ha habido una serie de estímulos y situaciones coercitivas en forma de sufrimiento dosificado, denominado

entrenamiento, que no se reduce al cuerpo orgánico. Pero ese sufrimiento es placentero, reside en el cuerpo y se expresa en el cuerpo. Se manifiesta también en palabra como toda masculinidad que se legitima cuando se socializa. Cuando se cuenta que duele algo, así como cuando se muestran cicatrices, golpes y operaciones, cual veterano de guerra que en un marco anecdótico cuenta cómo sobrevivió a las heridas, los luchadores muestran sus sufrimientos como cucardas que alimentan a su currículum corporal de experiencias.

Ese registro individual como sufrimiento y placer se transforma en deseo de apropiación corporal al ser socializado por un campeón o referente experiente. Los novatos y jóvenes quieren tenerlo para que en su vida se les pregunte sobre ese rasgo distintivo y puedan responder: «Es de luchador», «Me lo hice en tal o cual lucha, fue una batalla muy dura, pero supe sobrepormerme». Una expresión jocosa que emerge en Uruguay ante la admiración de una marca corporal «negativa» para el común de la gente es: «Imaginate cómo quedó el otro». Cuantas más marcas, más *otros* sufrieron a partir del cuerpo del luchador y a más problemas el luchador ha atravesado.

Se remite siempre al cuerpo, metafóricamente o como aliteración, siempre el sacrificio y sus marcas generan espiras en torno al cuerpo. Esta violencia en nombre de la violencia y de alimento del ego luchador, es ejercida mediante el injerto de interrupciones cutáneas en el cuerpo: cicatrices, bultos, huesos que sobresalen, músculos que no sabía que existían, ni siquiera ellos.

A diferencia de lo propuesto por Hubert y Mauss (1979), según el que el sacrificio es un acto religioso de transformación y esta es una *metamorfosis secular*, ya que dentro de las condiciones de posibilidad, el factor central que se pone en juego es la diferenciación social. Se conciben ante esta metamorfosis las posibilidades que brinda mental y corporalmente el acceso a los nuevos conocimientos y nuevas formas de vida, donde los lenguajes especializados que regulan los proceso de intercambio integran a los actores con diferentes fines dentro de un algo nivel de satisfacción recíproca. Estos lenguajes operan, en tanto medios, con arreglos a esquematismos en general binarios específicos: en guardia o de rodillas dentro de la guardia, sometido-sometedor, autenticidad o inautenticidad, justo o injusto, tener o no tener, ser y no parecer, frase que aparece en varios posteos de redes sociales.

El sacrificio también surgió como tema en las entrevistas, cuando el epicentro de la vida se vuelve el club.

Otra de las razones es que después de tantos años, tantas horas entrenando hombro a hombro con los compañeros de siempre, se crea un vínculo de amistad fuerte, lo que hace que aunque estés lesionado o cansado vayas igual, aunque sea a ver a los compañeros. Vengo todos los días. Así es mi vida (P8, comunicación personal, 28 de diciembre de 2017).

Figura 14. Fotografía del escudo que aparece en uno de los kimonos de JJB del club



Aparece también la vida en las palabras del creador del judo, quien lo concibe como una realización del culto a la persona:

El judo no es un mero deporte o juego. Lo considero como un principio de vida, arte o ciencia. De hecho, lo considero como una realización cultural personal (Kano, 2005, p. 5).

Brohm (1993) argumenta que es el deporte, en tanto práctica emergida del desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas, el que transforma al deportista en un profesional del espectáculo muscular y al resto en consumidores masivos. Por ello, desde muy temprano el deporte inculca el principio de rendimiento y productividad del organismo. Hace de esta manera funcionar al cuerpo de acuerdo a los principios del maquinismo, que incluye la formalización de movimientos, la división del trabajo, la mecanización de los gestos y las pruebas. Esta función ideológica del deporte ensambla un esfuerzo desmesurado por obtener el producto (mercancía). Este producto no es solo el resultado deportivo, sino el sacrificio sostenido que debe realizar el deportista, al inculcar una forma de ser funcional al sistema. El trabajador brinda su fuerza de trabajo y el capitalista a cambio pone su capital a circular, relación de la cual obtiene ganancia, no solamente económica, sino también moral.

El autor sostiene que esta taylorización del cuerpo implanta la moral del esfuerzo y el trabajo. El placer es reemplazado por el dolor, por ello cuanto más doloroso, se supone que mejor es. Esto es notable sobre todo en los estiramientos y en los levantamientos de pesas de los entrenamientos de los deportes en general. Ese sacrificio de soportar el dolor, de dejar de hacer otras cosas por ir a entrenar, está muy presente en el discurso del mestre y de los luchadores. Así lo expresan frecuentemente en posts de las redes sociales: «Vos llorás por madrugar, nosotros nos levantamos a luchar» (MI, post de red social, 6 de julio de 2018).

Sobre el sacrificio también podemos explorar la obra de Wacquant (2000, 2006), quien lo concibe como un dispositivo de discriminación, por un lado, y a un elemento que fortalece el vínculo grupal. Quienes se dispongan y adhieran a la moción de exponer el cuerpo al sacrificio y al dolor, irán adquiriendo el honor específico. El sacrificio, el dolor, la lealtad (hacia los rivales), el respeto (hacia los iguales en jerarquía, o los mayores), van erigiendo el sentido de la caballerosidad que reside, principalmente, en las prácticas corporales.

Por contrapartida, emerge la metáfora de obturación, de clausura: *cerrar el culo*. Esta es una observación recurrente que registré en el espacio de entrenamiento, al escuchar que determinados luchadores (en general los de mayor edad) le indicaban a otros (los más jóvenes). Es parte de un mismo mecanismo retórico y práctico. Es decir, completa la idea de *romperse el culo*. Porque divide, simbólicamente, a quienes la enuncian de quienes no; a quienes la acatan de los que no; los que han ganado la potestad para enunciarla, y por lo tanto, no serán sometidos a la expropiación del honor específico.

El trabajo de Branz (2015) sobre rugby hace referencias similares. En el rugby los que *cierran el culo* son exclusivamente los más jóvenes, afirma, ya que en el rugby las relaciones jerárquicas se mantienen organizadas sobre todo por la dimensión etaria y, por ello, la facultad de hacer *cerrar el culo* la conservan los experimentados.

En el tatami no siempre los veteranos son los más experimentados, pero a los *veteranos novatos* nadie les dice *cerrá el culo*. Claro que estos no están en camino a convertirse en expertos y gozar de atribuciones pertinentes en términos de jerarquía, como es el rédito en el rugby.

En cuanto al uso del concepto de *sacrificio*, debemos tener en cuenta su banalización ante el uso recurrente en Uruguay. Se usa tanto que parece que somos todos sacrificados. Pero ese uso de sacrificio está desprendido de toda connotación mítica, ya que lo que se impone en la renuncia frente al sentimiento de satisfacción es el intercambio de un valor para conseguir otro. Por eso todo trabajo es un sacrificio, ya que se percibe que las cosas son difíciles de conseguir.

Es posible afirmar, por otro lado, que en las luchas existe una pedagogía del sufrimiento (Carreirão Gonçalves, Turelli y Fernandez Vaz, 2012),

representado como algo normal, necesario y edificante, así como placentero, que sigue la palabra de experimentados, altos rangos y maestros.

De esta manera, los discursos y prácticas que suceden reproducen una dinámica que valoriza el sacrificio y la renuncia. A su vez, esa entrega va construyendo paradójicamente una capacidad sobre el propio cuerpo, un dominio de sí, que incluye pasiones, dolores, sufrimientos, angustias y miedos. A mayor «experiencia», mayor dominio de sí. El resultado de esto es que los sujetos construyen relaciones sociales de pertenencia a una dinámica en torno a sus especificidades, que colaboran en la tecnología de la configuración, con una explícita impronta conformadora de identidades, que se oponen a Disneylandia. Disneylandia en Uruguay es vista como una tierra mágica donde todo es artificial, mercantil y muy alejado de la realidad de las clases medias barriales. En Disneylandia no hay sacrificio, todo es placer. Es una industria con bienes y servicios, que desarrolla un espectáculo con base publicitaria, se puede enmarcar en lo que Brohm (1993) denomina *espectáculo deportivo de masas*, el cual contiene funciones ideológicas bien marcadas según el autor. Por lo que he visto hasta el momento, en el discurso de los luchadores y del mestre, existen tensiones con respecto a los siguientes aspectos ideológicos:

- a. la legitimación del orden establecido mediante una ideología optimista de progreso ininterrumpido. Esta legitimación provoca que las masas aclamen el *show*, lo que refuerza esta función *apologética* de las bondades del *american way of life*.
- b. El deporte de masas crea campeones que generan identificación en la gente, como héroes positivos del sistema que por medio del sacrificio exhibido, justifican, enfatizan y publicitan su ascenso en la jerarquía social. De esta manera, proponen una perspectiva jerárquica de la salvación al crear ilusiones de promoción social mediante el deporte.
- c. El deporte de masas oculta las luchas de clases al actuar como *opio de los pueblos*. A cambio racionaliza los mitos generales de la sociedad burguesa: la competitividad, la jerarquización y las desigualdades sociales reproducidas, pero camufladas por una pretendida igualdad entre competidores, ya que al comenzar la contienda las reglas son iguales para todos.
- d. El deporte de masas es la aplicación práctica de la ideología de la «coexistencia pacífica» entre grupos diferentes. A esto se suma la integración de las organizaciones deportivas que refuerzan el *statu quo*, sobre la base de una ideología de la tregua.

Con base en estas funciones ideológicas, Brohm (1993) argumenta que el deporte de masas colabora con la consolidación del imperialismo, al integrar al cuerpo y transformarlo en parte del complejo engranaje del sistema de las fuerzas productivas.

Las tensiones aparecen porque la idea de sacrificio está más relacionada con lo trascendental, con la posibilidad de trascender las banalidades del sistema mercantil y poder estar más allá de los problemas mundanos y estresantes de la vida cotidiana. Esto lo sugiere el término *jiu*, ser flexibles ante la vida. Para este proceso de transformación del cuerpo, para esta lucha antisistémica, para inculcar esta *otra* visión de sacrificio, es necesario un panorama tecnológico (del yo) que se articule con este nuevo *ethos* (guerrero), a lo que denominan gracias a su linaje, en parte oriental: *bushido*.

Los cuerpos que luchan en los clubes de la pelea provienen de diferentes clases sociales, predominantemente medias. Proviene además de otras prácticas deportivas o marciales. En el club, que es un espacio sagrado, se les tamiza mediante una inculcación del linaje y el triatlónismo, que sirve tanto para el combate como para la vida, según el maestro y los practicantes. Ante la tamización, el cuerpo sufre metamorfosis colectivas, que incluye un aumento en la confianza personal (el chico de la película) y del colectivo (la manada y la simbiosis). Así el cuerpo se entrena, se curte, se marca, se animaliza, ante la producción de nuevos deseos, que dejan permanentemente en claro: no son Disneylandia.



## Notas para el análisis político de los budokas modernos

Figura 15. Esquema interpretativo derivado del análisis sobre el concepto de budoka moderno

BUDOKAS MODERNOS <i>ethos deportivo / ethos guerrero</i>		
CÁSCARA GROSSA	IDEOLOGÍA DE LA TÉCNICA	OTREDAD DECAFEINADA
<b>Mitos y símbolos de animalización</b>	<b>Bushido</b>	<b>Prácticas subalternizadas</b>
Metáforas, comparaciones y metonimias. Escudos y banderas	Código moral oral con preceptos de cómo ser y vivir	<b>Disciplina</b> <b>Motivo</b>
<b>Manada</b>	<b>Espiritualidad</b>	capoeira      malandrage
Testículos en la cara. Oler todos igual. Simbiosis.	Influencias religiosas/sagradas. La técnica eleva el espíritu individual y grupal. Cuanta más técnica, más cerca del linaje.	crossfit      Disneylandia
<b>Rituales</b>	<b>Disciplinamiento</b>	defensa personal      «vende humo»
Pases de grado. Faixada. Torneos y encuentros	Lealtad al maestro, al linaje y al club. Simbiosis. Deber de dar respuesta ante los torneos y la vida. Triatlónismo marcial.	taekwondo y otras AM      no es una lucha real
<b>Tamización</b>		
Incorporación de nuevas y mejores técnicas. Linaje-legado.		

El budoka moderno es un sujeto que emerge de necesidades sociales: necesidad de saber defenderse y de ser defendido ante la sensación de miedo que padecen los ciudadanos por vivir en las ciudades del miedo; necesidad de hacer deporte, competir, descargar o de divertirse luchando.

En primer lugar, el miedo generado por los dispositivos de inseguridad es un negocio que sirve a ciertos sectores políticos y empresariales que lucran con la especulación de la seguridad en todas sus dimensiones: personal, económica, política, de bienes. Para estos sectores, es necesario contar con ciudadanos guerreros hambrientos de utilizar eso que aprendieron; de consumir seguridad y armamento. Se reflejan estos guerreros como ejemplos de vida contra los maleantes, y son solidarios con la demanda de empresas de seguridad. Son necesarios también porque de alguna manera la *no guerra* o guerra virtual (permanente) que genera una sensación de inseguridad constante, inauguró la inquietante familiaridad del terror (Baudillard, 2003).

Las academias de AM y DC son vistas como espacios de deporte y recreación (*ethos* deportivo), pero también como lugares que brindan seguridad, ya que sus practicantes disciplinados velarán por el bien público en caso de que así sea necesario. Se configuran como una especie de servicio militar opcional que tienen los ciudadanos para estar preparados. Tener Policía, milicia, y cuerpos de ciudadanos preparados para defender sus bienes, a sus seres queridos y a su territorio, aparece como una necesidad primaria para sostener la vida, esa vida urbana caracterizada como insegura. Se insertan de esta manera en la oferta y la demanda del mercado deportivo, prácticas de defensa personal y propuestas mixtas que toman al deporte, a las AM, al manejo de armas y a la defensa cuerpo a cuerpo. Resurge así una forma de ver la vida en la ciudad, en la cual la seguridad ocupa un lugar central.

Las luchas en los clubes de pelea, enmarcados en un contexto nacional, han sido y son un espacio de sociabilidad de diferentes sectores sociales, dependiendo de varios factores: el barrio, la propuesta, la disciplina enseñada, las características institucionales.

Quienes han tenido y tienen la legítima autoridad cultural para transmitir las luchas, en tanto conocimiento transmisible de generación en generación, son los senseis de AM, mestres en nuestro caso, profesores y técnicos de DC. En el caso de los mestres, sostienen un discurso híbrido: enseñan AM que a la vez son DC, discurso que sostienen varios de sus alumnos. Entre las tensiones presentes en sus discursos, aparecen la deportivización, el deporte para todos y la comercialización como procesos *decafeinantes*, es decir, donde nuevas prácticas son desprendidas de su esencia ideológica para ser enseñadas a mayor cantidad de personas y ser más vendidas.

En el discurso del mestre se subalternizan prácticas que tienen estas características descafeinadas; vendibles, consumibles, masificadas, como ser el crossfit o los cursos de defensa personal, que son las más nombradas. También se subalternizan la capoeira, por pertenecer a un linaje *malandra*, y el taekwondo, por su falta de efectividad en el combate *real*, ya que en el club aprenden a *pegar en serio*. De la idea de combate real viene el concepto de *triathlonista*, es decir, sujetos que saben luchar de pie, en el suelo, de cerca, de lejos, con lanzamientos, estrangulaciones y palancas a las articulaciones. Esta síntesis de técnicas que combinan modalidades de combate, es efecto de la tamización del valetudo, ancestro de las MMA actuales.

Otra tensión que aparece en el discurso del mestre es la definición de las disciplinas y los lugares en los cuales aplicarlas. Por un lado, las AM forman para la vida explícitamente, ya que tienen una gama de preceptos que devienen del bushido (código samurai) y son aplicables a la cotidianeidad. En este sentido, los clubes de la pelea funcionan como una tecnología fabril de budokas modernos, a diferencia de las AM antiguas que fabricaban budokas antiguos o guerreros.

Los budokas modernos son sujetos que pregonan el bushido dentro del tatami y en la vida, velando por la justicia, la cortesía, la benevolencia, la lealtad, la veracidad y el honor (preceptos del bushido), adaptados a la vida moderna en la ciudad. Pero entonces, ¿qué producen los clubes de pelea? La respuesta es budokas modernos. Pero los budokas modernos son el resultado de una hibridación entre el ethos guerrero y el ethos deportivo (competitivo y recreativo).

Posteriormente, ante la pregunta ¿cómo y quiénes producen a los budokas modernos? La respuesta es 1) a través de la palabra del mestre y los practicantes 2) del entrenamiento (diario en el club y en las actividades sociales de este) y 3) sus redes de relaciones socio históricas: 3.1) por la tamización que incluye un linaje y un legado, 3.2) gracias a los aportes de las federaciones de sambo, muay thai, BJJ (mediante reglamentos, torneos, capacitaciones), 3.3) otros clubes de la pelea, gimnasios, dojos y prácticas que muestran la otredad, 3.4) la uruguayez moderna (Guigou, 1994; Caetano, 1992).

A diferencia de los resultados del estudio de Guigou sobre los textos escolares uruguayos, donde concluye que la *mito-praxis* logocéntrica que generaba la producción de Uno, alentó la integración (que no se opone a la jerarquización) o bien directamente la privatización y expulsión, en pos de ese individuo único e indivisible: el ciudadano, la mito-praxis logocéntrica de los clubes de la pelea, que intenta incluir hacia el uno. Se mueve en el orden de lo privado y genera ciudadanos en formato de budokas modernos, lo que alimenta a la manada.

Con respecto a la manada, es un concepto y efecto también nativo que incluye a todos los practicantes de un club. Concepto porque se articula con la idea de metamorfosis del cuerpo, que no solo incluye marcas del entrenamiento, sino también gestos, olores, formas de ser y de sentir colectivo, y por ello efecto y tecnología del yo.

Sobre el entrenamiento del cuerpo presente en el club, los sujetos narran, significan y representan angustias, dolores, sufrimientos y sacrificios como oriundos, legítimos y honorables. Estos son momentos de engrandecimiento que justifican una violencia contra el propio cuerpo. En este mismo encuadre, se coloca la relación con la técnica como medio, productora de belleza y capaz de lograr gestos más eficaces para generar la victoria, pero también genera efectos sobre el espíritu.

El cuerpo del luchador deviene una expresión catafórica: nos anticipa que ese cuerpo tiene ciertas características propias de las disciplinas: narices rotas, cicatrices, orejas de morrón, a lo que en Brasil denominan *cáscara grossa*. Yo prefiero la expresión curtido del cuerpo, ya que sucede en todas las prácticas corporales; el cuerpo se marca y se moldea. En el caso del budoka moderno, su cuerpo actúa como deixis corporal, porque indica un lugar, ciertas personas (tanto características referentes a lo personal como al grupo) y cierto tiempo (de exposición al entrenando en el club). Así se configura una

forma de existir particular, una *exis* corporal que se representa en dos *ethos* que configuran al budoka moderno: el deportivo y el guerrero.

Las tecnologías del yo configuran fuerzas centrífugas en torno al club, que comienza siendo un espacio de práctica deportiva, un pasatiempo en términos de Elias y Dunning, y se transforma en la vida por tener un alto impacto sobre el cuerpo y lo cotidiano. Se concibe inclusive como un templo. Fuerzas centrífugas y no centrípetas, porque tienen una forma envolvente y lenta donde los sujetos se van espiralando: un club de amigos, compañeros de vida, referentes, recuperadores del cuerpo. El centro dejó de ser el mestre principal al pasar los años, aunque es el que sostiene el emprendimiento. Formó referentes, faxias marrones y negros que se ubican en el centro de la centrifugadora. El mestre ya no es aparentemente necesario, porque la máquina centrífuga ethopoyética así funciona; los mestre van dejando su lugar a los más avanzados incluso ante su presencia durante el entrenamiento.

En el caso del *ethos* deportivo expresado por los practicantes, podemos dividirlo en recreativo y competitivo. Los primeros son aquellos que van a divertirse, sin aspiraciones mayores que las de pasar el rato y descargarse de la jornada laboral. En el caso competitivo, el cuerpo y su desempeño tienden a tener una valorización que genera estrategias para prolongar la vida útil del luchador y su efectividad ante diversos reglamentos competitivos. Por medio de entrenamientos específicos, de alimentación, de suplementación, de descanso, de atributos forjados e impregnados en el *modus operandi* de los deportistas, se genera el triatlónista, que no es otra cosa que un luchador que se adapta a diferentes reglamentos (de lazamientos, golpes, lucha en el suelo, con o sin kimono) de diversas modalidades de lucha (JJV, Sambo, Full Contact, Muay Thai, Judo) y obtiene victorias.

Es evidente que las diferentes prácticas corporales, moldean o curten el cuerpo de una manera particular, con una ideología particular que le da cuerpo a las técnicas. En el caso de las AM, si las metemos en el embudo capitalista del deporte pierden su sentido originario: ritual expresivo, espiritual, festivo. En definitiva, se vuelve carnal.

En palabras nativas podríamos decir que pierden su esencia, se *descafeinan*. La diferencia encontrada en la palabra del mestre con la de los técnicos deportivos, es que la ideología es explícita. Continuamente se hace referencia durante la clase a los símbolos, el linaje, los sentidos de la práctica, y las diferencias con otras prácticas. Sin embargo, todos los practicantes de la manada contribuyen en la reproducción de una bioidentidad que potencializa su legitimación y perpetuación, tanto en atributos físicos como en las capacidades técnicas y morales en estas disciplinas: valentía, potencia, virilidad. Estas capacidades son inherentes al oficio y deben ser cultivadas y preservadas según el mestre, así como practicadas las técnicas oficiales y las no oficiales. Esto es porque se enseñan las disciplinas más allá de los reglamentos oficiales, porque si no se promueve el descafeinado.

Si la mitopraxis es una situación en la cual se hacen presentes los relatos míticos, yo veía inscriptos los mitos en los cuerpos del presente. Mitos contemporáneos como los de los Graicie, pero también el bushido samurai.

Vale remitirse al creador del judo como representativa expresión del linaje que los antecede, el cual narraba constantes referencias a que el entrenamiento disciplina el cuerpo y el espíritu mediante técnicas de ataque y defensa, lo que nos habilita el conocimiento de lo esencial del camino. En este camino, la técnica es la meta fundamental para la superación y la creación de uno mismo, en vías de perfeccionarse y ser un beneficio para el mundo (Kano, 2005). Y así responde uno de los practicantes respecto a la relación entre los samurais y los luchadores actuales:

...no conozco mucho de samurais. Te puedo decir que esto es una especie de forjarse para la vida, mas que para agarrarse a trompadas (P5, Comunicación personal, 20 de marzo de 2018).

Por este tipo de declaraciones no podría hablar de religión, sino de una dimensión ideológica, inclusive sagrada, que se presenta en los dispositivos de los clubes de la pelea, porque allí se reproducen rituales (pases de grado, faixada) y se ponen a las técnicas en un lugar fundamental para seguir el camino de superación como luchador (en la lucha) y como persona (en la vida). La técnica ocupa en este sentido, no solo una serie de entes inorgánicos organizados en un glosario técnico para pasar de grado (faixa), sino que constituyen a los luchadores en tanto intermediarios que llevan inscripta en su memoria el conocimiento y la experiencia técnica, ubicándolos en un lugar social y no solamente circunscrita a la competencia deportiva.



# Bibliografía

- ALABARCES, P. (1998). ¿De qué hablamos cuando hablamos de deporte? *Nueva Sociedad*, 154, 74-86. Recuperado de [http://www.catedras-bogota.unal.edu.co/catedras/mutis/2020-I/public/documentos/Sesi%C3%B3n1\(Lectura%20base\).pdf](http://www.catedras-bogota.unal.edu.co/catedras/mutis/2020-I/public/documentos/Sesi%C3%B3n1(Lectura%20base).pdf)
- ARCHETTI, E. P. (1985). Fútbol, violencia y afirmación masculina. *Revista Debates en la sociedad y la cultura*, (3).
- (2003). *Masculinidades: fútbol, tango y polo en la Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia.
- ARISTÓTELES, R. (1990). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- AUGÉ, M. (2015). *¿Qué pasó con la confianza en el futuro?* Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- BAIRNER, A., y SHIRLOW, P. (1998). Loyalism, Linfield and the territorial politics of soccer fandom in Northern Ireland. *Space and polity*, 2(2), 163-177.
- BAUDRILLARD, J. (2003, abril). La máscara de la guerra. *Página 12*. Recuperado de [https://www.infoamerica.org/teoria\\_articulos/baudrillard1.htm](https://www.infoamerica.org/teoria_articulos/baudrillard1.htm)
- BAUMAN, Z. (2007). *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós.
- BAYCE, R. (2017, marzo 19). El vínculo entre pobreza y delito no es débil. *Caras & Caretas*. Recuperado de <https://www.carasycaretas.com.uy/vinculo-pobreza-delito-no-debil>
- BALIBAR, E. (1995). *Nombres y lugares de la verdad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BARRÁN, J. P. (2001). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- BARREAU, J. J., MORNE, J. J., y RODRÍGUEZ, E. (1991). *Epistemología y antropología del deporte*. Madrid: Alianza.
- BATESON, G., y MEAD, M. (1942). *Balinese Character. A Photographic Analysis*. Nueva York: New York Academy of Sciences. Recuperado de [https://monoskop.org/images/8/8d/Bateson\\_Gregory\\_Mead\\_Margaret\\_Balinese\\_Character\\_A\\_Phographic\\_Analysis.pdf](https://monoskop.org/images/8/8d/Bateson_Gregory_Mead_Margaret_Balinese_Character_A_Phographic_Analysis.pdf)
- BENEDICT, R. (1974). *El crisantemo y la espada* (1946). Madrid: Alianza.
- BENESCH, O. (2011). *Bushido: the creation of a martial ethic in late Meiji Japan* (Disertación doctoral, University of British Columbia). Recuperado de <https://open.library.ubc.ca/soa/cIRcle/collections/ubctheses/24/items/1.0071589>
- BERMÚDEZ, G. (2003). *El do en las artes marciales y en la vida*. Buenos Aires: Editorial Kier.
- BOURDIEU, P. (1983). *Questões de sociologia*. Río de Janeiro: Marco Zero.
- (1989). *O poder simbólico*. Lisboa: Difel.
- (1990). *Sociología y cultura*. Ciudad de México: Grijalbo.
- (2016). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- y MIZRAJI, M. (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- BOURDIEU, P., y WACQUANT, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- BRACHT, V. (1999). Educação física & ciência: cenas de um casamento (in) feliz. *Revista brasileira de ciências do esporte*, 22(1). Recuperado de <http://www.revista.cbce.org.br/index.php/RBCE/article/view/753>
- BRANZ, J. (2015). *Deporte y masculinidades entre sectores dominantes de la ciudad de La Plata. Estudio sobre identidades, género y clase* (Tesis Doctoral, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata). Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/44890>
- BROHM, J. M. (1993). 20 tesis sobre el deporte. En: J. I. BARBERO (Ed.), *Materiales de Sociología del Deporte* (pp. 47-55). Madrid: La Piqueta.

- BROMBERGER, Ch. (1995). *Le match de football Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*. París: Éditions de la Maison des sciences de l'homme. <http://dx.doi.org/10.4000/books.editionsmsmh.4077>
- (2000). El fútbol como visión del mundo y como ritual. En: M. Á. ROQUE (Ed.), *Nueva Antropología de las sociedades mediterráneas* (pp. 253-274). Barcelona: Icaria-Institut Català de la Mediterrania.
- (2007). Cultures and identities in Europe through the looking glass of football. En: M. DEMOSSIER (Ed.), *The European puzzle. The Political Structuring of Cultural Identities at a Time of Transition* (pp. 119-140). Nueva York y Oxford: Bergham Books.
- BROUSSE, M. (2005). *Les racines du judo français. Histoire d'une culture sportive*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
- CAETANO, G. (1992). Identidad nacional e imaginario colectivo en Uruguay. La síntesis perdurable del Centenario. En: G. CAETANO y H. ACHUGAR (Coords.), *Identidad uruguaya: mito, crisis o afirmación* (pp. 75-96). Montevideo: Ediciones Trilce.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1998). *O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever*. San Pablo: UNESP.
- CANESIN, M. T. (2002). A fertilidade da produção sociológica de Bourdieu para ciências sociais e educação. En: D. E. ROSA y V. C. SOUZA (Orgs.), *Didática e práticas de ensino: interfaces com diferentes saberes e lugares formativos* (pp. 85-101). Río de Janeiro: DP&A.
- CANGUILHEM, G. (1986). *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- CARREIRÃO GONÇALVES, M., TURELLI, F. C., y FERNANDEZ VAZ, A. (2012). Corpos, dores, subjetivações: notas de pesquisa no esporte, na luta, no balé. *Movimento*, 18(3). Recuperado de <https://seer.ufrgs.br/Movimento/article/view/27166>
- CASTORIADIS, C. (2001). *Antropología en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles, en Figuras de lo pensable*. Las encrucijadas del laberinto VI. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2006). *Lo que hace a Grecia*. 1: De Homero a Heráclito. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- CAIRUS, J. (2012). *The Gracie Clan and the Making of Brazilian Jiu-Jitsu: National Identity, Culture and Performance, 1905-2003* (Disertación doctoral, York University). Recuperado de [https://www.academia.edu/15577492/\\_The\\_Gracie\\_Clan\\_and\\_the\\_Making\\_of\\_Brazilian\\_jiu\\_jitsu\\_National\\_identity\\_Performance\\_and\\_Culture\\_1905\\_1993\\_](https://www.academia.edu/15577492/_The_Gracie_Clan_and_the_Making_of_Brazilian_jiu_jitsu_National_identity_Performance_and_Culture_1905_1993_)
- CECCHETTO, F. R. (2004). *Violência e estilos de masculinidade*. Río de Janeiro: FGV Editora.
- CESANA, J. O. (2005). *Profissional de educação física e as práticas corporais alternativas: interações ocupacionais* (Disertación de Maestría. Programa de Pós-graduação em Ciências da Motricidade, UNESP). Río Claro. Recuperado de <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/96036>
- CHAGAS, R. R., ROJO, J. R., y GIRARDI, V. L. (2016). O processo de esportivização de uma modalidade: o parkour enquanto prática espetacularizada. *The Journal of the Latin American Socio-cultural Studies of Sport* ( ), 5(1), 21-33.
- CHOZA, J. (2013). Artes marciales. La guerra y la identidad colectiva. *Thémata. Revista de Filosofia*, (48), 25-35. Recuperado de <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/download/330/296/1248>
- CITRO, S. (1997). *Cuerpos festivo-rituales: un abordaje desde el rock* (Tesis de Licenciatura, Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Recuperado de [https://www.academia.edu/30865808/Citro\\_Cuerpos\\_Festivo\\_rituales\\_Un\\_abordaje\\_desde\\_el\\_rock\\_Tesis\\_lic\\_4\\_pdf](https://www.academia.edu/30865808/Citro_Cuerpos_Festivo_rituales_Un_abordaje_desde_el_rock_Tesis_lic_4_pdf)

- CITRO, S. (1999) La diversidad del cuerpo social: determinaciones, hegemonías y contrahegemonías. En: E. MATOSO (Comp.), *Diferentes enfoques del cuerpo en el arte* (pp. 25-40). Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, uba.
- (2003). *Cuerpos significantes: Una etnografía dialéctica con los toba takshik* (Tesis de Doctorado de la Universidad de Buenos Aires). <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1250>
- COHEN, A. (1982). The Experience of Culture. En: A. P. COHEN (Ed.), *Identity and social organization in British rural cultures* (pp. 1-17). Manchester: Manchester University Press.
- COMAROFF, J., y Comaroff, J. L. (Eds.) (1993). *Modernity and its malcontents: Ritual and power in postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comisión Nacional de Educación Física (CNEF) (1911). *Actas*, agosto-diciembre. Montevideo: CNEF.
- CORTINA, A. (2000, marzo 7). Aporofobia. *El País*, p. 16.
- Consejo de Europa (1992). *Carta europea del deporte*. ONU-Unesco. Recuperado de <https://www.consejo-colef.es/post/carta-europea-del-deporte-2021>
- Corporación Latinobarómetro (2015, abril 16). *Las religiones en tiempos del papa Francisco*. Santiago de Chile: Latinobarómetro. Recuperado de [https://www.sciencespo.fr/opalc/sites/sciencespo.fr.opalc/files/LAS\\_RELIGIONES\\_EN\\_TIEMPOS\\_DEL\\_PAPA\\_FRANCISCO%20-%20copie.pdf](https://www.sciencespo.fr/opalc/sites/sciencespo.fr.opalc/files/LAS_RELIGIONES_EN_TIEMPOS_DEL_PAPA_FRANCISCO%20-%20copie.pdf)
- CORRIENTE, F., y MONTERO, J. (2011). *Citius, altius, fortius. El libro negro del deporte*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- CSORDAS, T. J. (1999). Embodiment and cultural phenomenology. En: G. WEISS y H. FERN HABER (Eds.), *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture* (pp. 143-162). Nueva York-Londres: Routledge.
- DE CREÉ, C. (2013). Shōnen Jūdō-no-kata [Forms of Jūdō for Juveniles<sup>4</sup>]: an experimental Japanese teaching approach to jūdō skill acquisition in children considered from a historic-pedagogical perspective – part 1. *Journal of Combat Sports and Martial Arts*, 4(1)1-13. Recuperado de [https://www.researchgate.net/publication/260249423\\_Shonen\\_Judo-no-kata\\_Forms\\_of\\_Judo\\_for\\_Juveniles\\_-\\_An\\_experimental\\_Japanese\\_teaching\\_approach\\_to\\_judo\\_skill\\_acquisition\\_in\\_children\\_considered\\_from\\_a\\_historic-pedagogical\\_perspective\\_-\\_part\\_2](https://www.researchgate.net/publication/260249423_Shonen_Judo-no-kata_Forms_of_Judo_for_Juveniles_-_An_experimental_Japanese_teaching_approach_to_judo_skill_acquisition_in_children_considered_from_a_historic-pedagogical_perspective_-_part_2)
- DELEUZE, G. (2005). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- DRIGO, A. J. (2007). *O judô; do modelo artesanal ao modelo científico: um estudo sobre as lutas, formação profissional e a construção do habitus* (Tesis de Doctorado, Facultad de Educación Física, Universidade Estadual de Campinas). Recuperado de <https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/1312431>
- DRIGO, A. J., OLIVEIRA, P. R., TOJAL, J., SOUZA NETO, S., y CESANA, J. A. (2003) A organização do campo das artes marciais e sua estruturação profissional: Da escola de ofício ao modelo acadêmico das escolas de educação física. En: *XIII Congresso Brasileiro de Ciência do Esporte, 2003, Caxambu – MG. Anais do XIII Congresso Brasileiro de Ciência do Esporte*.
- ELIAS, N. (1989). Nietzsche y el *ethos* guerrero. En: Estudios sobre los alemanes. Luchas de poder y desarrollo de los hábitos. (pp. 107-112). Frankfurt: Michael Shroter. Traducido por Alfonso Moraleja.
- y DUNNING, E. (1992). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- ESPARTERO, J. (2016). El cuerpo concebido por el judo kodokan: un proyecto educativo de progreso truncado por la reacción política. *Revista Movimento*, 22(4). Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/1153/115349439018.pdf>
- GUTIÉRREZ, C., y VILLAMÓN, M. (2003). Las actividades de lucha. En: B. TABERNERO y S. MÁRQUEZ (Coords.), *Educación física: propuestas para el cambio* (pp. 283-324). Barcelona: Paidotribo.

- ESPARTERO, J., y VILLAMÓN, M. (2009). La utopía educativa de Jigoro Kano: el judo Kodokan. *Recorde: Revista de História do Esporte*, 2(1), 1-40. Recuperado de [https://www.researchgate.net/publication/28300639\\_La\\_utopia\\_educativa\\_de\\_Jigoro\\_Kano\\_el\\_judo\\_kodokan](https://www.researchgate.net/publication/28300639_La_utopia_educativa_de_Jigoro_Kano_el_judo_kodokan)
- ESPARTERO, J., VILLAMÓN, M., y GONZÁLEZ, R. (2011). Artes marciais japonesas: praticas corporais representativas de sua identidade cultural. *Movimento*, 17(3), 39-55.
- ESPARTERO, J., VILLAMÓN, M., GUTIÉRREZ, y LLOPIS-HABSCH, C. (2002). Expérience préalable dans la pratique du judo et d'autres activités de combat aux élèves universitaires: un étude préliminaire. *VII Journées de Réflexions et de Recherches sur les Sports de Combat et les Arts Martiaux* (Jorrescam). Toulon-La Garde: Université Toulon Var.
- FONSECA, G. M. M. (2011). *De la gimnástica a la deportivización: la historia de la educación física en las Escuelas Municipales de Caxias do sul-Brasil* (Tesis doctoral, Departamento de Educación Física, Deporte y Motricidad Humana, Facultad de Formación de Profesorado y Educación, Universidad Autónoma de Madrid). Recuperado de <https://repositorio.uam.es/handle/10486/6341>
- FOUCAULT, M. (1970). *El orden del discurso. De la arqueología a la genealogía*. Barcelona: Tusquets.
- (1975). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- (1976). *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- (1990). *Tecnologías del yo: y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós.
- (2005). *La hermenéutica del sujeto: Cursos Del College De France, 1981-1982*. Vol. 237. Madrid: Akal.
- FRANCHINI, E. (2001). *Judô: desempenho competitivo*. San Pablo: Manole.
- FRAZER, J. G. (1995). *La rama dorada*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- FRIGERIO, A. (1992). Artes Negras: Uma Perspectiva Afro-Céntrica. *Estudos afro-asiáticos*, 23, 175-190. Recuperado de <https://xdoc.mx/preview/frigerio-artes-negras-19922000-5eb716202bc81>
- GAMBAROTTA, E. (2018). Esbozo ilustrado sobre el deporte. Elementos para una crítica inmanente. En: B. MORA PEREYRA (Coord.), *Deporte y sociedad. Encontrando el Futuro de los Estudios Sociales y Culturales sobre Deporte* (pp. 356-375). Montevideo: Universidad de la República.
- GARRIGA ZUCAL, J. (Comp.) (2016). *Violencia en el fútbol. Investigaciones sociales y fracasos políticos*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- GASTALDO, É. (1995). Forja do homem de ferro: a corporalidade nos esportes de combate. En: O. F. LEAL, *Corpo e significado: ensaios de antropologia social* (pp. 207-226). Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- GEERTZ, C. (1991). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. 8.ª reimpression.
- GIULIANOTTI, R., y ROBERTSON, R. (2004). The globalization of football: a study in the glocalization of the 'serious life. *British Journal of Sociology*, 55(4), 545-568. Recuperado de <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1468-4446.2004.00037.x>
- GLEESON, G. (1984). *All About Judo*. Londres: A. y C. Black.
- GONZÁLEZ, F. J., y FRAGA, A. B. (2009). O Referencial Curricular de Educação Física. En: Rio Grande do Sul. Secretaria de Estado da Educação. Departamento Pedagógico (Org.). *Referenciais Curriculares do Estado do Rio Grande do Sul: Linguagens, Códigos e suas Tecnologias*. Vol. 2., Porto Alegre: SE/DP
- (2012). *Afazer da Educação Física na escola: planejar, ensinar, partilhar*. Porto Alegre: Edelbra.
- GONZÁLEZ AYESTARÁN, M. (2017, noviembre). Los gallos humanos. *Lento*, V(56).

- GUERRERO VALDEBENITO, R. (2006). Nosotros y los otros: segregación urbana y significados de la inseguridad en Santiago de Chile. En: A. LINDÓN, M. A. AGUILAR y D. HIERNAX (Coords.), *Lugares imaginarios en la Metrópolis*. Barcelona-Ciudad de México: Anthropos-UAM.
- GUBER, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Vol. 11. Buenos Aires: Editorial Norma.
- GUIGOU, L. N. (1994). Mito-praxis: escuela pública y Estado-nación en el Uruguay. *Revista Hermes Criollo*, 2(2). Recuperado de <http://www.henciclopedi.org.uy/autos/Guigou/EstadoNacionUrug2.htm>.
- (2000). De la religión civil: identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos. En: S. ROMERO (Comp.), *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. Montevideo: Nordan.
- (2003). *A nação laica: religião civil e mito-praxis no Uruguai*. Montevideo: La Gotera.
- GUTTMANN, A. (1978). *From Ritual to Record*. Vol. 107. Nueva York: Columbia University Press.
- HARVEY, D. (2016). *Conflictos territoriales, desigualdad y modos colaborativos de producción de ciudad*. Colección Conferencias. Montevideo: FADU, Universidad de la República. Recuperado de <http://www.fadu.edu.uy/publicaciones/conferencias-inaugurales/conflictos-territoriales-desigualdad-y-modos-colaborativos-de-produccion-de-ciudad/>
- HOBBSAWM, E. (1990). *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HYAMS, J. (1990). *El zen en las artes marciales*. Ciudad de México: Editorial Universo.
- INOUE, S. (2004). *Origins of judo*. Tokio: Yoshikawakobunkan.
- KANO, J. (2005). *Kodokan judo*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- LANDGRAF GONÇALVES, A., y SANTOS DA SILVA, M. (2013). Artes marciais e lutas: uma análise da produção de saberes no campo discursivo da educação física brasileira. *Rev. Bras. Ciênc. Esporte*, 35(3), 657-671. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/rbce/a/YsGKW4FXNnfvQNKGhRRNFM/abstract/?lang=pt>
- LE BON, G. (1900). *Psicología de las masas*. Madrid: Sarpe.
- LE BRETON, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1995). *Antropología estructural*. Paidós. Buenos Aires
- LIMA, A. C. (1998) *Principais conceitos da sociologia de Pierre Bourdieu* (Apostila do curso de leitura dirigida, Mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco).
- LLOPIS, R. (2009). *Fútbol postnacional. Transformaciones sociales y culturales del «deporte global» en Europa y América Latina*. Madrid: Anthropos.
- MALÁN, P. (2017). *Cristiandad Muscular y crisis del ethos valdense: Un estudio discursivo del ingreso del deporte a las Uniones Cristianas de Jóvenes de las colonias valdenses del Uruguay (1920-1970)* (Tesis de Maestría en Educación Corporal. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación). La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Recuperado de <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1457/te.1457.pdf>
- MALINOWSKI, B. (1948). *Magic, science and religion and other essays*. Boston-Glencoe: Trade edition Beacon press-Text edition the free press. Recuperado de [https://monoskop.org/images/4/41/Malinowski\\_Bronislaw\\_Magic\\_Science\\_and\\_Religion\\_and\\_Other\\_Essays\\_1948.pdf](https://monoskop.org/images/4/41/Malinowski_Bronislaw_Magic_Science_and_Religion_and_Other_Essays_1948.pdf)
- MARÍAS, J. (2000). *Salvajes y sentimentales. Letras de fútbol*. Barcelona: Aguilar.
- MARTA, F. E. F., y FRAGA, E. C. K. (2014). Memórias da colônia: sociabilidades, identidade e prática das artes marciais japonesas em são paulo, na primeira metade do século XX. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, 49.

- MARTÍ OROVAL, B. (2007). *Orientalismo, japonismo y occidentalismo: Niobe Inazo y el Bushido*.
- MARTÍNEZ GUIRAO, J. E. M. (2010). La construcción del arte en las artes marciales. Una aproximación antropológica al taekwondo. *Gazeta de antropología*, 26(2). Recuperado de [https://www.ugr.es/~pwlac/G26\\_26JavierEloy\\_Martinez\\_Guirao.html](https://www.ugr.es/~pwlac/G26_26JavierEloy_Martinez_Guirao.html)
- (2011). Una aproximación antropológica al cuerpo como arma en las artes marciales. El caso del taekwondo. *Revista Antropología Experimental*, (11). Recuperado de <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1919>
- MAUSS, M. (1991). Técnicas y movimientos corporales. En: *Sociología y Antropología* (pp. 337-356). Madrid: Tecnos.
- y HUBERT, H. (1979). De la naturaleza y función del sacrificio. *Obras Completas Editorial Tecnos. Colección de Ciencias Sociales. Serie de Sociología Madrid*.
- MILNER, J.-C. (1997). Lacan y la ciencia moderna. En: *Lacan con los filósofos*.
- MORA, B., ROMANO, A., RUGGIANO, G., NALBALDIÁN, M. y FROIS, A. (2013). Artes marciales y deportes de combate de origen japonés en Uruguay: Aproximaciones conceptuales a la relación conservación-adaptación. En *10.º Congreso Argentino de Educación Física y Ciencias*, 9 al 13 de setiembre, La Plata. Recuperado de [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.3128/ev.3128.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3128/ev.3128.pdf)
- MORRA, G., PEREYRA, C., RAMAS, F., y DECAMPO, L. (2011). *De razas más sanas y más fuertes. Análisis del mensaje de José Batlle y Ordóñez a la Asamblea General, acompañando el Proyecto de Ley de creación de los Juegos Atlético Anuales de 1906* (Tesina de grado, Instituto Superior de Educación Física, Universidad de la República, Uruguay).
- NARROWAY, L. (2008). Symbols of State Ideology: the Samurai in Modern Japan. *New Voices in Japanese Studies*, 2, 63-79. <http://dx.doi.org/10.21159/nv.02.04>
- NAKAJIMA, T., y Thompson, L. (2012). Judo and the process of nation-building in Japan: Kanō Jigorō and the formation of Kōdōkan judo. *Asia pacific journal of sport and social science*, 1(2-3), 97-110. Recuperado de <https://waseda.pure.elsevier.com/en/publications/judo-and-the-process-of-nation-building-in-japan-kan%C5%8D-jigor%C5%8D-and->
- NITOBE, I. (1899). *Bushido-dusza Japonii (Bushido, el alma de Japón)*. Tokio: s/e.
- OLIVEIRA, S. T., ALMEIDA, F. Q., y GOMES, I. M. (2016). A forja identitária de lutadores veteranos: além do último «round». *Revista Brasileira de Educação Física e Esporte*, 30(2), 397-406. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/rbefe/a/sWHM6xv8Kv4sjj9BtXRmRC/?format=pdf&lang=pt>
- ORTEGA, F. (2003). Práticas de ascese corporal e constituição de bioidentidades. *Cad Saúde Colet.*, 11(1), 59-77.
- (2008). *O corpo incerto: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Río de Janeiro: Garamond.
- OLLÉ, M. (1998). Cuerpo y Cosmos: la dimensión religiosa y ritual de las artes marciales internas y de los ejercicios de longevidad chinos. En: A. VEGA, J. A. RODRÍGUEZ TOS, R. BOUSO GARCÍA (Comps.), *Estética y Religión. El discurso del Cuerpo y los sentidos* (pp. 449-458). Barcelona: Revista de Filosofía-Institut Universitari de Cultura Universidad de Pompeu Fabra-Editorial Montesinos.
- PÉREZ MONKAS, G. (2016). *La (des)aparición de las prácticas corporales sometidas. Una arqueología en el Uruguay del siglo XIX (1861-1871)* (Tesis de Maestría, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata). Recuperado de <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1331/te.1331.pdf>
- RAMONET, I. (1999). Un hecho social total. En: S. SEGUROLA (Ed.), *Fútbol y pasiones políticas* (pp. 11-19). Barcelona: Debate.

- Revista *Ñ* (2013, marzo 12). Bauman, pesimista: Ahora la gente quiere más seguridad que libertad. *Revista Ñ*. Recuperado de [https://www.clarin.com/ideas/zygmunt-bauman-pesimista\\_o\\_r11EomciwXx.html](https://www.clarin.com/ideas/zygmunt-bauman-pesimista_o_r11EomciwXx.html)
- RIAL, C. (2008). Rodar: a circulação de jogadores brasileiros no exterior. *Horizontes Antropológicos*, 14(30), 21-65. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/ha/a/syLR3VK3QkmbTK8xJJtjpw/abstract/?lang=pt>
- RODRÍGUEZ, R. (2007). Cuerpo, Lenguaje y Enseñanza Dossié. *ETD. Educação Temática Digital*, 8 (n.º esp.), 31-47. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4856436.pdf>
- (2014). Por una lectura política de la relación cuerpo-educación-enseñanza. *Polifonías Revista de Educación*, III(4), 9-11. Recuperado de <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/18299>
- RODRÍGUEZ ALZUETA, E. (2014). Humillación y transgresión: hacia una cultura de la dureza. *Niños, menores e infancia*, (8). Recuperado de <https://revista.idn.jursoc.unlp.edu.ar/index.php/r8-trabajos-y-producciones>
- ROMERO GORSKI, S. (1995) *Miradas urbanas, visiones barriales*. Montevideo: Nordan.
- SAID, E. W. (1997). *Orientalismo*. Barcelona: Cultura Libre.
- SAHLINS, M. (1997). *Islas de historia: la muerte del capitán Cook: metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- SALCEDO, A. (1996). La cultura del miedo: la violencia en la ciudad. *Controversia*, 169, 98-116. <https://doi.org/10.54118/controver.voi169.360>
- SCANDURRA, G. (2016). *Bologna che cambia: Quattro studi etnografici su una città*. Bologna: Università degli studi di Ferrara.
- SCARLATO, I. (2015). *Corpo e tempo livre: as plazas vecinales de cultura física em Montevideú (1911-1915)* (Tesis de Maestría, Programa de Pós-Graduação em Educação, Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis). Recuperado de <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/158909>
- SATO, S. (2013). The sportification of judo: global convergence and evolution. *Journal of global history*, 8(2), 299-317.
- SERÉ QUINTERO, C. (2017). La izquierda y el cuerpo: Política, propiedad y derechos. En: *12.º Congreso Argentino de Educación Física y Ciencias*, Ensenada, Argentina, 13 al 17 de noviembre 2017. Recuperado de [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.10243/ev.10243.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.10243/ev.10243.pdf)
- SIMMEL, G. (1998). *Las grandes urbes y la vida del espíritu. El individuo y la libertad*. Barcelona: Península.
- (2007). *Roma, Florencia, Venecia*. Barcelona: Gedisa.
- SOARES, C. L. (1996). Educação Física escolar: Conhecimento e especificidade. *Revista Paulista Educação Física*, (suppl. 2), 6-12. <https://doi.org/10.11606/issn.2594-5904.rpef.1996.139637>
- TEIXEIRA, A. C. (2012). Os usos do corpo entre lutadores de jiu-jítsu. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, 13(2). Recuperado de <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/4620>
- TODOROV, T. (1991). *Nosotros y los otros. Reflexiones sobre la diversidad humana*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, M. (2006). *Fútbol: una religión en busca de un dios*. Barcelona: Debolsillo.
- TSUNETOMO, Y. (2013). *Hagakure. El camino del samurái*. Buenos Aires: Punto de Lectura.
- TURNER, V. (1988). *El proceso ritual*. Vol. 101. Madrid: Taurus.
- TURSE, P. (2005). What Makes a Martial Activity an Art? *Journal of Theatrical Combatives*. Recuperado de [https://ejmas.com/jtc/2005jtc/jtcart\\_turse\\_0505.html](https://ejmas.com/jtc/2005jtc/jtcart_turse_0505.html)
- UESHIBA, M. (2007). *Entrenamiento del budo en el aikido*. Buenos Aires: Editorial Paidotribo.

- VILLAMÓN, M., ESPARTERO, J., y GUTIÉRREZ, C. (2002). *El proceso histórico de deportivización del judo: ilustración a través de los cambios en el reglamento de competición*. En: S. GARCÍA BLANCO (coord.), Congreso Internacional Historia de la Educación Física (pp. 327-335). Madrid: Gymnos.
- WACQUANT, L. (2000). *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- (2006). Los tres cuerpos del boxeador profesional. *Educación Física y Ciencia*, 8.
- YUZAN, D. (1998). *El Código del Samurai: El espíritu del Bushido japonés y la vía del guerrero*. Madrid: Edaf.

# ANEXO

## Anexo 1: listado de abreviaturas

### Abreviaturas de disciplinas

AM: Artes Marciales

DC: Deportes de Combate

BJJ: Brazilian Jiu Jitsu

JJB: Jiu Jitsu Brasileiro

### Abreviaturas de interlocutores

M1: Mestre 1

M2: Mestre 2

M3: Mestre 3

P1 (al 20): Practicante 1 (al 20)

## Anexo 2: listado de traducciones

Dojo: lugar donde se practican artes marciales

Sensei (japonés) o mestre (portugués): maestro

Rolar: luchar en JJB

Jiu jitsu: camino o arte suave

Judo: camino a la flexibilidad

Tatami (japonés) o tatame (portugués): suelo particular para la práctica de Artes marciales. Antiguamente eran de junco prensado y lona. En la actualidad son de materiales sintéticos de alta densidad que los hacen más livianos y adquieren una mejor absorción del impacto.



Un *budoka* moderno es una identidad que oscila entre el *ethos* deportivo y el guerrero. Por ello, este libro recorre y analiza el proceso de transformación corporal de grupos de hombres jóvenes y adultos en los clubes de pelea. A su vez, tensiona el lugar de un investigador que *pone el cuerpo* como parte del proceso metodológico y revisa permanentemente su presente y su pasado como luchador, competidor, educador, docente universitario y técnico deportivo.

Es una obra conceptualmente rigurosa pero no acabada, recomendada para quienes gusten investigar y practicar artes marciales y deportes de combate. A su vez, es un trabajo fundante en nuestro país, para quienes consideren interesante hacer una investigación etnográfica *carнал* a partir de la cual estudiar alguna práctica cultural que, en algunos de sus apartados, problematice obligatoriamente a la sociedad.