

Etnografía de un acantilado: territorialidad en la práctica de la escalada contemporánea

Eric de Léséleuc Profesor de Sociología y Etnología, Equipo "Corps et Culture", Universidad Montpellier

Ponencia presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Evento organizado por el Área Interdisciplinaria de Estudios del Deporte, abril de 2003

Resumen:

Existen un conjunto de actividades deportivas son hoy clasificadas como "de aventura" o "californianas". En contraste con los llamados deportes clásicos, sus practicantes valoran el juego, el placer de estar juntos, el humor y las emociones compartidas. Estos elementos indican su distanciamiento respecto de los aspectos "serios" de los deportes competitivos, incluso cuando sus actividades son clasificadas como intrascendentes, poco llamativas, marginales o incluso socialmente inmaduras. Este estudio, basado en una etnografía de una comunidad de escaladores que se apropiaron de un acantilado en el sur de Francia, demuestra que lejos de ser intrascendente, esta actividad es el teatro de preocupaciones sociales que trascienden la propia práctica del deporte. En realidad, si por un lado, la convivencia, el acto de compartir, y la dimensión lúdica del montañismo une a los actores en una comunidad de pertenencia, por otro lado, el uso de la violencia simbólica y el proceso de normalización del comportamiento, conducen a la exclusión de "otros" (aquellos que no "juegan al juego del lugar"). Estos fenómenos son planteados aquí porque demuestran cómo, dentro del contexto de un deporte, ocurren tensiones entre individuos (libres e iguales) y una comunidad de pertenencia, poniendo en cuestión estas formas contemporáneas de "vivir juntos". Este trabajo permite la interrogación acerca de lo que se pregunta la sociedad postmoderna. Escalada. Territorialidad. Comunidad. Lo político. Modernidad/postmodernidad.

Introducción

Agradezco su invitación a una charla sobre el tema de Sociología del Deporte. En realidad, voy a hablar más de etnología del deporte (actualmente es muy difícil definir exactamente las fronteras), más precisamente, voy a hablar de una etnografía de un acantilado para reflexionar sobre un proceso de territorialización en la práctica de la escalada contemporánea.

Me apoyo, para esta charla, en un texto que hice para un Congreso de Sociología del Deporte en Gijón (España), donde el tema general fue "deporte y postmodernidad".

El objetivo de esta charla no es tanto el conocimiento sobre la escalada y el deporte sino el conocimiento sobre la sociedad, que se puede pensar analizando una práctica deportiva. O sea, el deporte considerado como un analizador de la sociedad, y no el objetivo final.

Esta charla tendrá tres partes:

- el planteamiento del por qué; por qué realicé esta investigación
- una vez planteada esta pregunta, seguiremos el camino de construcción de la investigación.
- al final una idea de interpretación de lo que pasa en un acantilado de escalada contemporánea que nos dice algo sobre nuestra sociedad actual.

1. Plantear la cuestión: Una alteridad de proximidad

La genealogía de ese trabajo tiene sus raíces en el hecho que cuando empecé mis estudios ya era guía de montaña desde hacía unos años. Por eso, por la cercanía, hice mi tesis de licenciatura sobre el nacimiento de la profesión de guía de montaña en los Pirineos, la de maestría sobre los procesos de autonomización de la escalada por relación al montañismo (o sea, como en los años

sesenta en EE UU y Europa, la practica de la escalada que estaba apoyada en el andinismo, alpinismo, pireneismo, etc., deviene una practica autónoma cuyo objetivo ya no era prepararse para la montaña). Es decir que, acabando la maestría y empezando la tesis de doctorado, estaba trabajando sobre los procesos de construcción social de una nueva modalidad deportiva; llamada en aquella época "escalada libre". Y en esa época, como escalador, conocí una nueva pared de escalada, en el medio natural, cerca de mi ciudad. Aquí empieza la historia... Con lo que vamos a llamar (con Marc Augé) una alteridad de proximidad.

Para todo escalador, descubrir una nueva pared es muy importante porque es el descubrimiento de un nuevo terreno de juego. Y espera mucho, el escalador, lo hace con mucha alegría. En Claret (es el nombre del acantilado), la intensidad de este descubrimiento produce algunas sorpresas. Desde donde lo veamos el acantilado es imponente.



Desde el primer momento, esta pared da origen a varias preguntas. Tal vez es más, estas preguntas aparecen antes del primer contacto, debido a que sobre el sendero que permite el acceso a la roca propiamente dicha, es necesario pasar por una escalera de madera que tiene un extraño mensaje: **"muerte a los pendejos o jilipollas"**. Para mí, como para casi todos, era la primera vez que era recibido con un mensaje de este tipo.

Los primeros pasos en esta pared nos reservan así algunas sorpresas. Este mensaje escrito en el suelo constituye sin ninguna duda una primera frontera simbólica.

Poco tiempo después de haberla pasado, la pared se presenta. Inmediatamente, la observación genera nuevos cuestionamientos.

Cuando un escalador descubre un nuevo acantilado necesita obtener una serie de informaciones, no solamente de orden técnico (peligrosidad, tipo de equipamiento, distancias, etc.), sino también de orden estético. Para ello, dispone de dos maneras. La primera consiste en adquirir, cuando existe, una "topo-guía", es decir un pequeño folleto agrupando este tipo de informaciones. Cuando este documento no esta disponible, el escalador debe obtener oralmente estos elementos por parte de un practicante que, en el lugar, posea este tipo de conocimientos.

En Claret, en la ausencia de este "topo-guía", los nuevos visitantes están en la obligación de interrogar a los "antiguos" para orientarse sobre la diversidad de itinerarios disponibles (cerca de 160). Sin embargo, en este sitio, las formas que toma la respuesta dan lugar a un extraño "dispositivo".

En efecto, "el antiguo" casi sistemáticamente orienta a los "nuevos" hacia itinerarios específicos, aquellos en que los anclajes de seguridad (los clavos) están lo más distantes los unos de los otros; es decir aquellos en los cuales las caídas son potencialmente las más largas y más angustiantes.

Además, algunos itinerarios están equipados con "falsos clavos" generando un desconcierto de los recién llegados. Se pueden imaginar ustedes, llegando a un anclaje falso, que se cae cuando se ponga la cuerda en el agarre... ¡¡¡qué horrible sensación!!!

Es necesario precisar que en ningún caso se pueden producir accidentes. Previamente, han probados todas las caídas posibles para que nadie se llegue a lastimar. Solo son juegos de caídas, de temor y de angustia. Estos dibujos que son datos documentales del grupo muestran como estos juegos de caídas son como un emblema para ellos.

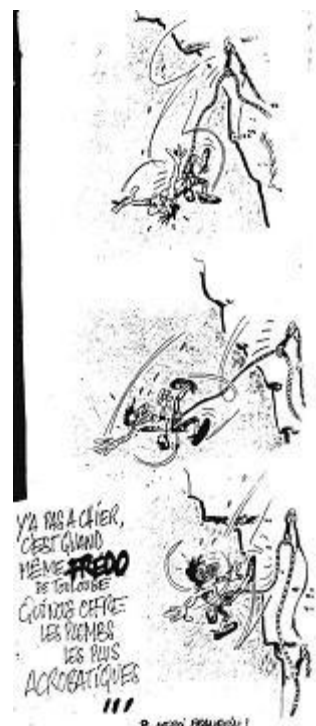
Una vez esta situación instaurada, sin que nada sea dicho, se forma una pequeña aglomeración de escaladores. Todos saben lo que va a pasar. Ellos sonrían y espían las reacciones del escalador. Si él reacciona con gracia y buen humor a esta puesta en escena, será simbólicamente recompensado por varias felicitaciones, gritos y aplausos, y será invitado implícitamente a integrar el grupo de aquellos que se denominan, ellos mismos, los "locales". Si reacciona de manera menos jocosa, casi violenta, él sufrirá la presión del grupo que le sugerirá, como sanción última, "huir" de esta pared.

Todo recién llegado esta así invitado, más o menos cordialmente, a participar en la vida del grupo de escaladores que se consideran "en casa" estando en la pared. Aquellos que intenten aislarse para practicar su deporte favorito en toda intimidad, como suele realizarse habitualmente en cualquier sitio de escalada, se ven sin cesar obligados a "escoger su clan". Ya sea participan en la "vida local", ya sea como lo afirman perentoriamente algunos: "*isi no están contentos que vayan a escalar a otro lado!*". Manera de hablar no solamente poco agradable, sino extraña en los lugares donde se practica normalmente la escalada.

Un buen número de hechos y de gestos cotidianos de los escaladores locales habrían podido ilustrar los procedimientos de selección y de imposición de "formas de hacer" locales. Sin embargo, solo su carácter desconcertante es lo que importa por el momento. Es, en efecto, ese ambiente extraño, donde se mezclan a la vez la atracción por una convivencia y una calidez que parece unir al grupo, con la repulsión frente a los actos fuertemente impregnados de violencia simbólica, que ha suscitado este trabajo de investigación. Aquí, todo escalador está confrontado a una "alteridad de proximidad" (Augé, 1994) y todo investigador siente, de manera más o menos confusa, que lo que está en juego, desarrollándose ante sus ojos se sitúa fuera de la mera práctica de la escalada.

Así se construyó el problema de la investigación: cómo se puede entender/comprender esta alteridad, estos extraños comportamientos en la práctica de la escalada, en un cierto acantilado. Es decir que dentro del marco del proceso de la investigación estamos en el primer paso.

Hablamos del camino de construcción de mi investigación.



2. El camino de construcción de la investigación

La segunda etapa de mi trabajo fue leer todo lo más posible sobre el tema, o sea hice lo que se llama una revisión bibliográfica. Empecé por leer sobre el tema de la escalada contemporánea, luego sobre las modalidades deportivas contemporáneas y sus transformaciones, sobre la historia, la etnología y la sociología del deporte y del cuerpo, en fin sobre la historia, la etnología y la sociología teóricas general. Es decir partiendo de mi pregunta de terreno, inscribirla dentro de un campo de pensamiento teórico.

Hay dos razones para esta revisión de la literatura científica. Además de dar una dimensión teórica a mi pregunta de terreno, tenía que establecer si los investigadores ya habían respondido a la pregunta que me interesaba. ¿Cuáles eran sus respuestas? Y si estas respuestas permitían entender lo que se pasaba en Claret.

Es decir que esta revisión debía permitirme explorar aspectos no ya explicados, o sea permitirme construir mi proyecto de investigación y su originalidad.

¿Qué existía de literatura científica sobre las dimensiones sociales de la escalada contemporánea? En realidad existía muy poca y lo que estaba escrito hablaba de manera muy general. Había investigaciones globales fundadas sobre encuestas con cuestionarios integrando sus preguntas de terreno dentro de las teorías de la distinción (Bourdieu, Pociello, Corneloup), de la Post-modernidad (Maffesoli, Midol, Corneloup) o de la contra-cultura o Fun-culture (Loret). Es decir que con un proyecto hipotético-deductivo hubiera podido construir una pregunta teórica y una hipótesis de este marco teórico para plantear mi investigación concreta. Por ejemplo:

Integrar la pregunta sobre los usos de la violencia simbólica, las formas de integración y de exclusión (ya vistas en el acantilado de Claret) dentro del marco de la teoría de la distinción, de los "habitus" y de los usos del deporte para expresar a la vez su pertenencia social y sus diferencias con las otras clases sociales. Y proponer una hipótesis afirmando que, por ejemplo, los usos de la violencia simbólica en Claret sirve a afirmar una pertenencia social, y sirve para hacer que se elijan los que no pertenecen a la misma clase social (es una hipótesis muy caricaturesca en relación al pensamiento de Bourdieu, pero solo es un ejemplo!).

Enseguida, tendré que definir los indicadores permitiendo verificar esta hipótesis. Por ejemplo, indicadores de pertenencia social; profesión de cada uno, de sus padres, abuelos... Indicadores de nivel de vida o capacidad de consumo; tipo de gusto en música, teatro, etc... (asociar con la teoría de Bourdieu).

A partir de esos indicadores, o sea del protocolo elaborado, volver al terreno con herramientas de recolección de datos coherentes para validar o descartar la hipótesis.

Se podría hacer con cada uno de los ejes teóricos encontrados en la revisión bibliográfica, o sea la distinción, la post-modernidad o la fun-culture.

Pero para mí, ninguno de estos puntos de vista permitiría comprender realmente lo que se podía observar en Claret. Sería demasiado largo describir por qué, desde un punto de vista teórico, me alejé de estos tres ejes teóricos, pero el argumento fundamental fue que, de manera paradójal, estos utilizaban, a pesar de que eran aproximaciones macro-sociológicas, conceptos como la territorialidad, la comunidad y los procesos de construcción identitaria de pequeños grupos, o sea definiendo los fenómenos a la escala de lo microsocioal.



Lo que es paradójal es que ninguna investigación existía a esta escala.

Una vez decidido a llevar adelante una investigación exploratoria, empezó una nueva etapa de revisión bibliográfica sobre el tema de la epistemología y de la metodología para saber como recolectar y analizar datos de terreno en este tipo de investigación, y sobre todo para conocer las condiciones de posibilidad de producir un conocimiento aceptable por la comunidad científica (Porque desde Thomas Kuhn y Paul Feyerabend, sabemos que las condiciones de aceptación de un discurso científico, no es el de la "Verdad" sino un consenso social construido y compartido por la comunidad científica).

En este marco, elegí una aproximación etnográfica de un lugar, un grupo, y comportamientos precisos, hic et nunc (aquí y ahora) fundada sobre estos métodos de recolección de datos: una observación

participativa de dos años (mínimo tres días por semana), entrevistas no directivas y análisis de documentos producidos por el grupo estudiado (películas, 500 paginas de textos y dibujos).

En términos de métodos o de herramientas de análisis de datos hice un análisis temático exhaustivo del discurso y un análisis de relación por oposición de cada tipo de datos.

Con esto, qué se puede entender en Claret?

3. Claret: un territorio de escalada

Lo que sigue es una parte muy sintetizada y además muy teórica sobre la cuestión de la participación de algunos deportes nuevos (entre ellos la escalada) con el tema de la modernidad o de la postmodernidad para que tengan un ejemplo de interpretación posible a partir de una investigación de terreno.

El significado de un aislamiento

La escalada en Claret ha dado lugar a un triple proceso de aislamiento. En primer lugar, se constituyeron "fronteras" dibujando un espacio geográfico. Aunque los "elementos fronterizos" no sean mostrados como tales, cada escalador es capaz de decir donde comienza y donde termina la zona de escalada de Claret. De esta manera el sabe situar los límites de un "adentro" y de un "afuera", del espacio de juego. Luego, un conjunto de hechos, de gestos y de discursos cotidianos, orientan, por intermedio de sistemas de sanciones simbólicos negativos y positivos, las acciones de los escaladores y definen los comportamientos aceptados, delimitando así un espacio normativo. Finalmente, se instaura una diferenciación entre aquellos que pertenecen al grupo ("nosotros") y aquellos que son rechazados ("ellos, los otros"), marcando aquí un espacio de identificación.

Hay congruencia entre estos tres niveles de delimitación. Aquellos que actúan en conformidad con los comportamientos esperados (es decir, actuando dentro del límite normativo) son admitidos a la vez dentro del límite del espacio geográfico y del espacio de identificación (es decir, son invitados a integrar el grupo). Para esto, algunos escaladores han tenido que aceptar el transformar sus formas habituales de funcionar en un sitio de escalada. Recíprocamente, aquellos que no aceptan funcionar según las expectativas locales son rechazados al exterior de las fronteras del grupo y del lugar a través del uso de la violencia simbólica.

Los escaladores que se denominan entre ellos "los locales" -o de forma más explícita, los "Claretmans"¹ - se han por lo tanto adueñado de un espacio originalmente público para hacer un uso casi exclusivo/privado de este. La dimensión privativa no evoca aquí de ninguna manera una regla de derecho, sino un sentimiento de pertenencia a un grupo y a un lugar.

Un "lugar" contra los "no-lugares"

El análisis del discurso² de los escaladores de Claret (principalmente de aquellos a través de los cuales explicitan y legitiman sus comportamientos) nos permite identificar su sistema de representaciones. Este se basa en una oposición fundamental. Casi, Claret se opone al resto del mundo y se piensan los Claretmans como excepciones...

"Claret, resume uno de ellos, no es como la sociedad. Y no queremos que los escaladores se comporten aquí como se comportan en la sociedad"^b (Laurent, 28 años, pertenece al grupo desde su origen en 1991).

Luego, tres grandes parejas de oposición están siempre presentes implícitamente en los enunciados y explican de qué manera, según ellos, Claret es diferente de lo que ellos llaman "la Sociedad".

El primero define la pared como un espacio del lazo social:

"En Claret, no queremos que sea como en la sociedad, donde la gente este aislada e indiferente los unos de los otros. Todos nos tenemos que hablar y tenemos que formar un solo grupo unido" (Marc, 35 años, pertenece al grupo desde hace tres años).

El segundo menciona la predominancia de un sistema de intercambio fundado en el don:

"En la sociedad, solo cuenta el dinero, somos únicamente unos consumidores. Aquí, la pared existe porque los equipadores han dado mucho, así que los que quieran escalar aquí, tienen que dar también" (Frederic, 22 años, pertenece al grupo desde hace dos años).

Aquí, *"Consumir"* la escalada, es particularmente considerar la pared únicamente como el soporte de una actividad deportiva que, para ellos, lleva a "artificializar" un espacio natural y por lo tanto destruir su aspecto vivo. Es por esta razón que ellos prohíben el acceso a un gran número de practicantes.

Finalmente la dimensión histórica de la construcción de la identificación es resaltada de la siguiente manera: *"en la sociedad cada uno tiene su vida individual pero, aquí, la pared tiene una historia y cuando vienes a escalar debes conocerla y participar con todo el mundo de esta historia"* (Beatrice, 27 años, pertenece al grupo desde su origen en 1991).

La voluntad de escribir una historia común, articula de esta forma, los dos elementos de su sistema de representación (el lazo social y el sistema del don), en la medida en que toda su organización social esta fundada en el reconocimiento del don que une (en una cadena temporal) los escaladores entre ellos (Godbout, 1992). Estos últimos están a la vez arraigados en el pasado por la necesidad de un reconocimiento del don "original", y orientados hacia el futuro, que se construye a través de lazos tejidos por una deuda inextinguible.

A partir de ese momento es posible sintetizar el sistema de significaciones y representaciones que participa en la construcción y funcionamiento de este grupo. Primero, los "Claretmans" perciben su lugar de práctica de la escalada como un espacio relacional donde la identidad se construye por referencia a la participación a una historia común, uniendo un grupo a un lugar. Al revés, ellos perciben la "Sociedad" como la forma de un espacio en el cual los individuos se cruzan sin conocerse y donde toda relación esta mediatizada por un contrato monetarizado que lleva al individuo al aislamiento y a la soledad. La "Sociedad" es así, según ellos, un vasto "no-lugar"⁴ (Auge, 1992).

En segundo, ellos expresan la voluntad de resistir, en acto, a la expansión de este modelo social, que juzgan dominante, construyendo un lugar (ciudad) mítico, un "contra-emplazamiento" diría Michel Foucault (1994: 752-762), siendo éste la pared de Claret. Según ellos esta es, y debe ser, un espacio relacional, de identificación e histórico, lo que M. Augé llama un "lugar antropológico" (Augé, 1992), que surgiría como un contra-modelo social. Más que un "lugar" Claret sería un "anti no-lugar" en el cual la práctica deportiva, en este caso la escalada, serviría de mediación para la expresión y la actualización de un punto de vista crítico sobre la sociedad contemporánea.

El análisis de la escuela de escalada de Claret y de los comportamientos de los usuarios permite demostrar que, en algunos casos, la forma de sociabilidad, de espacialidad y de sensibilidad axiológica que parecen organizar de manera innovadora las prácticas deportivas, ponen en escena un actuar social que responde de manera más o menos consciente a una interrogación que obsesiona las sociedades contemporáneas: aquella del lazo social (Farrugia, 1993). Aquí, estas respuestas articulan estas tres dimensiones (social, espacial y axiológica) de tal manera que dan forma a una configuración específica y paradigmática: un "lugar antropológico", en el cual el lazo social organiza a la vez las relaciones con el espacio, con el otro y con los valores dentro de un triple proceso de delimitación de fronteras de lo posible (aquellas del grupo, del espacio y de los comportamientos al interior del grupo y del espacio).

Haciendo esto, los escaladores de Claret (siendo "difícil el crear lugares (antropológicos) porque es más difícil definir los lazos"; Augé, 1994: 171), muestran lo que los "lazos" deben al sistema del don. Este, en efecto, no solamente está en el fundamento de la creación material del sitio de escalada, sino también en la legitimidad (interna) del proceso de pertenencia/exclusión y de la imposición de maneras de ser, de pensar y de actuar que participan en la construcción del sitio. Esto es debido a que, de manera totalmente contingente, los creadores del sitio han instaurado desde el inicio una forma de sociabilidad basada en el don. Poco importa, además, que este sea "interesado" o "desinteresado", "generoso" o "calculador"¹⁵ (nada dice que sea uno o el otro). Lo que cuenta, es el efecto del sistema del don en términos de elaboración social, cuando es subjetivamente percibido y aceptado por "el otro". Además, conviene resaltar cuanto el efecto del don tiene de violencia social que, al interior participa a la transformación del "otro" en "mismo", al precio del renunciamiento a su individualidad, y que rechaza, al exterior, aquel que no acepta esta transformación. El don organiza de esta forma en Claret un proceso de despojo de un espacio público, "por definición abierto a todos, democrático de cierta manera" como lo resalta P. Simon (1997: 55). Esto constituye una última violencia para aquellos que, movidos por esta definición, no obtienen "permiso de estadía" en la pared.

Estos modos de funcionamiento, aunque aparecen en un espacio restringido y en una actividad que hace sonreír por su trivialidad, cuestionan las dinámicas sociales por las que atraviesan las sociedades contemporáneas. En efecto, la escalada en Claret practicada por los "Claretmans" que se imponen como los "indígenas" (es decir, aquellos que pertenecen a un lugar y a una comunidad) frente a los "extranjeros" (aquellos que ni piensan, ni actúan de la misma manera) expulsados de las fronteras del territorio, se inscribe dentro una dinámica de reconstrucción de la identificación que la supera largamente (Hillery, 1955). Un fenómeno similar se observa en el surf en la nieve o en las olas, por ejemplo, donde algunos se reservan el uso exclusivo de valles alpinos, de olas y de playas, luchando algunas veces en forma física, contra toda intromisión de practicantes juzgados como indeseables. La historia, aunque breve, de estos deportes llamados "fun" está episódicamente marcada por hechos que ponen en escena pequeños grupos, afirmando "¡aquí, estamos en nuestra casa, los demás no tienen sino que irse a otro lado!".

Esta dinámica de construcción territorial y comunitaria en el deporte es ampliamente percibida hoy como característica de la post-modernidad. El estudio de la escalada en Claret permite pensar esta conclusión.

¿Modernidad o post-modernidad?

Según J. Godbout y A. Caillé (1992), la sociedad "moderna" se construye alrededor de una ideología de la liberación del individuo de los lazos que lo encierran dentro de lo arbitrario de las costumbres y de las tradiciones heredadas. Esta voluntad de liberación del individuo se inscribe en el interior de los debates que aparecen desde el siglo XVI (con Grotius, Helvetius, Locke, por ejemplo) cuando lo divino no es ya la manera legítima de explicar el mundo ni la articulación entre

el individuo y la colectividad. Esta interrogación se plantea, como lo escribe A. Caillé (1989, 18-19), desde que la sociedad esta concebida integralmente como humana en su principio.

A este interrogante, el imaginario utilitarista, del cual J. Bentham es el emblemático teórico, responde que el ser humano es fundamentalmente egoísta, amoral y racionalmente calculador y que la sociedad resulta de la puesta en común de estos egoísmos individuales. La función de los filósofos de la política es entonces, el concebir la organización social que permitiría la mejor expresión y gestión de estos egoísmos particulares, con el fin garantizar a la vez la felicidad de los individuos y la felicidad de la colectividad. La liberación del individuo consiste entonces, en una liberación de la expresión de su egoísmo que debe poder saciar sus intereses (utilidades) individuales en nombre de la construcción del interés colectivo y de la "felicidad" de la sociedad. La pregunta consiste entonces, en comprender cómo y dónde se logra el equilibrio entre los intereses de distintos "egoísmos" presentes, con el fin de obtener un desarrollo justo y armonioso de la sociedad. Para los fundadores de este paradigma utilitarista, dice A. Caille (1989, 26-27): "la justicia no es otra cosa que la felicidad colectiva, y ésta se construirá solo con la condición de que se dé vía libre a la inmoralidad de los hombres. Ya no es asunto de buenos sentimientos sino mero egoísmo asumido y compartido, que es susceptible de generar un orden justo y armonioso. El mercado es esta máquina providencial, movida por una mano invisible, que fabrica lo justo [...] transformando los vicios privados en beneficios públicos". El mercado es entonces percibido como el espacio (por construir) dentro del cual debe poder expresarse la racionalidad calculadora de cada individuo cuya la cantidad de intereses particulares debe permitir la felicidad de todos.

Sin embargo, de qué debe ser liberado el individuo?. Del don, responden A. Caille y J. Godbout. No del don generoso y altruista que apuntaría a dar sin retorno, sino del sistema de obligaciones que teje lazos de persona a persona y los inserta en una red de lazos sociales, no igualitarios y apremiantes. "La sociedad moderna [...] se afirma y se determina contra el don" escribe de manera lapidaria A. Caille (1994,15). O, de manera más exacta, precisa con J. Godbout (1992), el proyecto de la modernidad intenta menos erradicar el sistema del don que de coaccionarlo en una esfera del privado reducida a su más simple expresión y de desarrollar una esfera pública permitiendo el desarrollo de intereses individuales (y por lo tanto colectivos) por intermedio de la lógica del mercado. "No es tanto al don en general, escribe él, sino a toda intromisión de su parte en los asuntos públicos que las sociedades modernas se oponen radicalmente, por lo menos en principio. Ellas hacen, en principio, del don, un asunto exclusivamente privado, relegado a la esfera de la vida doméstica o a aquella de las convicciones individuales. La vida pública supone deberle solo a situaciones de interés".

Las sociedades modernas se construyen de esta forma sobre el pensamiento de una doble dicotomía que tiende a separar fundamentalmente el espacio privado -en el cual las personas están ligadas las unas a las otras en redes de pertenencia (de afinidad, de pueblo o de familia) y en el cual los intercambios de servicios y de bienes están "al servicio del lazo social"- del espacio público -en el cual los individuos iguales en derechos son liberados de las coacciones del lazo social por intermedio del mercado-, siendo obtenida esta liberación, precisan estos autores, por medio de la equivalencia monetaria contenida en el principio de la comercialización de bienes y servicios.

Desde el punto de vista de los análisis propuestos por estos autores, los cuales, además, permiten ampliar los de R. Nisbet (1984), es posible concluir que la configuración socio-espacial de Claret a estado erigida, reactualizando los debates que atraviesan los procesos de elaboración de las sociedades modernas. Esto, en la medida en que, como hemos visto, fue construida a partir de comportamientos que cuestionan, por una parte, el lugar del individuo en la colectividad y, por otra parte la "comercialización" de los intercambios sociales, es decir uno de los procesos que debería de permitir la liberación de individuos frente a los inconvenientes comunitarios. Proceso de "comercialización" de intercambios que, por otra parte, en el imaginario "moderno", se opone a la

elaboración del lazo social a través del sistema del don perteneciente a la sociabilidad de tipo comunitaria.

Dentro de estos debates, aparece muy claro que los escaladores de Claret han escogido responder, a través de sus comportamientos y de sus discursos con una defensa en favor del sistema del don y de la elaboración de lazos sociales en oposición al sistema de mercado y a la liberación del individuo percibida como sinónimo de aislamiento y de soledad. De estas respuestas podemos concluir que se expresa de esta manera, en Claret, la actualización de una resistencia al proyecto de la modernidad a través de la construcción de un lugar antropológico y de su control, que busca expulsar fuera de sus fronteras todo intento de intromisión de categorías de funcionamiento de la modernidad, participando de procesos de individualización del ser humano y de la comercialización de sus relaciones. Por otra parte, si articulamos los puntos de vista desarrollados por A. Caillé con aquellos expresados por M. Augé (1992), es interesante resaltar que lo que este llama los "no-lugares" son espacios de actualización de una forma lograda del proyecto de la modernidad, en la medida en que son espacios de la individualidad solitaria (del "no-lazo") y de los espacios del consumo, en los cuales la liberación del individuo, se produce a través del contrato mercantil. Es entonces, cuando Claret se constituye como un "lugar de resistencia" contra un "no-lugar" que podemos entender que allí se expresa no solamente una forma de oposición a un modelo abstracto (y teórico) de la modernidad (bajo la forma de un "tipo-ideal" que pertenece a la historia del pensamiento), sino también como una de las formas concretas que toma hoy este proyecto en su forma acabada (los no-lugares).



Conclusión

A partir de este estudio de caso de las formas contemporáneas de escalada, podemos concluir que ciertas modalidades de la sociedad moderna están cuestionadas, en sus dimensiones deportivas (valorización del humor, del juego, de la convivencia, que se oponen a la seriedad, al trabajo y a la competencia) y en sus dimensiones sociales (valorización de la comunidad versus el individuo, el don versus el consumo, el espacio privado versus el espacio público). También es posible establecer que este cuestionamiento de la modernidad se hace a nivel crítico en la medida en que es el proyecto de la modernidad, el que está siendo rechazado, a saber, la liberación del individuo de las obligaciones comunitarias (liberación que es posible, en parte, por la mercantilización de los intercambios y la elaboración de un espacio público abierto a individuos que son libres e iguales en sus derechos).

¿Es posible concluir por lo tanto, como lo establecen numerosos autores, que estos elementos sean la señal del surgimiento de una post-modernidad? De esto, nada es seguro. Todo depende, por supuesto, de la definición que le demos a esta noción. Sin embargo, en la medida en que observamos que la crítica que aparece, es desde un punto de vista estructural "reaccionaria" (casi regresiva), es decir que hace uso de categorías pre-modernas (la comunidad y el don para luchar contra la individualización y la monetarización de los intercambios), es difícil calificarla de "post". Aunque las categorías que entran en juego en ciertas formas contemporáneas del deporte, parecen innovadoras (hasta "revolucionarias"), es posible entonces, que estemos todavía en la era de la modernidad deportiva.

Notas

1. Ellos llaman a los "otros" escaladores: "los extranjeros".
2. El corpus de discursos está constituido por diferentes documentos producidos por los escaladores mismos (cerca de 500 páginas de textos, artículos, y dibujos) y de entrevistas no directivas (transcritas en cerca de 400 páginas). Estos fueron sometidos a un análisis temático exhaustivo y a un Análisis de las Relaciones por Oposición (Blanchet, 1985).
3. Todos los elementos de discursos dados como ejemplos, ilustran aquí las afirmaciones típicas sostenidas por los escaladores. Proviene de 17 entrevistas no directivas recolectadas durante la encuesta de terreno.
4. Según M. Augé (1992, 1994) un "no-lugar" es un espacio en el cual los individuos se cruzan pero no se conocen. Esta ausencia de lazos sociales es debida a la monetarización de las relaciones permitidas por el sistema de intercambios comerciales y conduce a la inexistencia de una historia común.
5. La pregunta de la dimensión "interesada" o "desinteresada" del don está, en Francia, en el centro de un debate teórico fecundo entre Derrida (1991) y Bourdieu (1997) por un lado y de Caillé (1994) y Godbout (1992) por otro lado. Este debate cuestiona la posibilidad misma de pensar la existencia, en la sociedad contemporánea, de un sistema de intercambios y de construcción del lazo social fundados sobre la triple obligación (dar, recibir, devolver), puesta en evidencia por M. Mauss (1985 : 145-279).

Bibliografía

- Augé, M. (1992) *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil.
- Augé, M. (1994) *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Flammarion.
- Berezin, M. (1999) "Democracy and its others in a global polity", *International Sociology*, 14(3): 227-243.
- Caillé, A. (1989) *Critique de la raison utilitaire*. Paris: La Découverte.
- Caillé, A. (1994) *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, La Découverte.
- Chatelet, F. (1978) *Histoire des idéologies*, Paris, Hachette.
- Farrugia, F. (1993) *La Crise du lien social*. Paris: l'Harmattan.
- Foucault, M. (1994) "Des Espaces autres", *Dits et écrits 1954-1988*, T. IV. Paris: Gallimard, 752-762.
- Godbout, J.T. (1992) *L'Esprit du don*. Paris: La découverte.
- Hillery, G. (1955) "Definition of community : Areas of agreement", *Rural Sociology* 20: 111-123.
- Léséleuc de E., Gleyse J., Marcellini A. (2002), "The practice of sport as political expression ? Rock Climbing at Claret, France", *International Sociology*, Vol 17(1), 73-90.
- Nisbett, R. (1984) *La Tradition sociologique*, Paris: P.U.F.
- Simon, P. (1997) "Les Usages sociaux de la rue dans un quartier cosmopolite", *Espaces et Sociétés* 90/91: 43-68.