

Sociología del Deporte

Volumen 3. Número 2. Diciembre 2022. ISSN: 2660-8456

Monográfico Etnografías del Deporte y Actividad Física

Coordinado por Raúl Sánchez García



UNIVERSIDAD
**PABLO[®]
OLAVIDE**
S E V I L L A



FES FEDERACIÓN ESPAÑOLA
DE SOCIOLOGÍA

Sociología del Deporte

Volumen 3. Número 2. Diciembre 2022. ISSN: 2660-8456



UNIVERSIDAD
**PABLO DE
OLAVIDE**
SEVILLA



FES FEDERACIÓN ESPAÑOLA
DE SOCIOLOGÍA

Presentación de la revista

Sociología del Deporte (SD) surge con el propósito de crear un espacio de reflexión y debate en torno al fenómeno deportivo desde la perspectiva de las ciencias sociales. Pretende conectar desde el rigor científico las principales teorías y corrientes de la sociología —pero también las propias de disciplinas afines (antropología, historia, psicología social, ciencias del deporte y filosofía política y moral)— con el debate intelectual de nuestro tiempo en torno al fenómeno deportivo. Promueve el estudio del fenómeno deportivo como expresión de la realidad social y anima a analizar los hechos y cambios sociales a través del deporte. Por lo tanto, la revista está abierta al conjunto de investigadores e investigadoras de las ciencias sociales, con independencia de su grado de especialización.

Sociología del Deporte (SD) inicia su publicación en 2020 con periodicidad semestral, en formato a papel y electrónico. Comparte los principios éticos de otras publicaciones que emplean el sistema Acceso Abierto (*Open Access*). Publica trabajos científicos originales e inéditos de carácter empírico o teórico y notas sobre investigaciones sociológicas o áreas afines. También publica secciones de debates, estados de la cuestión, secciones monográficas y contenidos de especial interés para la comunidad sociológica. *Sociología del Deporte (SD)* aspira a alcanzar la mayor calidad posible en los trabajos que publica, por lo que utiliza un sistema arbitrado de revisión externa por expertos (*Peer Review*). Desea convertirse en una publicación de referencia internacional, con vocación de integrar los debates existentes en torno al fenómeno deportivo en España, Europa, Latinoamérica, y el resto del mundo. Por esta razón, en la revista se publican contribuciones en castellano e inglés.

La revista se creó en el marco de la Cátedra de Investigación Social Aplicada al Deporte. Actualmente es la revista oficial del Comité de Sociología de Investigación de Sociología del Deporte de la Federación Española de Sociología (FES)

“Las opiniones y hechos consignados en cada artículo son de exclusiva responsabilidad de sus autores, así como la credibilidad y autenticidad de los trabajos”

Contacto

Sociología del Deporte (SD)

Universidad Pablo de Olavide (UPO)
Ctra. Utrera, km 1, s/n – Edificio 11, 4ª Planta, Puerta 18
41013 Sevilla
sociologiadeldeporte@upo.es
www.upo.es/revistas/index.php/sociologiadeldeporte

Editor / Chair of the Editorial Board

David Moscoso Sánchez
Universidad de Córdoba

Editor Adjunto / Editor in Chief

Raúl Sánchez García
Dpto. de Ciencias Sociales, la Actividad Física y el Ocio, Universidad Politécnica de Madrid

Consejo de Redacción / Editorial Board

Anna Vilanova Soler (INEF de Cataluña)
Joaquín Piedra de la Cuadra (Universidad de Sevilla)
Pablo Alabarces (Universidad de Buenos Aires)
Peter Donnelly (Centre for Sport Policy Studies – Canada)
Dominic Malcolm (Loughborough University - Inglaterra)
Phylippa Velija (Solent University – Inglaterra)
Kari Fasting (Norwegian University of Sport and Physical Education – Noruega)
Belinda Wheaton (Huataki Waiora Faculty of Health, Sport and Human Performance, University of Waikato - Nueva Zelanda)

Consejo Asesor / Advisory Board

Víctor Agulló Catatayud (UV)	Ana Luque Gil (UMA)
Juan Aldaz Arregui (UPV)	María Martín Rodríguez (UPM)
Antonio Borgogni (UNBG; ITALIA)	Jesús Martínez del Castillo (UPM)
David Brown (CARDIFFMET; ESCOCIA)	Pilar Martos Fernández (UGR)
Xavier Camino (BLANQUERNA)	Gaspar Maza (URV)
Luis Cantarero Abad (UNIZAR)	Rocío Moldes Farelo (UEM)
Joaquina Castillo Algarra (UHU)	María José Mosquera González (UAC)
Alex Channon (BRIGHTON; INGLATERRA)	Víctor Manuel Muñoz Sánchez (UPO)
Eric De Léséleuc (INSHEA; FRANCIA)	Antonio Pérez Flores (UPO)
Jesús Fernández Gavira (US)	María Perrino Peña (UPSA)
Antonio Fraile Aranda (UVA)	Nuria Puig Barata (INEF CATALUÑA)
Beatriz Garay Ibáñez de Elejalde (UPV/EHU)	Antonio Rivero (UPM)
Carlos García Martí (UEM)	Dieter Reicher (GRAZ; AUSTRIA)
Manuel González Fernández (UPO)	María Sacrament Morejón (BLANQUERNA)
Eduardo Manuel González Ramallal (ULL)	Juan Antonio Santos Ortega (UV)
Jan Haut (FRANKFURT; ALEMANIA)	Juan Antonio Simón Sanjurjo (UPM)
George Jennings (CARDIFFMET; ESCOCIA)	Susanna Soler Prat (INEF CATALUÑA)
Mario Jordi Sánchez (UPO)	Andrew Sparkes (LEEDSBECKETT; INGLATERRA)
Víctor Alonso Delgado (ULP)	Marie-Carmen García
Kety Balibrea (UPV)	(Université Claude Bernard Lyon 1; Francia)
Víctor Jiménez Díaz-Benito (UAH)	

ISSN: 2660-8456 ISSN-L: 2695-883X

Depósito legal: CO 783-2020

Impreso en España / Printed in Spain

Imprime / Printed by: imprentatecé www.imprentatece.com

Índice

Editorial: Monografía sobre etnografías del deporte y actividades físicas <i>Editorial: Monograph on ethnographies of sport and physical activities</i> Raúl Sánchez García.....	9-10
---	------

Sección Especial

The ethnography of sport: some observations and suggestions <i>La etnografía del deporte: algunas observaciones y sugerencias</i> John Hockey.....	13-18
On pugilistic piety <i>Sobre la devoción pugilística</i> Loïc Wacquant.....	19-20

Artículos

Redes sociales, tecnología y aceleración en el Espigón del Gas de Barcelona. Una etnografía del deporte en tiempos líquidos <i>Social networks, technology and acceleration at the Gas Breakwater in Barcelona.</i> <i>An ethnography of sport in liquid times</i> Xavi Camino Valhonrat y Gaspar Maza Gutiérrez.....	23-35
Clase, racialización y poder: una etnografía del golf en México <i>Class, racialization and power: an ethnography of golf in Mexico</i> Hugo Ceron-Anaya.....	37-48
Etnografía sensorial sobre la movilidad en la ciudad de Madrid vvida desde un minicruiser <i>Sensory ethnography on mobility in the city of Madrid experienced from a minicruiser</i> Raúl Sánchez García.....	49-62
"We Can Remove the Skin!": Realising the Cosmic Race in Mexican Xilam <i>¡Podemos quitar la piel! Realizando la raza cósmica en Xilam mexicano</i> George Jennings y David S. Contreras Islas.....	63-75
Karada de oberu: el aprendizaje social de los fundamentales del kendo <i>Oberu's Karada: Social Learning of Kendo Fundamentals</i> Sebastián Chávez Hernández, INEF, Universidad Politécnica de Madrid.....	77-87
Con y desde las entrañas: Etnografía de un aprendiz de boxeo en la Ciudad de México <i>With and from the bowels: Ethnography of a boxing apprentice in Mexico City</i> Aldo Bravo Vielma.....	89-100

Recensiones

**Corte, Ugo, Dangerous Fun. The Social Lives of Big Wave Surfers,
The University of Chicago Press, 2022**

Raúl Sánchez García..... 103-104

Estadísticas anuales 2022..... 107-109

Etnografías del deporte y actividades físicas

Ethnographies of sports and physical activities

Raúl Sánchez García
Universidad Politécnica de Madrid

Sociología
del Deporte



Este número monográfico trata de dar cuenta de la relevancia en el empleo del método etnográfico a la hora de generar investigación en ciencias sociales. Si bien el método etnográfico ha acabado siendo la marca definitoria de la antropología, fue también utilizado ampliamente desde sus inicios en la sociología; la escuela de Chicago produjo ya en la década de 1920 interesantes etnografías sobre las condiciones de vida de distintos grupos de población que llegaban en masa y poblaban las ciudades, planteando una serie de interrogantes y problemáticas desde el punto de vista de la planificación urbana y las formas de convivencia.

Lo distintivo del método etnográfico respecto a otros métodos en ciencias sociales se refiere a consideraciones fundamentales como que la cultura solo puede ser estudiada de forma adecuada desde el punto de vista de quién la vive en diálogo con el investigador o que los distintos elementos culturales deben siempre estudiarse en contexto, de forma holística, nunca aislados. Este método encuentra en el trabajo de campo su núcleo como situación definitoria de la investigación. En el trabajo de campo aparecen como técnicas de investigación fundamentales (que no únicas) la observación participante y las entrevistas. Más allá de generar respuestas cerradas, la etnografía es capaz de reformular preguntas y mostrar hallazgos que den cuenta de la complejidad de lo social. A pesar de no buscar la generalización objetiva de resultados, el método etnográfico muestra

consideraciones de tipo epistemológico tales como la reflexividad: si el/la investigador/a constituye el propio instrumento de medida y recogida de datos, debemos dar cuenta de las condiciones sociales que caracterizan a ese investigador/a para ver desde dónde se genera la investigación.

En este monográfico encontramos distintos estudios que aplican el método etnográfico a investigaciones que tienen que ver con la actividad física y deportiva. El número está compuesto por dos artículos de la sección especial, seis artículos de investigación y una reseña de libro sobre etnografía deportiva. Cabe destacar que los artículos de investigación producen un diálogo de fondo entre estudios realizados a ambos lados del Atlántico: ciudades situadas en el estado español y mexicano. Por otro lado, desde una perspectiva de género detectamos la ausencia total de mujeres en el número especial, lo que debería plantearnos una seria reflexión sobre cuáles son los factores que están influyendo en la poca participación femenina en investigación etnográfica deportiva.

El monográfico comienza con dos artículos de sección especial, el primero de ellos escrito por John Hockey a modo de introducción a todo el número. El autor habla desde su experiencia personal durante las últimas dos décadas como investigador de etnografía deportiva (sobre todo la carrera de fondo) y nos propone una serie de recomendaciones prácticas a la hora de acometer la investigación etnográfica en

deporte. A continuación, encontramos un texto que es un extracto de la que quizá sea la etnografía deportiva más conocida hasta la fecha: la que realizó Loïc Wacquant en un gimnasio de boxeo de Chicago en la década de los 80 y mediante la cual analizó la relación entre las condiciones de vida de los boxeadores y su habitus pugilístico, el cual implicaba nociones específicas de masculinidad, racialización, etc. Wacquant habla brevemente, pero de forma brillante, sobre la reflexividad en la investigación etnográfica: de cómo la relación del investigador con su objeto de estudio cambia al alterar las condiciones de vida de aquél. Tras más de 20 años de haber abandonado la práctica pugilística para estar integrado en la cotidianidad académica, Wacquant dice haber perdido su devoción (*piety*) hacia el boxeo, sobre el que tiene ahora sentimientos encontrados.

Tras la sección especial, encontramos los artículos específicos de investigación. Comenzamos por la etnografía realizada por Xavi Camino y Gaspar Maza sobre las transformaciones del espacio urbano y prácticas deportivas que se han venido dando en el Espigón de Gas de Barcelona durante las últimas décadas. Los autores introducen interesantes reflexiones sobre la influencia de las redes sociales, la tecnología y la aceleración de los tiempos vitales en los cambios observados tanto en los espacios y mobiliario como las actividades realizadas. El siguiente artículo lo firma Hugo Cerón Anaya y propone un estudio etnográfico sobre el golf en la ciudad de México. A través del análisis del golf como elemento distintivo de las élites nacionales, produce una discusión fructífera sobre las relaciones de poder vinculadas a la interrelación entre clase y racialización de ciertos cuerpos/identidades subordinadas. Continúa el artículo de Raúl Sánchez García, que propone una etnografía sensorial crítica sobre la movilidad en la

ciudad de Madrid a través del desplazamiento en un pequeño skate. Los hallazgos muestran gran contraste entre las atmósferas afectivas vividas en el desplazamiento por diversas zonas de la ciudad y plantean la necesidad de reinterpretar el diseño urbano más allá de las necesidades de los vehículos a motor. El siguiente artículo, de George Jennings y David Sebastián, indaga sobre la creación moderna de un arte marcial mexicano, el Xilam, inspirado en técnicas que sus creadores vinculan a los guerreros Aztecas pre-hispánicos. El Xilam realiza una problematización acerca de la cuestión racial alternativa a la idea unificadora de la Raza Cósmica de José Vasconcelos, para promover una identidad étnica y cultural híbrida mexicana. Continúa el artículo de Sebastián Chávez sobre la adquisición de un habitus "kendístico" (kendo: esgrima japonesa) en un gimnasio de Madrid. Tal *habitus* se desarrolla dentro del establecimiento dinámico de un orden social, a partir de interacciones entre sus participantes (tanto alumnos/as como maestro/a) que refuerzan el respeto a la jerarquía y roles diferenciados. Acaba esta sección de artículos de investigación la etnografía realizada por Aldo Bravo propone una etnografía pugilística en la ciudad de Méjico, utilizando la comparación entre dos clubes con participantes de extracción socioeconómica diferenciada para entender los matices vinculados a las masculinidades boxísticas, que pueden implicar diferencias en los modos de práctica, los objetivos y los valores asociados a la actividad.

El número concluye con la recensión del libro de Ugo Corte llamado *Dangerous fun. The social lives of big wave surfers*, que trata de dar cuenta del entramado social en el que se desarrolla la actividad de los surfistas de grandes olas de Hawaii, produciendo valiosas aportaciones a la sociología del riesgo, de la diversión y el estudio de las carreras de vida deportivas.

Sección Especial



The ethnography of sport: some observations and suggestions

La etnografía del deporte: algunas observaciones y sugerencias

John Hockey

University of Gloucestershire, UK

jhockey@glos.ac.uk

ORCID id: <https://orcid.org/0000-0002-5826-8005>



The considerable social meaning and economic significance of sport in contemporary society is evident in a myriad ways. Ranging from huge financial contracts between media corporations and professional football clubs to young children saving up their weekly 'pocket money', so as to purchase their first item of sports equipment. Yet sociological analysis of sport as a meaningful category of social action is a 'relatively new development' (Rouncefield and Tolmie 2013, 3). The outcome being as Molnar and Purdy (2016, 1) have noted 'the field of sport and exercise studies is a late bloomer in terms of letting itself be inspired by what we may refer to as the qualitative and ethnographic turn'. However, the blooming has recently flourished and there is now a growing field of ethnography focused upon a spectrum of sports (for details see Collinson, McNarry and Evans 2021, 601; Hockey 2021, 135-136; Meyer and Wedelstaedt, 2017; Naess, 2017, 51; Sparkes, 2017, 11-16).

Social life is both complex and dense in terms of interaction between people in both public and private domains. Thus, corporeal, emotional and cognitive processes at both individual and collective levels change depending on context. Hence, the football stadium and its few maintenance staff on a Wednesday morning, is a different social phenomena from that same ground on a weekend afternoon, with two teams and 50,000 fans present. To analytically ex-

plain and depict this complexity and density necessitates a particular approach to investigating social life. Ethnography was developed with the objective of meeting this general intellectual challenge initially in anthropology and later sociology (for a summary see Skinner and Edwards 2005, 406-407). The focus of its method is then to comprehend and portray the depth of interaction present and its consequences for individuals, groups and organizations, both outside of and within sport. What follows are some observations on certain fundamental aspects of the 'craft of ethnography' (Atkinson 2013).

Levels of Analysis

Sport has its own internal types of functioning covering a number of levels which the ethnographer may or may not want to focus upon. These include institutional bodies governing sports, more local organizational structures such as 'clubs', their sub-components – 'teams', rules and regulations. Then there are the contextual features within which 'playing the game' takes place, namely time, space and place. Within the latter interaction ensues in both formal and informal forms. The former evidencing conformity to rules and the latter sometimes deviating from them. Thus, behaviour is heavily influenced

by norms and values specific to particular sports and the contexts of their occurrence. Such interaction often being communicated by language specific to particular sporting social worlds. In addition appearances, emotions, knowledge, and practices which are skilled (particularly embodied ones involving sensory perceptions) all merit ethnographic attention. The latter are frequently brought together in routines and rituals (e.g. Hockey 2009), which may feature particular symbolic objects. For example, the coin which is tossed to decide who starts play in cricket or rugby matches. So structural and interactional processes collide and engage with specific social identities/biographies, plus the bodies of bureaucrats, managers, coaches, players and fans. To engage analytically with that complex spectrum of factors constitutes an ethnographic challenge of some magnitude.

The doing of ethnography demands considerable 'commitment' (Becker 1977, 261-273), in terms of energy and time, relative to other research approaches (more on this later). Therefore decisions about what levels of analysis need to be focused upon require a realistic and pragmatic assessment initially. So the question which needs to be asked is 'what are the limits to my research?'. Am I interested in all levels of analysis: organizational, interactional, biographical and their mutual interaction? With the intention of constructing an ethnography of a sporting subculture (e.g. Downey 2005) in toto? Or is my analysis to be more limited? Perhaps confined to sports pedagogy (e.g. Muntanyola-Saura and Sánchez-García 2018) or the skilled sensory perceptions fundamental to doing a sport, which are not just physical but also culturally constructed (Groth and Krahn 2017). The problem with erecting such limits is that as field research ensues, a developing understanding may well enlarge or contract the research focus. So an alertness to that possibility is required. Therefore pragmatism and realism in relation to the scope of the research needs to be at the forefront of the ethnographer's mind as a limited time-line invariably looms.

The Self as Ethnographer

Ethnography is accomplished by the researcher engaging with a selected sporting context in a manner, which arguably demands much more personal involvement and commitment than other ways of collecting data in the social sciences. Fort traditionally the prime way of achieving this has been via *participant observation* defined by Emerson et al. (2002, 352) as: 'establishing a place in some natural setting on a relatively long-term basis in order to investigate,

experience and represent the social life and social processes that occur in a setting'. In sum one goes and spends large amounts of time with the group being researched, or even lives with them. A case of 'thick participation' (Samudra 2008, 665) by the ethnographer. This allows the latter to chart the complexity of the group via the accumulation of fieldnotes, as processes unfold and change from hour to hour and day to day. Building an analysis which pays attention to the 'desire of, and necessity for, individuals...to act in terms of what is possible in specific immediate situations' (Midich 1971, 171). In this way analytic *thick description* (Geertz 1973) of fieldnotes is accumulated constituting 'a nuanced portrayal of cultural layers' (Schwartz-Shea 2006, 101).

Prior to commencing participant observation some thought needs to be devoted by the ethnographer as to how that role is to be occupied? There have been various classical attempts to portray a spectrum of involvement (Junker, 1960, 36; Gold, 1958) wherein participation in ongoing group activities ranges from 'complete participant' to complete observer'. This in part depends upon the degree of commitment to the project and the skills possessed. Thus, if one is going to study sports parachutists, having to learn to parachute constitutes considerable commitment and one might argue fortitude, but less so if one is already a skilled participant (e.g. Laurendeau, 2006). The least the ethnographer needs to ensure if participating fully in sports which are 'energetic' (as distinct from more sedentary kinds such as darts or snooker...) is to ensure that her/his university health insurance policy covers sporting injury! So stark questions need to be posed to the ethnographic self, namely 'what am I prepared to do in the field' and 'what I am not'? Another connecting question which needs to be reflected upon prior to research commencing is 'how am I going to present myself to participants?' This is important because the presence of a researcher impacts upon ongoing social processes either negatively or positively. When doing 24/7 participant observation with UK infantry (Hockey 1986/2006) I made the decision to try not to disturb the flow of social processes around me. In the hope that what occurred would be habitual, normal and typical of the infantry world. Decades later at a reunion I asked one of my research participants what it was like to have me around 24/7 and he replied grinning 'you were just a smiling little ghost'. A comment which pleased me as it confirmed I had not disturbed the tenor of ongoing events. Thus, a useful rule of thumb for engaging with participants is *do not* ask lots of questions during the early days of fieldwork. Just be slow and absorb the field analytically. This is difficult enough as there is

no slow-motion button to press as interaction whirls around the researcher perpetually! Simultaneously one needs to let participants adjust to one's presence initially, so limiting questioning facilitates that. The ethnographic self then needs to be reflected upon considerably, prior to going into the sporting field and when in it.

Awareness and Analysis

Another important feature of the ethnographic craft process is the degree of sporting knowledge and skilful practice brought by the researcher to the field of study. If there is little then what unfolds before one is 'strange' and arguably more easily identifiable as a topic for analysis. If there is a lot then one of the major analytic tasks is to make the familiar strange. The danger if that is not achieved is: 'Familiarity becomes an encompassing hindrance' (Atkinson 2022, 17). One cannot see analytically enough because the social processes are taken for granted, as one has always been doing them, on the rock face (e.g. Jenkins 2017), in the tennis court etc. Whilst there are exceptions (e.g. Purday 2016), if one does research upon a sport the probability is that one has already some knowledge of and potentially considerable embodied experience of it. Awareness of what is happening in the field with the people one is researching and oneself is then vital. This has been articulated as the problem of 'reflexivity' in the general literature on ethnography (Bieler et al. 2021; Buscetto 2016). Some of the ways to make the familiar strange and thus 'seeable' include: continually posing questions about the context of happenings, making detailed observations about the latter, linking interaction to events and contexts, so as to develop analytic themes. As Atkinson's (2022, 131) asserts: 'rendering phenomena strange and hence available for self-conscious scrutiny, is not an instantaneous event... It is something we have to work at, if only to get beyond immediately superficial experiences and responses.'

Small and big phenomena in sport are inextricably linked. A personal marathon record may be achieved or not, depending upon how running shoes are fitted on prior to the race. If the athlete secures them correctly that invokes a feeling of confidence which supports good performance. If shoes are wrongly aligned the probability is that the opposite occurs, let alone the possibility of laces becoming undone and so on. So here we have a 'small thing' underpinning bigger things, and an alert ethnographic sensibility pays attention to small things perpetually. The 'thick description' (Geertz 1973) of putting on running shoes should

then detail a routine which is done in a particular way producing a particular touch on the feet, which in turn produces a particular *feeling* of surety. Hence a useful mantra to alert one's ethnographic sensibility might be 'small builds big, small builds big'.

Three Ways of Categorising/Conceptualising

As ethnography is undertaken and descriptions of phenomena which constitute field notes are compiled, the next step is to generate analytic themes from that data, which chart the central features of the research context. Three kinds of categorisation, which are simultaneously conceptualization, are usually used. Firstly, the identification and utilization of 'member identified categories' (Hammersley and Atkinson 1983, 50) by the ethnographer is one way of achieving this. The latter needs to be alert enough to recognise such categories and their analytic utility. So for example within the UK distance running sub-culture athletes (the author is a life-long distance runner) are categorised by members utilising *typifications* (Schutz 1967). Common sense categories used to order the running life-world on a moment-to-moment basis, to organise and structure experience (cf. Benson and Hughes 1983, 53). These categories form a continuum with at one end those who are agile, well balanced and typified as 'floaters'. At the opposite end there are those who have less of those characteristics, but are still strong runners, who tend to force through ground, being typified as 'diggers' (the author has been placed by peers and places himself within this category). A second kind of categorization used by the ethnographer is 'observer-identified categories' (Hammersley and Atkinson 1983, 50). These are created by the ethnographer analytically forming concepts directly from the accrued data. So for example Downey (2005, 162-167) conceptualises the vision of capoeira practitioners as 'seeing through shifty eyes'. The third kind of categorisation rests upon the researcher having a knowledge of relevant *resources* lodged in wider academic literature. As Atkinson (2015, 45) notes: 'It is my general contention that the contemporary ethnographer needs a working knowledge of a variety of analytic traditions', which are 'repositories of ideas about the social world', which include fundamental concepts.

The latter are often used by ethnographers to categorise their empirical data. Atkinson (2015, 44-54) has presented a whole list of such resources, and here I am going to identify in my view the three most apposite for aiding ethnographic analysis of sport. The first resource is Symbolic Interactionism (SI)

which rooted in the works of Mead (1934) and Blumer (1969), focuses upon social interaction and the development of identities, individual and collective within particular social groups. This constitutes a valuable resource with which to examine the organizational, interactional and biographical dimensions of sport (Weiss 2001). Replete as it is with useful conceptual devices such as 'generalised other' (Mead 1934; Blumer 1969) and 'identity work' (Snow and Anderson 1987). This resource has been applied to topics as diverse as football fans (Sarver Coombs and Osborne 2018), savate (Southwood and Delamont 2018) and distance running (Hockey 2005).

The second resource is the combination of Ethnomethodology (EM) and Conversation Analysis (CA) emanating from the work of Garfinkel (1967) and Sacks (1992). The ethnographic usefulness of EM is its facility to identify and categorise sequences of embodied sporting action such as those completed in weightlifting, or when a collective 'scrum' is accomplished in rugby union. This sequencing has been identified particularly in various combat sports as participants attack and defend (Girton 1986/2017; Lefebvre 2016; Sánchez García, Villaroya-Gil and Elrio-Lopez 2016; Coates 1999). In contrast the usefulness of CA for ethnography is its capacity to focus upon group verbal interaction and it has been used to chart sporting pedagogy between players and coaches during matches in football (Corsby and Jones 2020; Groom, Cushion and Nelson 2012). Also the combination of EM/CA methods has been used to isolate embodied sequences and the verbal interactions accompanying them in various other martial arts (e.g Raman 2018; Lefebvre 2016).

The third resource is Sociological Phenomenology (SP) with ethnographers of sport turning in particular to the writing of Merleau-Ponty (1962/2001) on the body, which contains concepts such as 'intercorporeality', 'reversability' (one touches a tennis bat and is touched by it), 'intention' and 'embodied habit'. These are valuable for analysing sensory perceptions which underpin sequences of sporting movement (for a recent review of this approach, ranging across cycling, golf, swimming etc, see Hockey 2021). The above three disciplinary based resources constitute slightly different ways of conceptualising sporting phenomena. It is thus possible to use all of them when analysing data and constructing an ethnographic narrative.

To recap three forms of analytically categorising data are possible: routine member identified categories, categories constructed by the ethnographer, and categories available from within various 'analytic traditions' (Atkinson 2015, 45). Again it is possible to use all of these when writing ethnography.

Concluding Observations

The most important attribute needed by the researcher prior to fieldwork, during it, and when writing the eventual ethnography of sport is *awareness*. This is because on the latter depends the efficacy of the whole enterprise. This awareness needs to be *constant* and paying attention to the aforementioned salient features:

- The levels of analysis encompassed by the research and their internal complexities (e.g. language, practices, emotions, values, etc.).
- The presentation of the self when occupying the ethnographer role.
- The making of the familiar strange.
- The realisation that small things build bigger social patterns.
- The resources for categorising data by members, the researcher, and using disciplinary literature.

Social interaction generally involves a flow of events both individual and collective. In sport that flow is particularly intense and dynamic. Hence, the level of alertness needed to come to analytic grips with the phenomena whirling around the researcher, requires a similarly intense focusing, which instigates the following questions: 'what am I seeing', and 'what does it mean to participants'? Achieving the latter is not unproblematic if one is doing participant observation for long periods one gets tired cognitively and focus diminishes. Also if one is participating fully in sporting activities physical fatigue accumulates, which in turn impacts upon the cognitive process of being analytic about those activities. As Dewey (1980, 12) has observed people are often struggling to maintain an 'equilibrium' with their surrounding environment, so constant awareness is needed to achieve that condition by the researcher. Therefore, being aware of when to engage fully and when to engage partially with one's respondents, constitutes a process of judgement which forms part of the 'craft' of ethnography (Atkinson 2013).

Failure to develop the above kind of awareness and focus upon the various features outlined, will seriously jeopardise the momentum of any ethnography of sport. As a research approach ethnography via participant observation constitutes a way of gaining considerable insight into the organizational, interactional, biographical and sensory dimensions of sport. That said to accomplish it effectively demands considerable, commitment, time and energy from the researcher, and it is not for the 'faint hearted'. If of the latter ilk the researcher had better stick to doing on-

line surveys or single interviews and gain useful data those ways. Albeit data which is not so dense, not so located in the everyday as it happens and arguably not so insightful about the complexity of social processes, as that gained via participant observation. What follows are various examples of ethnographers committing to the sporting field and their analytic tasks at hand.

References

- Allen-Collinson, Jacquelyn, Gareth McNarry, and Adam B. Evans. 2021. "Sensoriality, Social Interaction, and "Doing sensing" in Physical-Cultural Ethnographies." *Journal of Contemporary Ethnography* 50 (5): 599-621.
- Atkinson, Paul. 2013. "Blowing hot: the ethnography of craft and the craft of ethnography." *Qualitative Inquiry* 19 (3): 397-404.
- Atkinson, Paul. 2015. *For Ethnography*. London: Sage.
- Atkinson, Paul. 2022. *Crafting Ethnography*. London: Sage.
- Becker, Howard. 1977. *Sociological Work: Method and Substance*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Benson, Douglas and John A. Hughes. 1983. *The Perspective of Ethnomethodology*. London.
- Bieler, Patrick., Milena D. Bister, Janine Hauer, Martina Klausner, Jörg Niewöhner, Christine Schmid, and Sebastian von Peter. 2021. "Distributing reflexivity through co-laborative ethnography." *Journal of Contemporary Ethnography* 50 (1): 77-98.
- Blumer, Herbert. 1969. *Symbolic Interactionism: Perspective and method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Buscatto, Marie. 2016. "Practising reflexivity in ethnography." In *Qualitative Research*, edited by David Silverman, 137-151. London: Sage.
- Coates, Sally. 1999. "Analysing the Physical: An ethnomethodological study of Boxing". *Ethnographic Studies* 4: 14-26.
- Corsby, Charles, L.T. and Robyn L. Jones. 2020. "Observation, evaluation and coaching: the local orderliness of 'seeing' performance". *Sport, Education and Society* 25 (3): 348-358.
- Dewey, John. 1980. *Art as Experience*. London: Perigee.
- Downey, Greg. 2005. *Learning Capoeira: Lessons in Cunning from an Afro-Brazilian Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Emerson, Robert M., Rachel I. Fretz, and Linda L. Shaw. 2002. "Participant Observation and Fieldnotes." In *Handbook of Ethnography*, edited by Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sarah Delamont, John Lofland, and Lyn Lofland, 352-368. London: Sage.
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Girton, George. 1986/2017. "Kung Fu: toward a praxiological hermeneutic of the martial arts". In *Routledge Revivals. Ethnomethodological Studies of Work*, edited by Harold Garfinkel, 60-91. London: Routledge & Kegan Paul.
- Gold, Raymond L. 1958. "Roles in Sociological Field Observation." *Social Forces* 36 (3):217-223.
- Groom, Ryan, Christopher J. Cushion, and Lee J. Nelson. 2012. "Analysing coach-athlete 'talk in interaction' with the delivery of video-based performance feedback in elite youth soccer". *Qualitative Research in Sport, Exercise & Health* 4 (3): 439-4598.
- Groth, Stephan and Yonca Krahn. 2017. "Sensing Athletes: Sensory Dimensions of Recreational Endurance Sports." *Journal of Ethnology and Folkloristics* 11 (2): 3-23.
- Hammersley, Martyn and Paul Atkinson. 1983. *Ethnography Principals in Practice*. London: Tavistock.
- Hockey, John. 1986/2006. *Squaddies: Portrait of a Subculture*. Exeter: Exeter University Press/ Liverpool: Liverpool University Press.
- Hockey, John. 2005. "Injured Distance Runners: A Case of Identity Work as Self-Help." *Sociology of Sport Journal* 21 (1): 38-58.
- Hockey, John. 2009. "Mundane Ritual Practices and Distance Running Training." *Journal of Ritual Studies* 23 (2): 77-88.
- Hockey, John. 2021. "Phenomenology of the Senses." In *Ansätze Einer Kultursoziologie des Sports*, edited by Kristiana Brummer, Alexandra Janetzko and Thomas Alkemeyer, 135-151. Baden Baden: Nomos.
- Jenkings, K. Neil. 2017. "Rock climbers' communicative and sensory practices: Routine intercorporeality between climbers, rock and auxiliary technologies". In *Moving Bodies in Interaction-Interacting Bodies in Motion*, edited by Christian Meyer and Ulrich v. Wedelstaedt, 149-171. Amsterdam: John Benjamins.
- Junker, Buford H. 1960. *Field Work*. Chicago: Chicago University Press.
- Laurendeau, Jason. 2006. "He didn't go in doing a Skydive: Sustaining the illusion of control in an edge-work activity". *Sociological Perspectives* 49 (4): 583-605.
- Lefebvre, Augustin. 2016. "The coordination of moves in Aikido interaction". *Gesture* 15 (2): 123-155.
- Mead, George H. 1934. *Mind, self and society*. Chicago: University of Chicago Press.

- Merleau-Ponty, Maurice. 1962/2001. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Meyer, Christian and Ulrich v.Wedelstaedt. 2017. *Moving Bodies in Interaction-Interacting Bodies in Motion*. Amsterdam: John Benjamins.
- Molnar, Gyozo, and Laura, G. Purdy. 2016. "Introduction." In *Ethnographies in Sport and Exercise Research*, edited by Gyozo Molnar and Laura G. Purdy, 1-10. Abingdon: Routledge.
- Muntanyola Saura, Dafne and Raúl Sánchez García. 2018. "Distributed attention: A Cognitive Ethnography of Instruction in Sport Settings". *Journal for the Theory of Social Behaviour* 48 (4): 433-454.
- Naess, Hans E. 2017. "Sensory Ethnographies of Sport. Three Methodological Considerations." *Scandinavian Sports Studies Forum* 8: 49-66.
- Purday, Laura G. 2016. "Considering micropolitical (under) 'currents': reflections on fieldwork within an elite men's rowing programme." In *Ethnographies in Sport and Exercise Research*, edited by Gyozo Molnar and Laura G. Purdy, 140-154. Abingdon: Routledge.
- Raman, Joonas. 2018. "The Organization of Transitions between Observing and Teaching in the Budo Class". *Forum: Qualitative Social Research/Sozial-Forschung* 19 (1): Art 5.
- Rouncefield, Mark, and Peter Tolmie. 2013. "Introduction: Overview: Garfinkel's Bastards at Play." In *Ethnomethodology at Play*, edited by Peter Tolmie and Mark Rouncefield, 1-18. Farnham: Ashgate.
- Sacks, Harvey. 1992. *Lectures in Conversation. Volumes 1 and 2*. Oxford: Basil Blackwell.
- Samudra, Jaida Kim. 2008. "Memory in our body: Thick participation and the translation of kinesthetic experience". *American Ethnologist* 35 (4): 665-681
- Sánchez García, Raúl, Alvaro Villaroya-Gil and Alejandro Elrio-Lopez. 2016. "Manipulating task constraints of situated normativity to study decision making in Krav Maga". *International Journal of Sports Psychology* 47:133-154.
- Sarver Coombs, Danielle and Anne C. Osborne. 2018. "Negotiating insider-outsider status in ethnographic sports research". *Sport in Society* 21 (2): 243-259.
- Schutz, Alfred. 1967. *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, Ill: Northwestern University Press.
- Schwartz-Shea, Peregrine. 2006. "Judging Quality: Evaluative Criteria and Epistemic Communities". In *Interpretation and Method. Empirical Research Methods and the Interpretive Turn*, edited by Dvora Yanow and Peregrine Schwartz-Shea, 89-113. New York: M.E. Sharpe.
- Skinner, James, and Allan Edwards. 2005. "Inventive Pathways: Fresh Visions of Sport Management Research." *Journal of Sport Management* 19: 404-421.
- Snow, David A. and Leon Anderson. 1987. "Identity Work among the Homeless: The Verbal Construction and Avowal of Personal Identities". *American Journal of Sociology* 92 (6): 1336-1371,
- Southwood, James Victor and Sara Delamont. 2018. "A Very Unstatic Sport': An Ethnographic Study of British Savate Classes". *Societies* 8 (4): 122.
- Sparkes, Andrew C. 2017. "Researching the senses in physical culture." In *Seeking the Senses in Physical Culture*, edited by Andrew C. Sparkes, 1-24. Abingdon: Routledge.
- Vidich, Arthur J. 1971. "Participant Observation and the Collection and Interpretation of Data." In *Qualitative Methodology: First Hand Involvement With the Social World*, edited by William J. Filstead, 164-173. Chicago: Markham.
- Weiss, Otmar. 2001. "Identity Reinforcement in Sport. Revisiting the Symbolic Interactionist Legacy." *International Review for the Sociology of Sport* 36 (4): 393-405.



On pugilistic piety¹

Sobre la devoción pugilística

Loïc Wacquant

University of California, Berkeley

ORCID id: <https://orcid.org/0000-0002-4997-0759>

Writing about prizefighting and reconnecting with my gym mates three decades after my novitiate in the sweet science has brought back mostly happy and nostalgic memories. It plunged me into a cottony mood of pugilistic remembrance and motivated me to return to my field materials. I gingerly reopened the dozen dusty black binders containing my typed fieldnotes and surfed giddily across the 1,556 files distributed in 38 folders created at the time in my computer for that research project. From piles of documents I excavated lost pictures and a hand-drawn map of 63rd Street recording every vacant lot, abandoned building, storefront church, and commercial establishment sprinkled along the desolate mile connecting Cottage Grove Avenue to Stony Island Avenue that instantly evoked in me myriad events and emotions, both public and intimate.² I digitally scanned the thousand-odd slides I shot in and around the gym over three years, rediscovering urban landscapes, ordinary scenes of train-

ing, fretful sorties at amateur tournaments and professional shows, and assorted personal encounters. And I unearthed more unfinished texts, raw notes to myself, outlines of planned articles, and thematic drafts than I care to count or dare mention.

How does this biographical “revisit” of the Woodlawn Boys Club through the life trajectories of its key members complicate or alter the portrait of the manly art I drew back in 2000?³ Each reader can assess for themselves the empirical congruence and analytic consistency between the earlier, forward-looking, account of the fabrication of the pugilistic habitus and the later, retrospective supplements on its deployment in and beyond the ring. Regardless, one source of difference lies squarely with the author and his viewpoint as a view taken from a point in social space. I wrote *Body and Soul* very quickly, almost in a trance, to capture and convey the sensual and moral magnetism of prizefighting by

¹ Excerpted from *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*, expanded anniversary edition (New York: Oxford University Press, 2022).

² On the uses of pictorial and scriptural forms in the imaginative logic of ethnographic discovery, see Michael Taussig, *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own* (Chicago: University of Chicago Press, 2011).

³ For stimulative reflections on the pitfalls and profits of revisiting a field project, read Michael Burawoy, “Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography,” *American Sociological Review* 68, no 5 (2003): 645-679.

enwrapping the reader inside its social microcosm, thereby mirroring in the very structure of the book the irresistible *phenomenological closure and engulfment* that boxers themselves experience as they progress in their moral and professional career.⁴ Even though I was a decade removed from my Chicago days, I had continued training intermittently (at the Somerville Boxing Club near Boston, the Times Square Gym in New York City and King's Boxing Gym in Oakland, near the Fruitvale BART station) and, in the feverish months of writing, it was easy for me to become entranced again by the world I was painting—which I take to be a necessary condition for fleshing out (literally) the full carnal account I put forth. Also, in assembling the book, I reworked texts that had been written contemporaneously with my apprenticeship and were therefore soaked in that experiment.

Three decades later, not only do we get a reckoning of the *via dolorosa pugilistica* perceived, not through its enchanted promise at the start, but from its utterly prosaic end points. The author is also socially and existentially much further removed from the pugilistic cosmos as well as from his former gym comrades. Living the privileged and monkish life of the scholar—which, Pierre Bourdieu never tires of reminding us, comes from the Greek *skholé*, meaning leisure—no doubt changed my perspective on the fistic vocation, its immediate allure, and its pressing determinants. I have

now resided for decades in an “emotional community”⁵ that sacralizes bodily integrity and whose threshold of tolerance for pain and displays of interpersonal violence is at a historical nadir, and thus at complete loggerheads with the affective profile of prizefighting.

I became aware of this chasm when, while drafting this postface, I took to watching old fights from the 1970s and 1980s on YouTube, starting with the titanic battles of the “golden generation” of heavyweights, Ali, Frazier, Norton, Foreman and Holmes. Late at night, eying my tablet, I was *shocked* and nearly *sickened* by the *brutality* of their clashes—I keep stumbling over the word “brutality,” because it is fundamentally antithetical to the pugilistic point of view of craft, honor, and morality as I constructed and experienced it myself, but I cannot find a better one to express my hushed revulsion at the methodical and willful mutual battering of huge muscular (black) men in the ring.⁶ I kept thinking of the physical damage thus inflicted upon, and indeed of the impairment suffered by, many of my Woodlawn mates decades after their rumblings in the ring. And, *at the same time*, truth be told, part of me is viscerally admiring of the skill, cunning, and courage of those same men. And so I have kept on watching, but with a turbid sense of disquiet that suggests that, in shifting from touch to sight in my primary mode of sensory entanglement with the trade, I may well have lost my pugilistic piety.⁷

⁴ This was the rationale for backgrounding the structural analysis of class, race and space in the black American (hyper)ghetto, which is taken up in the companion volume to grow out of this project, Loïc Wacquant, *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality* (Cambridge, UK: Polity Press, 2008).

⁵ I borrow this notion from the medieval historian Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006), who stresses the plurality of such communities in any society and the resulting tensions between differing sets of “norms of emotional expression and value” (p. 2).

⁶ Wacquant, L., “The Pugilistic Point of View”. This emotive reaction became clear to me during my weekly dominical conversations with Chris Muller, whom I thank for pushing me to share this postscriptural reflection.

⁷ This is in keeping with the theoretical arguments of both Émile Durkheim (in *The Elementary Forms of Religious Life*) and Norbert Elias (in *The Civilizing Process*, Cambridge: Basil Blackwell [1939] 1994), for whom particular standards of cognition and emotion are anchored by distinctive social structures: remove those structures and the corresponding standards will appear shocking, improper, or downright nonsensical.

Artículos



Redes sociales, tecnología y aceleración en el Espigón del Gas de Barcelona. Una etnografía del deporte en tiempos líquidos

*Social networks, technology and acceleration
at the Gas Breakwater in Barcelona.
An ethnography of sport in liquid times*

Xavi Camino Vallhonrat

Universidad Ramon Llull-Blanquerna

franciscojaviercv1@blanquerna.url.edu

ORCID id: 0000-0002-9461-4841

Gaspar Maza Gutiérrez

Universidad Rovira i Virgili

gaspar.maza@urv.cat

ORCID id: 0000-0001-5177-0392



Palabras clave:

- Capital social
- Deporte
- Nuevas tecnologías (TICs)
- Individualización
- Espacio público

Resumen

En el siguiente artículo reflexionamos sobre las consecuencias que tiene sobre un determinado espacio público, en este caso el llamado Espigón del Gas de la ciudad de Barcelona, la pérdida de capital social deportivo en el mismo, entre el 2005 y el 2020, como consecuencia del proceso de mercantilización que ha experimentado el entorno, las tendencias generales del deporte contemporáneo hacia la individualización de las prácticas y la popularización del uso de las TIC. A lo largo de esos años, observamos cómo desaparecen progresivamente las antiguas relaciones sociales de deporte basadas en la proximidad, la sociabilidad y su promoción por parte de la administración, para dar paso a una experiencia deportiva orientada por el consumo, la explotación instrumental de los cuerpos, el uso generalizado de las TIC y los intereses privados de las compañías transnacionales. Para ver la trascendencia de estos cambios acontecidos en este espacio nos hemos apoyado, principalmente, en la larga experiencia etnográfica que tenemos de este espacio.

Key words:

- Social capital
- Sport
- New technologies (ICTs)
- Individualization
- Public space

Abstract

In the present article we reflect on the consequences derived from the loss of sports social capital on a certain public space, in this case the so-called Espigón del Gas in the city of Barcelona, in the period between 2005 and 2020, as a consequence of a commodification process that the environment has gone through, the general trends of contemporary sport towards the individualization of practices and the popularization of the use of ICT. We note that throughout these years, the traditional social relationships of sport based on proximity, sociability and their promotion by the public administration have been progressively disappearing, giving way to a sporting experience oriented towards consumption, the instrumental exploitation of bodies, the widespread use of ICTs and the private interests of transnational companies. To examine the relevance of the changes occurred in this space, we have conducted a long-term ethnographic approach.

1. Deporte, espacio público y tecnologías digitales en la Modernidad líquida

Entre 2000 y 2022 hemos experimentado un crecimiento generalizado del uso de tecnologías de la información y la comunicación (TICs). Es evidente que esta generalización ha transformado nuestra forma de socializarnos y nuestra cultura, aunque la mayoría de autores (Beck 1998; Baumann 2003; Rosa 2016; Han 2012, 2014) están de acuerdo en que han ayudado a profundizar o acelerar un proceso que ya se había iniciado a finales del siglo XX y que ha recibido diferentes denominaciones como posmodernidad (Lyotard 1984; Jameson 1991), segunda modernidad (Beck 1998), modernidad tardía (Rosa 2016, 2020), hipermodernidad (Lipovetsky 2007), modernidad líquida (Baumann 2003).

Los aspectos más destacados de estas transformaciones se relacionan con el desarrollo de la Globalización económica, a finales del siglo XX, y pueden resumirse en un ahondamiento de la cultura del individualismo, acompañado y favorecido por un incremento considerable del consumismo, y un aumento de la velocidad en la comunicación, la información y el transporte, a escala global, así como en la innovación tecnológica que genera esta velocidad (Virillio 2003). Todo ello ha contribuido a una aceleración de la historia, o de la experiencia del tiempo, cómo ha estudiado Rosa (2016). Esta aceleración comporta una sensación de falta de tiempo en la experiencia cotidiana de las personas y de incertidumbre ante una precarización creciente del porvenir (Bourdieu 1999; Sennet 2000), que se añade al riesgo global (Beck

1998), que comporta los cambios y acontecimientos constantes, entre los que podemos destacar, los más recientes, como son la crisis climática, la pandemia de la COVID19, la guerra de Ucrania y las recesiones económicas globales cíclicas que se derivan.

En este proceso de transformación se ha ido imponiendo un estilo de vida cada vez más flexible e incierto, que valora la velocidad y la adaptabilidad de las personas, y donde los cambios se interpretan como una forma de superación en la construcción personal de una vida de éxito. En este contexto, los individuos se sienten empujados a construir su propia identidad, un proyecto de vida que nunca se completa ante un porvenir siempre incierto. En palabras de Beck (2006):

“La ética de la autorrealización y el logro individual es la corriente más poderosa de la Sociedad occidental moderna. Elegir, decidir y configurar individuos que aspiran a ser autores de su vida, creadores de su identidad, son las características centrales de nuestra era” (Beck 2006, 13).

Cómo explica Lipovetsky (2007) la expansión que ha experimentado el mercado global (gracias a las innovaciones tecnológicas y las políticas neoliberales) ofrece una gran diversidad de experiencias de consumo que se renuevan continuamente, contribuyendo a la diferenciación de las trayectorias de vida de los consumidores y a la individualización y heterogeneización de la sociedad.

En la sociedad individualizada y de pleno consumo los individuos son también mercancía y deben ofrecer su mejor versión a un mercado competitivo

siempre en transformación. Por eso, cómo continúa desarrollando Baumann (2001):

“...el dilema que atormenta a hombres y mujeres en el cambio de siglo es /.../ qué identidad elegir y cómo mantenerse alerta y vigilante para que sea posible hacer otra elección si la identidad anteriormente elegida es retirada del mercado o despojada de su capacidad de seducción” (2001, 169).

De esta manera, se potencia la responsabilidad personal frente al resultado de una supuesta libertad de elección, negando así las condiciones que uno no controla y pueden haber influido, incluso determinado, el resultado de vida.

Asimismo, la cultura del individualismo ha favorecido que nuestra identidad personal, nuestro yo, habite en los límites de nuestro cuerpo. Por eso, en los análisis de Baudrillard (2009) y Lypovetsky (2007) sobre la sociedad de consumo hablan de la importancia que la sociedad actual atribuye al cultivo del cuerpo, en tanto que encarna nuestra identidad individual. En este sentido, el cuerpo “ha substituido literalmente al alma en su función social e ideológica”, ya que promete el éxito (liberación-salvación narcisista) a través de una especie de “mística del logro personal” (Baudrillard 2009). El cuerpo se convierte entonces, en la sociedad de consumo, en un producto en el que hay que invertir tiempo, esfuerzo y dinero esperando sacar beneficios sociales y económicos. Por tanto, cultivar el cuerpo, cuidarlo, someterlo a cirugía estética, a disciplinas de rendimiento deportivo, nos permite proyectar una apariencia o estética de éxito social, que podemos usar y sacar provecho en nuestras relaciones sociales, laborales, económicas, etc.

En este sentido, diferentes estudios muestran la importancia que el deporte ha adquirido en los últimos años del siglo XX cómo fuente de sentido en la construcción de las identidades personales (Harris, Nichols y Tylor 2017; Gratton, Rowe y Veal 2011; García-Ferrando et al. 2017; Sánchez 2018). Muchos aficionados se embarcan en proyectos personales de deporte, buscando su autorrealización, en el tiempo libre, y evidenciando, el valor que la apariencia de salud y forma física han adquirido en nuestra sociedad.

De hecho, hemos visto cómo se ha producido un incremento de la práctica deportiva entre la sociedad contemporánea europea (Harris, Nichols y Tylor 2017; Gratton, Rowe, Veal 2011). Y los datos que nos ofrecen las encuestas sobre los hábitos deportivos de los españoles y las españolas confirman una revalorización progresiva del deporte por parte de practicantes no profesionales. Así, en 1975, el 22% de la población practicaba deporte, en 1995 el 39%, en 2015 el 53%, y

en 2020 el 59,6% (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte 2015, 2020).

Este crecimiento progresivo de la práctica se ha relacionado con la apertura que ha experimentado el sistema deportivo tradicional con la incorporación de nuevas y variadas formas de entender y practicar el deporte (Puig y Heinemann 1991); un proceso que se ha intensificado, en los últimos años, y se ha caracterizado por la diferenciación, la complejización, la flexibilización, la desburocratización, la tecnificación y la individualización de las prácticas deportivas cómo reflejo de los valores y tendencias de la sociedad posmoderna (García-Ferrando et al. 2017; Sánchez 2018).

Putnam (2002) en su libro *Solos en la bolera*, ya advertía sobre el declive del capital social, a principios del siglo XXI, en las boleras de EE.UU., dónde se podía observar un decrecimiento de los grupos organizados oficialmente (clubs y ligas) y un incremento de personas solas jugando a bolos. Más recientemente, estudios a nivel europeo (Harris Nichols y Tylor 2017) muestran la tendencia a la individualización de las prácticas y la emergencia de prácticas deportivas individualizadas e informales (especialmente, running, gimnasia y ciclismo) cómo reflejo del paso de la sociedad moderna a una posmoderna, en la que las instituciones pierden peso frente a la configuración de identidades más fluidas, en los términos que explicaba Baumann (2003). El club deportivo deja de ser una fuente principal en la construcción de la identidad de deportistas aficionados. Así, se puede ver una caída del compromiso con los deportes de equipo y los clubs deportivos tradicionales que, en los datos se refleja con un estancamiento, a nivel Europeo (Heinemann 1999; Harris, Nichols y Tylor 2017; Gratton, Rowe y Veal 2011).

En España la práctica deportiva también tiende a la individualización y, por lo tanto, a la pérdida de capital social. En 1990 el 54% practicaba deporte con amigos, en 2014 solo el 40%, mientras que en el 2020 la inclinación por las prácticas individualizadas ha subido hasta el 66%, frente a los deportes de equipo que se sitúan en el 11,6% o el 23% que no muestra preferencia alguna (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte 2010, 2015, 2020). En Barcelona, en 2017, el 44,2% practicaba con amigos, pero el 71% lo hacía habitualmente solo (Institut Barcelona Esport 2017).

Los espacios de práctica deportiva también aportan datos interesantes para observar estas tendencias y transformaciones en la forma de practicar deporte, en solitario o colectivamente, de forma desburocratizada y fuera de instalaciones tradicionales. En España se ha pasado de utilizar espacios públicos, un 43% de los deportistas en 1980, al 69% en 2015. En

Cataluña, sólo practican en instalaciones deportivas un 32%, mientras que en el espacio urbano lo hace un 44%. En Barcelona en 2017, el 45,2% de los practicantes de deportes no utilizaba nunca instalaciones deportivas, siendo la calle el espacio más habitual de práctica deportiva con un 45,9% (Institut Barcelona Esport 2017; Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2020; Observatori Català de l'Esport 2020). En 2008 vimos el aumento del uso deportivo del espacio público como una oportunidad para el incremento del capital social de la ciudad (Puig y Maza 2008; Maza 2006). Sin embargo, se trataba de un capital social desburocratizado, lejos de las tradicionales formas de organización del deporte competitivo; eran puntos de encuentro informales entre deportistas aficionados, tanto de deportes de equipo como individualizados. Y esto se deduce también porque, a pesar de que hay un claro incremento de la práctica deportiva entre la población española en números absolutos, sin embargo, no hay un incremento en el porcentaje de las licencias deportivas, que se mantienen estables entre el 2015 (9,8%) y el 2020 (8,9%), y muy por debajo del 2010 (16%). Lo mismo podemos observar en el asociacionismo deportivo, de carácter más comunitario, que ya perdieron su peso relativo, a partir de la década de 1990, en los países europeos, como ya hemos señalado, y que, ahora, en España, los porcentajes se mantienen estables, entre el 2015 (12,7%) y el 2020 (12,4%) (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte 2010, 2015, 2020).

Así mismo, se puede observar, a simple vista, que la proliferación de nuevas disciplinas o subdisciplinas deportivas aparecen preferentemente en:

- Deportes individualizados, impulsados por innovaciones tecnológicas y donde se priorizan valores hedonistas y con una fuerte revalorización de la naturaleza. Algunos ejemplos recientes son por ejemplo la aparición de subdisciplinas en los deportes de agua y deslizamiento (kite-surf, paddle surf, windfoil, etc)
- Deportes individualizados e instrumentales, de nuevo impulsados por innovaciones tecnológicas, donde esta vez se promueven valores corporales o de salud, y con un fuerte componente del entrenamiento y el rendimiento. Algunos ejemplos pueden verse en la evolución del correr cada día o en los que corren distancias muy largas, runners, las ultrarunners, natación de aguas abiertas, o disciplinas que han salido del gym como el work out, ...

Al menos, el segundo de éstos coincide con los datos que disponemos en cuanto a las prácticas de-

portivas que más han crecido, según las encuestas de hábitos deportivos de los españoles y españolas del 2020: gimnasia suave (48%) e intensa (31%), senderismo y montañismo (26,5%), carrera a pie, running y marcha (25,9%) (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2020).

Frente estas tendencias, nos preguntamos sobre el balance del deporte en general, tal y como hizo Putnam (2002). Es decir, ¿el deporte ha podido con todo ello contribuir a aumentar el capital social de la ciudad o, de lo contrario, lo ha ido disminuyendo poco a poco? Así ahora, tenemos más gente practicando deporte, pero ¿solo es eso? ¿O estamos asistiendo a la emergencia de nuevas formas de capital social, desburocratizado y más fluido, de bajo compromiso y relaciones más laxas?

En este sentido, la popularización del uso de las tecnologías de la comunicación y la información son consecuencia e instrumento acelerador de estos cambios, y han tenido su reflejo tanto en el deporte profesional, sus organizaciones cívicas y corporaciones, como entre sus seguidores y deportistas aficionados (Hutchins 2011; McGillivray 2014; Thorpe 2017). En los últimos años hemos visto cómo diversidad de tecnologías y dispositivos digitales se han incorporado de forma muy naturalizada, a través del teléfono móvil o el ordenador, en todo el campo deportivo. Thorpe (2017) explora el impacto que han experimentado lo que llama "deportes de acción", prácticas individualizadas y originalmente informales, como el *skateboarding*, el *surfing*, *BMX*, la escalada o ciclistas de montaña, pero que puede hacerse extensivo a muchas otras disciplinas y subcampos del deporte. La primera evidencia es que el uso de internet a través de estos medios juega un papel muy importante en el intercambio de información a nivel transfronterizo, ya que facilita la comunicación translocal dentro y entre las comunidades de deportes. De esta forma se configuran redes globales que se presentan como comunidades digitales globalizadas. Sin embargo, en la exploración de Thorpe (2017) se confirma que las corporaciones transnacionales utilizan también los medios digitales y sociales para abrir nuevos mercados, crear y conectar con nuevos consumidores y, por tanto, siguen teniendo el poder en la representación y redefinición de las prácticas deportivas, su estética y dinámica cultural. También los deportistas profesionales usan —o están obligados a usar— las redes de Internet como instrumento para ampliar su capital social, económico e incluso influir en la dinámica cultural de la comunidad deportiva o trascender esta, a nivel político. Así un deportista profesional reconocido en las redes si es habilidoso puede dejar de competir en los circuitos

tradicionales y aun así ampliar sus seguidores y el financiamiento por parte de empresas deportivas, cuando cuelga sus logros deportivos en las redes y comparte su estilo de vida influyendo en las representaciones culturales, de género, valores de la comunidad deportiva. Sus seguidores, deportistas aficionados, consumidores de las redes, adoptan las propuestas de vida que exhiben sus héroes, en su construcción de identidad y su sentido de la vida. Y en estas propuestas se incluyen, evidentemente, productos y artículos de las marcas preferidas de sus héroes. Finalmente, los aficionados seguidores y consumidores activos también producen sus propios contenidos que comparten y pueden o no influir a diferentes escalas de las comunidades deportivas (Thorpe 2017).

De hecho, se puede ver fácilmente, cómo estas dinámicas digitales se han desarrollado en el deporte popular y se suman o complementan con las redes sociales tradicionales presenciales. Cada día más gente utiliza tecnologías y aplicativos digitales para monitorizar sus prácticas deportivas habituales y compartir e intercambiar experiencias y conocimientos deportivos en sus redes sociales de internet, o bien incluso se conectan a Internet, antes de realizar una práctica deportiva en el espacio (privado, público o natural), para ver qué ocurre allí y qué condiciones hay, a través de las webcams o redes sociales. Entonces, el uso generalizado de las TICs ha supuesto un acelerador de la individualización de las prácticas, pero también ha introducido la popularización del rendimiento deportivo, a través del sometimiento del cuerpo a disciplinas deportivas y a la monitorización que ofrecen las nuevas tecnologías (especialmente los dispositivos GPS). Asimismo, las redes sociales de Internet también promueven la competición y el rendimiento, al facilitar que sus usuarios compartan o exhiban sus resultados personales, se inspiren con el visionado de retos deportivos espectaculares de sus héroes o los consejos prácticos de profesionales admirados y aficionados reconocidos.

En el estudio, llevado a cabo entre el 2005 y el 2008, utilizamos el concepto de “redes sociales” desarrollado por el sociólogo Barnes (2004), como un conjunto de personas unidas por vínculos afectivos de distintos tipos (de familia, trabajo, amistad, etc.) y niveles de compromiso. Bajo este enfoque conceptual analizamos 30 espacios públicos de deporte, 72 redes sociales y, aproximadamente, 2.200 personas implicadas, así como diferentes tipos de relaciones sociales mantenidas entre ellas (Puig y Maza, 2008). Tan solo 15 años más tarde, en el 2018, tuvimos que volver a preguntarnos sobre cómo se estaba interpre-

tando el propio concepto de “redes sociales”, y ver si era aún útil, o porque y como se había renovado, tras la popularización de las TICs. Así para explicar y explicarnos el Espigón del Gas tuvimos que incorporar la definición de la ONTSI (2011) y reconocer el sentido contemporáneo que se les daba a las redes sociales desde otros ámbitos, es decir:

“Red social es un sitio en la red cuya finalidad es permitir a los usuarios relacionarse, comunicarse, compartir contenido y crear comunidades”, o como una herramienta de “democratización de la información que transforma a las personas en receptores y en productores de contenidos” (ONTSI 2011).

Entonces, para poder explicar una parte de estos cambios, visibles en los espacios públicos de deporte, nos decidimos por hablar de “deporte 2.0” (Camino y Maza 2019). Aquel deporte popular e informal, en el espacio público, mediatizado por la irrupción de las tecnologías de la información y la comunicación, que da lugar a una situación en la que se combinan las redes sociales clásicas definidas por Barnes (2004), y que podríamos llamar 0.0, con el nuevo paradigma de redes 2.0, introducidas por las nuevas tecnologías. En las redes 2.0, la comunidad se conoce y se relaciona primero en el mundo virtual y luego se encuentran en el espacio físico. Bajo este modelo, se comienza la práctica deportiva abriendo el ordenador y conectándose a Google, Facebook y Twitter, para ver lo que han hecho o harán próximamente los 500 amigos que tenemos o bien informar de lo que vamos a hacer (Maza 2015).

Así, se ha generalizado la idea de que La Red promueve la conexión entre los humanos, es decir, las relaciones sociales. Sin embargo, Van Dick (2016) advierte que “la Red tan solo ha hecho más técnica la socialidad”. Las redes sociales de Internet (Facebook, Twitter, Instagram) han favorecido la conectividad automatizada por sistemas de algoritmos que conectan personas, cosas e información. Pero en este proceso técnico-informático que se ha ido imponiendo (conectividad automatizada) no se establece distinción entre los tipos de relación, ni su grado de compromiso afectivo. Parece que se trata de una conectividad utilitaria y cuantitativa, orientada por la eficiencia y la eficacia de la técnica.

Entendemos que esto también ha afectado al campo que estudiamos de deporte y espacio público (Puig y Maza 2008) favoreciendo la individualización y la búsqueda de rendimiento de las prácticas deportivas; comportando un aumento de deportistas solos, conectados, luchando por sus retos deportivos personales. En este sentido, las comunidades tradi-

cionales, tanto los clubs cómo las redes sociales presenciales e informales, se acaban convirtiendo más en comunidades individualizadas gracias a las TICs (Baumann, 2003).

2. Etnografía de los cambios. El espigón del Gas de Barcelona, entre el 2005 y el 2022

A continuación, reflexionamos sobre cómo estas transformaciones se reflejan en el deporte y el espacio público, a través del caso concreto del Espigón del Gas de Barcelona, comparando los cambios que hemos ido recogiendo entre el 2005 y el 2022, mediante la observación, entrevistas informales y la búsqueda en las redes digitales. De la misma manera, también hemos revisado otros espacios como de La Foixarda y la escalada (Maza, Camino y Sánchez 2022), Horts de Sant Joan o la plaça dels Àngels y el *skateboarding*



Figura 1. Espigón del Gas 2005.
Foto: elaboración propia.

(Camino 2013; 2016), que no presentaremos aquí, aunque responden a procesos parecidos.

Cómo veremos, los aspectos que marcan los cambios, tienen que ver con la popularización del uso de las tecnologías de la comunicación y la información y un progresivo protagonismo de las marcas transnacionales. Por un lado, las TICs han acelerado y sobreestimulado procesos sociales cómo la individualización de las prácticas y la popularización del rendimiento. Y, por otro lado, la aparición de marcas transnacionales cómo principales promotoras de deporte, que han contribuido a los anteriores procesos sociales, a través del fomento del consumo y la mercantilización del entorno. Así vemos cómo en el espacio del Espigón fue perdiendo peso y protagonismo la administración pública, las redes sociales tradicionales informales, mientras lo fueron ganando las marcas, las TIC's y redes sociales de Internet, favoreciendo el paradigma de las comunidades individualizadas (Baumann 2003).



Figura 2. Espigón del Gas 2013.
Foto: elaboración propia

Para el análisis etnográfico del Espigón del Gas nos proponemos diferenciar el análisis del espacio del análisis del público, partiendo del enfoque que Lefebvre (2018) y otros autores (Soja 2008) han desarrollado para el estudio del espacio urbano, distinguiendo el espacio construido, del espacio vivido-percibido y las representaciones del espacio (simbólico).

2.1. Espigón del Gas cómo espacio construido y sus representaciones

El Espigón del Gas, fue inaugurado en el año 1991, cómo resultado de la transformación que la ciudad

experimentó con motivo de las Olimpiadas de 1992. Durante esos años quedó clara que esa transformación urbana respondía sobre todo a la adaptación de la ciudad al evento y a una política de fomento del "deporte para la gente". Por eso el deporte tematizó gran parte de esa transformación urbana. Más allá de las mejoras urbanísticas e infraestructurales que ganó la ciudad, en los años previos y posteriores a los Juegos, hubo una importante promoción de equipamientos deportivos públicos y de instalaciones deportivas en el espacio público. Las barras deportivas del Espigón del Gas formaron parte de esta promoción y, en concreto, se enmarcaron bajo el relato de la recuperación del Frente

Marítimo para el uso de la ciudadanía de Barcelona (Balibrea 2004).

En el año 1998, cuando visitamos por primera vez este espacio, grabamos el audiovisual titulado *Fanatic Sport* (2006), cómo un claro ejemplo de capital social de deporte. En el año 2005, cuando iniciamos nuestras visitas más regulares al espacio, pervivía aún la idea original sobre destinar el espacio público deportivo para el uso de la ciudadanía. Mientras que, en el 2015, y tras la popularización del *street workout* y la calistenia, se había producido un cambio importante del espacio construido, respondiendo a un nuevo interés o forma de pensar el espacio y el deporte. En este caso nos encontramos que habían desaparecido las barras originales de 1991, y habían aparecido otras nuevas, más modernas (ver figura 3). Después de 23 años la administración había renovado las barras, respondiendo a esta popularización entre los jóvenes. Por otra parte, el nuevo espacio se proyectaba ya en las redes sociales de Internet. El verano de 2019, asistimos a un nuevo cambio de las instalaciones, esta vez, de la mano de la marca Nike (ver figura 5). Respondía el espacio, ahora, a una nueva función del espacio construido, mucho más orientado hacia su mercantilización. De hecho, todo el Frente marítimo había experimentado su mercantilización. La ciudad había evolucionado así de patrocinar el deporte, en el Frente Marítimo, para la gente, a patrocinar el deporte para su mercantilización y consumo (Camino y Maza 2020).



Figura 3. Espigón del Gas 2017.
Foto: elaboración propia.

Influenciados por el auge espacial del deporte en el siglo XXI, y el proceso de mercantilización que experimentaba el Frente Marítimo, la marca transnacional Nike, siguiendo a otras marcas, se decidió por invertir y promocionarse en el Frente Marítimo,

ubicando un espacio comercial, que se inauguró en 2017 y se presentó como un proyecto de cultura y deporte, un local que mezclaba la venta de artículos deportivos con espacios expositivos de arte, eventos culturales y punto de encuentro para deportistas conectados por redes sociales de Internet (ver figura 4). Barcelona se convertía así, en una de las 12 ciudades prioritarias para la marca Nike, junto con New York, London, Shanghai o París, entre otras. La prensa local se hacía eco:

"La marca estadounidense abre el Box Barcelona en el barrio de la Barceloneta, con el objetivo de ofrecer clases deportivas y ser un centro artístico-deportivo en el que conectar con sus fans /.../ La idea de la multinacional es que este local sea un punto de encuentro para los fans de la cultura del deporte." (PALCO23, 24 octubre 2017).



Figura 4. Nike Box, 2018.
Foto: elaboración propia.

Más tarde, en el 2019, siguiendo el proyecto iniciado, la misma marca acuerda con el Ayuntamiento la instalación de una nueva instalación deportiva de calistenia en el Espigón del Gas (ver figura 5):

"La multinacional de artículos deportivos ha alcanzado un acuerdo con el Ayuntamiento para rehabilitar una zona de entrenamiento al aire libre que se ha rebautizado como Nike Training Outdoor Project. El espacio se encuentra en el Espigón del Gas del Passeig Marítim de la Barceloneta" (PALCO23, 13 junio 2019).

De hecho, no es una práctica aislada en el Frente Marítimo. Otras marcas internacionales han visto el Frente Marítimo de Barcelona cómo un espacio de oportunidades y han ubicado allí espacios comerciales. Entre otras, Quicksilver inauguró la tienda más grande de surf de España, en la Barceloneta, en 2013.

Y unos meses antes que Nike, Desigual patrocinó una instalación de calistenia en frente su edificio de oficinas y espacio comercial, en la playa.

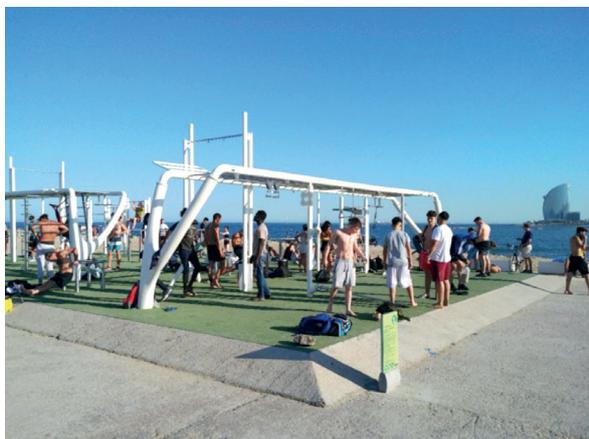


Figura 5. Instalación Nike training Outdoor.

Sin embargo, el dinamismo de cambio continuo y circulación de capitales, propio de una economía de mercado capitalista, ya ha transformado los proyectos de algunas de estas marcas. Así, en 2021 Nike cerró su proyecto de cultura y deporte emprendiendo en otra zona de la ciudad más rentable:

"La compañía estadounidense puso fin al proyecto tras abrir su nueva tienda en Paseo de Gràcia el pasado mes de diciembre, una de las mayores en España /.../ Fuentes de la compañía explican que la principal función del Nike Box Barcelona era ejercer de engancho para captar y fidelizar a los miembros digitales" (2PlayBook, 9 julio 2021).

Maza y Ramírez (2018) ya estudiaron el proceso de mercantilización que experimentaba el Frente Marítimo, a través de la promoción del turismo como motor económico dominante del entorno. Entonces, ya llegaron a la conclusión que todo el Frente Marítimo, a pesar de aparentar un éxito, había sido llevado hacia un "estado zombi" (ver <https://idensitat.net>), como metáfora de un espacio muerto por el éxito del mismo, en continua transformación proyecto tras proyecto, tras un interés mercantilizado, favoreciendo la visita fluida y el consumo compulsivo.

Finalmente, podemos ver cómo las representaciones del espacio del Frente Marítimo, a lo largo de estos años ha influido en la construcción del espacio y las representaciones del Espigón del Gas. Dichas representaciones y construcciones del espacio

han respondido en diferentes momentos a intereses públicos y privados. El relato de la recuperación del Frente Marítimo como "espacio de ocio para los ciudadanos", si es que alguna vez lo fue, se ha convertido ahora en un espacio mercantilizado de "consumo, turismo y ocio global", que incluye el deporte como imagen de "espacio saludable y éxito". Este proceso de cambio de relato del Frente Marítimo es también ejemplo paradigmático del paso de la ciudad "modelo Barcelona" a la ciudad "Barcelona marca" (Maza y Camino 2020).

2.2. El público del Espigón del Gas o el espacio vivido-percibo

Algunas de las consecuencias más notables que experimentó el público de la instalación, con todos estos cambios, fue que habían desaparecido las redes sociales presenciales de personas mayores (ver figura 1), las personas que entrevistamos y nos explicaron aquel espacio en el año 2005. Para aquellos usuarios el Espigón del Gas era un punto de encuentro, una fuente de capital social, mayoritariamente frecuentado por hombres mayores de 65 años, que mantenían rutinas de visita y encuentro con otros usuarios, hacían un poco de ejercicio físico y charlaban, tomaban el sol o se bañaban. La vinculación con el espacio era tan fuerte que incluso se encargaban de una parte importante del mantenimiento y reparación de la instalación o avisaban a los encargados del Ayuntamiento. Por todo lo asociado a la salud acabamos llamándolo espacio de "deporte *wellness*" frecuentado por "redes sociales de gente mayor" (Puig y Maza 2008).

En el 2013 ya habían aparecido nuevos perfiles de usuarios (ver figura 2) que se vinculaban a las nuevas redes sociales aparecidas tras la expansión de Internet. Lo que lo convertía también en un espacio de moda, mucho más visible, a través de las redes sociales digitales, visitado por mucha más gente y más variada, aunque, sobre todo, jóvenes y hombres, respondiendo al auge del *street workout*. Algunos de estos usuarios mantenían sus propias rutinas de entreno, aunque mucho más individualizadas que los anteriores colonos, y con la nueva costumbre de subir a las redes digitales muchas de las imágenes y vídeos de sus logros deportivos.

El *street workout* consiste en una disciplina de entrenamiento que parte de la calistenia y se realiza al aire libre utilizando mobiliario urbano o instalaciones especializadas de barras, barras paralelas y anillas. Se centra en la mejora de la forma física, el desarrollo de la musculación y la flexibilidad, incluyendo tam-

bién la ejecución de maniobras acrobáticas y espectaculares. Según recientes estudios (Taipe-Nasimba y Cantón 2020; François y Robène 2020) el *street workout* tiene origen a principios del 2000 en EEUU. Una de las primeras referencias, fuertemente mitificada, aparece en 2002 con el DVD titulado *Thug workout: fitness from the streets*, en el que aparecen hombres negros, con estética de barrio pobre, en New York, mostrando su musculación y haciendo maniobras en las barras de una instalación al aire libre, cómo parte de una sesión de entrenamiento que se puede seguir. A partir del 2005, con la popularización de *Youtube*, esta disciplina deportiva tiene una gran difusión a nivel transnacional, a través de los contenidos que elaboraban diversidad de aficionados vinculados a alguna instalación al aire libre de su ciudad. Uno de los más conocidos que sigue el estilo original, pero con la introducción de nuevas maniobras, es el de *Hannibal for King* publicado en 2008, también en *Youtube*. En España las primeras referencias aparecen, en las redes, a partir del 2010, son de *Barbarrio Workout*, un grupo de jóvenes del barrio de Leganés, cerca de Madrid, o *Barzfly*, un grupo de jóvenes de Valencia, *Spartans Barz*, otro grupo de Calafell.

A pesar de ser una práctica deportiva individualizada, el trabajo etnográfico de François y Robène (2020) reconoce que, tras el trabajo corporal del *street workout*, hay una intensa búsqueda de identidad. La identidad es una construcción social y cultural compartida, así que, estos deportistas, ejecutan sus maniobras corporales bajo la mirada de otros como ellos para ser conocidos y reconocidos. Muchas instalaciones al aire libre se convierten en puntos de encuentro, en los que se configuran grupos, con sus propios nombres y una fuerte cohesión social. En este sentido, representan importantes fuentes de capital social para muchos jóvenes. Por otra parte, las redes sociales de Internet son un instrumento importante en la difusión y reconocimiento de estos grupos, así como de intercambios de conocimiento y representación de una comunidad deportiva global.

Sin embargo, en el Espigón del Gas, en 2015 ya predominaba la masificación y la diversidad de usuarios visitantes, con poco vínculo con el espacio, en consonancia con el contexto turístico del Frente Marítimo. Empezaban a aparecer figuras de entrenadores físicos de boxeo y *street workout*. Principalmente, se trataba de deportistas que se anunciaban por internet, a través de las redes sociales, cómo profesionales que ofrecían sus servicios de entrenamiento en grupo o personalizados, a cambio de un módico precio. Cómo la mayoría de éstos no tenían titulación oficial ni tenían declarada su actividad comercial, los llamamos irónicamente "top manta de deporte", re-

cordando la presencia numerosa, en todo el Frente Marítimo de personas de origen inmigrante, sin papeles, que se buscaban la vida vendiendo productos en el espacio público. En el caso de los top manta de deporte o entrenadores personales, vale la pena recuperar uno de los lemas que promueve la publicidad de *Sons of Calisthenics*, que es un claro ejemplo de cómo los servicios que ofrecen van más allá del deporte y son también sesiones de coaching, de empoderamiento para la autorrealización y construcción de una identidad, en consonancia con la modernidad líquida: "Conviértete en tu mejor versión. Don't dream your life. Life your dream" (<https://sonsofcalisthenics.com/>)

En la actualidad, algunos de estos servicios se han profesionalizado y tienen su propio proyecto empresarial, a veces, con colaboraciones con otros promotores del Frente Marítimo. En este sentido, un buen ejemplo es la evolución de *Urban Gorillas* que ofrece sesiones grupales como una actividad del Hotel W. Y se presentan en su web así:

"Urban Gorillas was born out of the healthy lifestyle of the people of Barcelona. Inspired by the unique locations and infrastructure of the city. The Gorilla spirit reflects itself in the strength of the workouts, the community spirit and how it dominates the city by its presence. Soon we also open our Activity Technology Measuring center with the help of our developers and programmers to measure recovery more accurately. The software will allow athletes and sports enthusiasts to define the most optimal performance window" (<https://www.urbangorillas.fitness/>).

Conviviendo o compitiendo con estas comunidades virtuales de consumo informal, también las compañías transnacionales ofrecían, a través de Internet, sesiones de entrenamiento con *influencers* deportistas (*runners*, *street workout*, *yoga*, *crossfit*, etc.) y la promoción de productos deportivos, en todo el Frente Marítimo. Una de las primeras en explotar las comunidades virtuales, en Barcelona, fue Adidas en 2016, con la creación de una cuenta de Facebook y una App, a través de la cual uno se puede apuntar a los eventos promocionales y las salidas en grupo de *runners* probando nuevos modelos de zapatillas u otros productos deportivos. El negocio es tan apetecible que incluso hay disputas jurídicas por la conquista del mercado de las apps:

"La firma alemana ha denunciado a Nike por, presuntamente, haber "infringido nueve patentes de tecnología atlética patentadas por la compañía".

Así, Adidas acusa a la multinacional estadounidense de estar empleando esta tecnología en tres de sus aplicaciones de entrenamiento: Run Club de Nike, Nike Training Club y Nike SKNRS" (2Play-Book, 14 de junio 2002).

Finalmente, tras la pandemia de la COVID19 y la explosión del uso del espacio abierto –inicialmente como medida de distanciamiento- para hacer deporte, las prácticas deportivas del Espigón del Gas, eran el ejemplo paradigmático del giro dado por el deporte, en la primera parte del siglo XXI, al convertirse en la gasolina-acelerador de este nuevo estado de turbo-capitalismo.

En el año 2022 el Espigón del Gas se identifica totalmente con la cultura del *street workout*, sin embargo, no se corresponde con los valores y dinámicas de otros espacios de *street workout*. El contexto turbo-capitalista ha llevado al espacio a una pérdida de los principios originales de las comunidades *street workout* de los que nos hablan Taipe-Nasimba y Cantón (2020) o François y Robène (2020). Éstas se caracterizan por grupos sociales fuertemente cohesionados, vinculados a espacios concretos, que utilizan las redes sociales digitales como un instrumento complementario que favorece el intercambio de conocimiento de la práctica y proyecta su identidad grupal, en busca de reconocimiento, a las redes transnacionales de Internet. Mientras que, en el Espigón del gas, bajo la apariencia del estilo *street workout*, predominan un tipo de relaciones instrumentales y utilitarias, mediadas por las tecnologías digitales y las marcas transnacionales.

Resumiendo, el público o vivencia-percepción del Espigón del Gas ha pasado de ser una fuente de capital social para gente mayor a convertirse en un escarapate de las redes sociales digitales y de consumo, fuertemente controlado por las marcas.

3. Conclusiones. ¿Qué nos dice el Espigón del Gas sobre los espacios y los públicos de deporte en la actualidad?

Los espacios que investigamos por primera vez entre el 2005 y el 2008 (Puig y Maza 2008), entre ellos el Espigón del Gas, eran espacios de usuarios locales, donde no había tecnologías de la Información y la Comunicación. Eran espacios dominados por relaciones sociales de proximidad, con personas concretas que encabezaban las redes sociales y les daban sentido, dirección, personalidad. En el año 2021, en esos mismos espacios, nos encontramos con muchos más públicos (globales) que han acudido a la convocatoria

del espacio virtual de las redes sociales de Internet. El Espigón del Gas y la comunidad digital del *street workout* son sólo ejemplos de una tendencia generalizada en los espacios y deportes.

Nos damos cuenta de que los espacios, tras la implantación de las TICs, y a pesar de estos cambios, seguían siendo “locales” o estaban localizados, como el Espigón del Gas. Pero las vivencias-percepciones sobre el espacio, con muchos más y diversos personajes (o públicos) y actividades deportivas, proyectadas y conectadas a las redes sociales digitales, son globales. Así, todo parece un poco más transformado y más global. La comunidad digital del *street workout*, tal y como hemos explicado, ofrece esta experiencia global, no solo en el Espigón del Gas.

Por eso, deducimos que hoy lo “local” también está altamente googleado, informado, datificado, globalizado digitalmente, registrado por la tecnología. Lo global se acaba orientando hacia lugares concretos (locales) y acaba volviendo a todos y todas un poco más globales. En el Espigón del Gas se escucha hablar hoy en día no solo el castellano y el catalán sino también el idioma inglés, árabe o senegalés. Hoy nos preguntamos si esta dinámica de conexión digital (aparentemente global) cambia la experiencia deportiva, si la hace más intensa, más atractiva, o bien, al cabo de un tiempo la acabará estigmatizando. Es decir, quizás deberíamos preguntarnos ¿qué ganamos y qué perdemos googleando (comunicando) constantemente, en las redes digitales, nuestros lugares favoritos, nuestros conocimientos y vivencias, exponiendo y transformando los espacios, las cosas y los procesos sociales locales anteriores?.

Las tecnologías digitales y las redes sociales de Internet han promovido la sensación de pertenecer a una comunidad local y global de deporte. Y así facilitan la configuración de la identidad de sus participantes, ser conocido y reconocido, a través de las redes, por propios méritos. Las redes digitales también ofrecen la vivencia de que cualquier aficionado o aficionada, si se somete a una disciplina de rendimiento (gracias a las TICs), puede sentirse como un profesional que rompe límites físicos o deportivos.

Otra paradoja es que, en el mundo de las actuales redes sociales, compartir o comunicar la actividad deportiva tiene tanto valor o más que la propia experiencia deportiva (Virilio 2003). Esto explica la existencia de tantos vídeos e imágenes sobre el Espigón del Gas.

En varias ocasiones, desde nuestro deseo de buscar una metáfora explicativa a este cambio de modelo deportivo y social, resultado de toda esta conjunción de procesos, y que se encarna en la popularización del uso de las TICs y rendimiento deportivo entre aficionados y aficionadas, le hemos dado el nombre

general de Sísifo o Sísifa deportivos (Maza, Camino y Sánchez 2022). Con este nombre hacemos alusión a la interpretación que hizo Camus (2012) sobre el mito griego cómo una teoría liberadora del absurdo. En su interpretación Sísifo, al tomar consciencia de lo absurdo de su cometido, su futilidad y el sinsentido del esfuerzo cotidiano, siente una liberación y realización, a través de la aceptación de esa condición. La imagen que ofrece el mito griego, la condena de empujar una roca por una pendiente hasta que vuelve a caer y vuelve a empezar repetidamente hasta la eternidad, parece coincidir con el estilo de deporte que practican muchos aficionados y aficionadas actualmente, con la popularización del rendimiento en busca de la épica y la proeza deportiva, un desafío continuo y, finalmente, el absurdo del esfuerzo repetido sin fin.

Con el ejemplo del Espigón del Gas, hemos podido ver que el *street workout*, a través de las redes sociales digitales se ha desarrollado muy rápidamente y, al mismo tiempo, estas nuevas tecnologías han encontrado en el deporte un buen campo de experimentación. Del deporte 0.0 (local) al deporte 2.0 (global) se ha ido posiblemente muy rápido y nos hemos olvidado rápidamente de la fase líquida que estamos atravesando. Los cambios sociales han sido muy sustanciales y apenas nos hemos apercibido. Aquí hemos explorado algunas evidencias, pero hay muchas más.

En este sentido, nos preguntamos ¿llevaran las redes sociales digitales al espacio hacia un “espacio cada vez más líquido como parece en la actualidad? ¿se está consolidando en el deporte un nuevo tipo de meta-filosofías deportivas y de nuevos empaquetados de datos y elementos hechos para un disfrute posterior al de las “experiencias” deportivas basadas en la comunicación?. Y lo que se explica en estas redes sociales ¿qué significa?, ¿es información, es exhibicionismo, es simplemente necesidad de reconocimiento social? En este tipo de actividades deportivas que hemos llamado 2.0, ¿se está realizando un reto, se está intercambiando un nuevo tipo de capital social o solo se está dilapidando lo que había antes?

También tenemos que estar atentos a los cambios en las conceptualizaciones. Hoy nos preguntamos. ¿Podemos continuar llamando a estos fenómenos tan generalizados “redes sociales” o tenemos que empezar a hablar solo de individuos conectados, individuos en red?, ¿estamos ante la presencia de un capital social distinto o bien de una comunidad, cada vez, más individualizada?

Todos estos cambios necesitan de una reflexión más profunda y comparada para ver hacia donde vamos, ya que tanto podemos estar asistiendo al

desarrollo de nuevas formas de redes sociales, de capital social o bien a una pérdida ostensible del mismo, dónde el deporte y las TICs se convierten en aceleradores, en la gasolina de estos cambios más negativos, que hemos identificado en el Espigón del Gas, cómo una tendencia al consumo compulsivo, dominado y promovido por las marcas transnacionales, a través de las redes sociales Internet (global) y la transformación de los espacios (locales).

No obstante, coincidimos con las conclusiones a las que llegamos en nuestro primer trabajo sobre el tema. Es muy posible que a lo que estamos asistiendo, en realidad, es a la aparición de un nuevo “campo bourdieano” de relaciones sociales que empiezan a consolidarse en espacios como el Espigón del Gas y que aún nos cuesta dar nombre y considerar en toda su extensión.

Esto nos lleva a plantearnos una sociología/antropología del deporte que se ha de renovar en su teoría, en sus tipos de análisis y métodos, así como en la re-valoración sobre las consecuencias de estos nuevos impactos tecnológicos. Focalizarnos en el deporte más tecnológico y en la comparación etnográfica de larga duración nos puede ayudar a profundizar en ello y a ver, en general, los vínculos que el deporte establece con el resto de la sociedad y sus cambios.

4. Bibliografía

- Baudrillard, Jean. 2009. *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.
- Bauman, Zygmunt. 2003. *Modernidad líquida*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *La Sociedad Individualizada*. Madrid: Cátedra.
- Balibrea, Mari Paz. 2004. “Descubrir Mediterráneos: la resignificación del mar en la Barcelona post-Industrial”. Enguita, N. (ed.) *Tour-ismos: La derrota de la di-sensión*. Barcelona: Fundació Tàpies, pp. 35-48.
- Barnes, John. A. 2004. “Clase social y comités en una comunidad isleña noruega”. En F. Requena (ed.) *Análisis de redes sociales. Orígenes, teorías y aplicaciones*. Madrid: Siglo XX, Centro Investigaciones Sociológicas.
- Beck, Ulrich. 1998. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Beck, Ulrich. 2006) *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre. 1999. *Contrafuegos*. Anagrama: Barcelona.
- Camino, Xavi. 2016. “Experiencias participativas y skateboarding en la Sociedad de Consumo”, *Revista Española de Educación Física y Deportes: España*

ante el desafío de Europa: Identidad, integración, salud y deporte. XIV Congreso Internacional Asociación Española de Investigación Social Aplicada al Deporte, Universidad Europea de Madrid.

Camino, Xavi. 2013. "La irrupción de la cultura skater en el espacio público de Barcelona". En *Arxiu etnogràfic de Catalunya*, núm. 13.

Camino, Xavi; Maza, Gaspar. 2020. "L'esport en la transició de la ciutat model a la ciutat marca. El cas de Barcelona 1992-2019", póster presentado en *I Congrés Català d'Antropologia*. Celebrado entre 30 enero y 1 febrero, en URV, Tarragona.

Camus, Albert. 2012. *El mito e Sísifo*. Madrid: Alianza.

François, Lechby; Robène, Luc. 2020. "Corps et activités sportives dans l'espace urbain. Le cas du street workout à Bordeaux. Une approche socio-anthropologique de l'éducation physique". *Études caribéennes*, (45-46).

García-Ferrando, Manuel; Puig, Núria; Lagarde, Francisco; Llopis-Goig, Ramón, y Vilanova, Anna. (Eds.). 2017. *Sociología del deporte* (4ª Ed.). Madrid: Alianza Editorial.

Gratton, Chris; Rowe, Nick; Veal, A. J. 2011. "International comparisons of sports participation in European Countries: An update of the COMPASS project". *European Journal of Sport and Society*, 8(1/2), 99-116.

Han, Byung-Chul. 2012. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.

Han, Byung-Chul. 2014. *En el enjambre*. Barcelona: Herder.

Harris, Spencer; Nichols, Geoff; Taylor, Mark. 2017. "Bowling even more alone: Trends towards individual participation in sport". *European sport management quarterly*, 17(3), 290-311.

Heinemann, Klaus. 1999. *Sociología de las organizaciones voluntarias. El ejemplo del club deportivo*. Valencia: Tirant lo Blanch.

Hutchins, Brett. 2011. "The acceleration of media sport culture", *Information, Communication & Society* 14: 2, 237-257, DOI: 10.1080/1369118X.2010.508534

INSTITUT BARCELONA ESPORT. 2017. *Enquesta d'hàbits esportius de la població adulta en Barcelona*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.

Jameson, Frederic. 1991. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós Studio.

Lefebvre, Henri. 2018. *La producción del espacio*. Barcelona: Capitán Swing.

Lipovetsky, Gilles. 2007. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Barcelona: Anagrama.

Lytard, Jean-François. 1984. *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.

McGillivray, David. 2014. "Digital cultures, acceleration and mega sporting event narratives". *Leisure Studies*, 33(1), 96-109.

Maza, Gaspar; Puig, Núria. 2008. "Redes sociales y deporte en los espacios públicos de Barcelona". *Apunts. Educación física y deportes*, 91.

Maza, Gaspar. 2006. "El capital social del deporte". En *Culturas deportivas y valores sociales* (pp. 199-210). Librerías Deportivas Esteban Sanz.

Maza, Gaspar; Ramírez, Daniel. 2018. "Barcelona play again. Deporte, turismo y espacio público postolímpico en el Frente Marítimo de Barcelona" [Inédito].

Maza, Gaspar; Camino, Xavi. 2019. "Deporte 2.0. Dispositivos deportivos y redes sociales en el siglo xxi". *Revista Española de Educación Física y Deportes*, (426), ág-71.

Maza, Gaspar; Camino, Xavi; Sánchez, Ricardo. 2022. "Deporte y dialéctica del espacio urbano", *XIV Congreso Español de Sociología 2022: Desigualdades, Fronteras y Resiliencia. Sociología para crisis globales*. Federación Española de Sociología (FES). Murcia, 30 de juny al 2 de juliol.

Maza, Gaspar. 2015. "Espai públic, xarxes socials i noves tecnologies a l'esport 2.0", *L'Esportiu*. Miércoles, 1-4-2015.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE. 2020. *Encuesta de hábitos deportivos en España 2020*. Madrid, 2020. Consultado 12 de julio 2022: <https://www.culturaydeporte.gob.es/dam/jcr:07b62374-bfe9-4a65-9e7e-03a09c8778c3/encuesta-de-habitos-deportivos-2020.pdf>.

OBSERVATORI CATALÀ DE L'ESPORT. 2020. *Enquesta sobre l'activitat física i esportiva a Catalunya 2019. Informe inicial*. Consell Català de l'Esport. Generalitat de Catalunya, 2020. Consulta 15 de agosto de 2022 en: https://inefc.gencat.cat/ca/inefc/proyectos_institucionals/observatori-de-lesport/habits-esportius/

ONTSI. Observatorio Nacional de las Telecomunicaciones y de la SI. 2011. Las redes sociales en internet.

Puig, Núria; Heinemann, Klaus. 1991. "El deporte en la perspectiva del año 2000", *Papers. Revista de Sociología*, 38, pp. 123-141.

Putnan, Robert. 2002. *Solo en la bolera: colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Rosa, Hartmut. 2016. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Madrid: Katz Editores.

Sánchez, Ricardo. 2018. *Antropología del deporte: Lineamientos teóricos*. Madrid: CSIC.

Sennett, Richard. 2000. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

Soja, Edward W. 2008. *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Taipe-Nasimba, Nora; Cantón Chirivella, Enrique. 2020. "Street Workout: Psychosocial Profile of Its Practitioners". *Revista Internacional de Medicina y Ciencias de la Actividad Física y el Deporte*. vol. 20 (79) pp. 521-534. [Http://cdeporte.rediris.es/revista/revista79/artstreet1122.htm](http://cdeporte.rediris.es/revista/revista79/artstreet1122.htm)

Thorpe, Holly. 2017. "Action sports, social media, and new technologies: Towards a research agenda". *Communication & sport*, 5(5), 554-578.

Van Dick, José. 2016. *La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Virilio, Paul. 2003. *El arte del motor: aceleración y realidad virtual*. Buenos Aires: Manantial.

Webgrafía:

Maza, Gaspar; Parramon, Ramón. 2006. "Fanatic Sport". <https://antropologiavisual.net/documental/fanatic-sport/>

PALCO23, 24 octubre 2017. Consultado 4 de agosto de 2022: <https://www.palco23.com/equipamiento/nike-sube-la-apuesta-por-barcelona-con-un-club-social-en-la-playa>

PALCO23, 13 junio 2019. Consultado 4 de agosto de 2022: <https://www.palco23.com/equipamiento/nike-rehabilita-un-espacio-de-entrenamiento-outdoor-en-la-barceloneta>

2PlayBook, 9 julio 202. Consultado 6 de agosto de 2022: https://www.2playbook.com/retail/nike-box-cierra-en-barceloneta-concentrar-su-comunidad-digital-en-paseo-gracia_4369_102.html

2PlayBook, 14 de junio 2002. Consultado 6 de agosto de 2022: https://www.2playbook.com/retail/adidas-demanda-nike-por-nueve-patentes-su-tecnologia-aplicada-atletas_8529_102.html.

Sons of Calisthenics. Consultado 23 julio de 2022: <https://sonsofcalisthenics.com/>

Urban Gorillas. Consultado 23 julio de 2022: <https://www.urbangorillas.fitness/>



Clase, racialización y poder: una etnografía del golf en México

Class, racialization and power: an ethnography of golf in Mexico

Hugo Ceron-Anaya

Lehigh University

hrc209@lehigh.edu

ORCID id: <https://orcid.org/0000-0002-8059-5563>



Palabras clave

- Golf
- Clase social
- Privilegio
- Racialización
- Ideas raciales
- México
- América Latina

Key words

- Golf,
- Social class
- Privilege
- Racialization
- Racial ideas
- Mexico
- Latin America

Resumen

El presente artículo hace uso de material etnográfico y de entrevistas a profundidad para analizar el exclusivo mundo del golf en México. El texto examina la manera en que las dinámicas de clase operan entre los estratos más altos en la sociedad mexicana, mostrando cómo es que el privilegio se articula en prácticas deportivas. De forma novedosa el estudio muestra cómo es que las inequidades sociales no sólo funcionan bajo patrones de distinción de clase en México. El artículo aborda la manera en que las percepciones racializadas también son utilizadas para generar distinciones jerárquicas. Para ello se hace uso de material empírico recabado entre caddies y en *driving ranges* (tiros de práctica). La incorporación del argumento sobre racialización ofrece un análisis más complejo de la manera en que los procesos de dominación y subordinación funcionan en México.

Abstract

This article makes use of ethnographic material and in-depth interviews to analyze the exclusive world of golf in Mexico. The text examines the way in which class dynamics operate among the highest strata in Mexican society, showing how privilege is articulated in sports practices. In a novel way, the study shows how social inequities not only work under patterns of class distinction in Mexico. The article addresses the way in which racialized perceptions are also used to generate hierarchical distinctions. For this purpose, empirical material collected between caddies and in driving ranges (practice shots) is used. The incorporation of the argument about racialization offers a more complex analysis of the way in which the processes of domination and subordination work in Mexico.

Introducción

Durante un estudio etnográfico de exclusivos clubes de golf en la Ciudad de México, una destacada golfista de más de cincuenta años de edad aceptó hablar conmigo y agendó una cita en su hogar ubicado en un vecindario tradicional de clase alta en la Ciudad de México. El día de la cita, después de que anuncié mi llegada por el interfón externo una empleada doméstica uniformada salió a abrir la puerta y me pidió que la siguiera. En lugar de pasar por la amplia escalera de piedra enfrente de nosotros (que dirigía hacia una elegante puerta de madera bruñida), ella caminó en dirección a una modesta puerta de aluminio situada al fondo de un estacionamiento subterráneo. A medio camino hacia esa puerta de servicio, la golfista salió por la puerta de madera para decirle en voz alta a la trabajadora, “¡No lo pases por allá, pásalo por acá! (apuntando a las escaleras de piedra)”. Para la golfista de clase alta, a quien conocí en el club de golf, era claro por cuál puerta debía entrar yo, una distinción que no era tan obvia para la empleada doméstica. La confusión de la trabajadora mostró cómo es que se entrelazan dos poderosas estructuras sociales en México (y América Latina): la jerarquización de clase y la racialización de los cuerpos. Tanto la etnografía como las entrevistas a profundidad que realicé dentro del exclusivo mundo del golf permiten mostrar a detalle la confluencia de estas dos fuerzas.

El presente artículo se sitúa en la intersección de los trabajos sobre deportes, élites, clase, racialización¹ y género (por motivos de espacio no tocaré este último tema, véase Ceron Anaya 2019a, 2019b). En este marco, la mayoría de los trabajos sobre deportes se han realizado principalmente en contextos de juegos accesibles (Crossley 2006; Allen-Collinson 2011; Cheddadi 2022, Bourdieu 2010), mientras que la literatura acerca de deportes exclusivos ha tenido un muy pobre desarrollo (Baltzell 1995; Stempel 2005; DeLuca 2013; Taks, Renson, y Vanreusel 1995). Si bien los estudios sobre deportes y clase han producido sobresalientes trabajos (García Sánchez 2008; Stuij 2015; Andersen y Bakken 2019; Bourdieu 1978), el tema de la racialización no ha sido abordado con mayor amplitud en el mundo Latino Americano (Lovón Cueva 2021). Por ello, este artículo busca mostrar un

camino relacional para vincular los anteriores campos de análisis. Comenzaré por situar el exclusivo mundo del golf en el contexto mexicano.

Clubes de golf en la Ciudad de México

En la Ciudad de México y su área metropolitana no existen campos de golf públicos, el deporte se juega exclusivamente en clubes privados. El costo promedio de una membresía en los clubes de la zona metropolitana es de US \$35,000, lo que coloca a estos sitios fuera del alcance de la clase media. Siguiendo la tradición histórica de Inglaterra y los Estados Unidos (Ceron-Anaya 2010) los clubes en la Ciudad de México ofrecen la posibilidad de pagar un *green fee* para usar el campo, esta es una cuota más alta para permitir que jugadores externos puedan acceder a jugar en horarios con mínima demanda entre los socios. En diversas ocasiones, llamé a cuatro diferentes clubes para solicitar información sobre el costo del *green fee* y los horarios disponibles. De forma casi idéntica, la persona en el teléfono me indicó que no tenía la información en el momento y me pidió que dejara mis datos, indicando que ellos se comunicarían más tarde conmigo. En ningún caso recibí una respuesta. Cuando conté la anterior experiencia durante entrevistas con periodistas especializados en este deporte ninguno se mostró extrañado. Todos coincidieron en que el *green fee* para jugadores externos es un formalismo en la gran mayoría de los clubes. Con excepción de dos sitios que han experimentado severos problemas financieros en los últimos años, el resto de los clubes sólo están abiertos para los socios; lo que concuerda con la poca información periodística publicada sobre el tema (Saliba 2003).

Dentro de los límites de la ciudad hay sólo tres clubes, dos de ellos construidos antes de los años treinta del siglo pasado y otro establecido en 1951. Sin embargo, en la zona metropolitana existen once clubes privados, siete de los cuales fueron construidos durante la década de los sesenta e inicios de los setenta y otros cuatro desarrollados durante los últimos veinte años (Wray 2002). Todos estos campos de golf son casi invisibles para aquellos que se encuentran *out of bounds* (para usar una expresión del

¹ Por racialización entiendo la manera en la que los grupos sociales comúnmente se ven como grupos “raciales” en la vida cotidiana. La noción de racialización no busca sostener que la “raza” existe como una realidad biológica. Por el contrario, el concepto desea enfatizar la forma en la que individuos y grupos sociales son contantemente clasificados con base en lo que Frantz Fanon (2008) llama el esquema epidérmico (es decir, el color de piel y los ojos, la textura del pelo, la forma de la nariz y labios, así como la grasa corporal), creando unidades que aparentemente comparten características biológicas y sociales comunes—incluso en contextos en los que la idea de “raza” supuestamente no existe, como es el caso Latino Americano. Véase, Ceron Anaya, Ramos Zayas, Pinho (2022).

golf que se refiere a una pelota que cae fuera de los límites del área de juego). Por ejemplo, uno de estos clubes está ubicado a quince minutos a pie desde una estación de metro. Pese a la corta distancia entre el metro y el club, la mayoría de los taxistas estacionados afuera de este sitio público se sorprendieron cuando les pedí indicaciones para llegar al club. Uno de ellos incluso me contestó que no había ningún club de golf en los alrededores. Les pregunté a los taxistas la ubicación del club porque un *caddy*² me había comentado que la primera vez que visitó el club para una entrevista de trabajo llegó tarde ya que “nadie podía decirme cómo llegar aquí (al club) desde la [cercana] estación del metro”.

En el otro club fundado antes de los años treinta “el costo de la membresía es de 135,000 dólares, más

una cuota de inscripción de 23,000 dólares” (Saliba 2003, 43). Este club no está ubicado cerca de una estación del metro, pero está conectado con el corazón financiero de la ciudad, sobre una avenida céntrica. Repetí el ejercicio de preguntar acerca de la ubicación del club a la gente que pasaba regularmente por un lado de este sitio—choferes de camiones urbanos quienes transitaban todos los días por los perímetros del campo—con resultados similares. El último de estos clubes está ubicado en la parte sur de la ciudad y también está bien comunicado por el transporte público. Yo sabía que había un club de golf en algún lugar de esta área, pero tuve que recurrir a mapas aéreos de la ciudad (Google maps) para poder encontrar el campo—el cual es paradójicamente un terreno gigantesco (ver imagen 1).



Imagen 1. “Mapa aéreo de un club de golf histórico en la Ciudad de México.”

La invisibilidad de estos campos cumple un doble rol político: por un lado, evita cualquier desafío que inevitablemente emanaría de la exhibición pública del espacio (a través del cuestionamiento, por ejemplo, de quién tiene acceso a estos sitios, quién se beneficia de tal distribución y por qué el terreno se usa de esa manera). Por el otro lado, la restricción del contacto social sirve para “mistificar” el campo, tal como sostiene Goffman (1959, 44-45). Las barreras son elementos físicos que mantienen a “los de afuera” en un

estado de mistificación acerca de lo que se oculta: legitiman marcadores simbólicos de superioridad.

Método

Este artículo se basa tanto en un estudio etnográfico de tres clubes de golf en la Ciudad de México, como en entrevistas a profundidad realizadas con miembros de la comunidad golfística en esta ciudad.

² Los caddies son los trabajadores que auxilian a los jugadores durante un partido de golf. El trabajo de los caddies consiste en resolver cualquier inconveniente que los jugadores tengan, desde llevar mensajes entre grupos de jugadores, encontrar pelotas perdidas, hasta ofrecer sugerencias sobre estrategia. Algunos caddies son extraordinarios jugadores. Sin embargo, los golfistas con los que traté nunca se refirieron a los caddies como jugadores. En el entendimiento de los socios, un caddy es la figura opuesta de un jugador de golf.

El trabajo de campo se llevó a cabo durante siete meses en los veranos de 2010 y 2014. El análisis se apoya en dos tipos de fuentes: en primer lugar, mis notas etnográficas de campo, así como en 58 entrevistas a profundidad realizadas con ejecutivos corporativos, gente de negocios, caddies y periodistas del golf. Los nombres de todos los participantes se han cambiado por razones éticas.

En México, ser miembro de un club de golf significa estar ubicado en la intersección entre la clase media alta y la clase alta. Estos dos grupos representan el 50% de la muestra de esta investigación, pero solamente el 6% de la población total de México (López Romo 2009). El resto de la muestra lo componen periodistas del golf (6.9%) que pertenecen a la clase media baja, jugadores de golf sin club (10.3%) que son parte de la clase media, e instructores de golf (3.4%), quienes son parte de la clase media y media alta.³ Los anteriores números son estimados ya que me fue imposible determinar la posición económica exacta de cada participante. Debido al clima de inseguridad imperante en México las preguntas acerca de los ingresos personales y el costo exacto de la membresía fueron temas que decidí no indagar, tanto por la seguridad de los participantes como por la mía. No obstante pude inferir la posición de clase de los entrevistados cuando estos narraban sus niveles educativos, el de sus hijos, así como la frecuencia con la que viajaban al extranjero o los sitios en donde solían vacacionar. Haciendo uso de la caracterización que López Romo (2009) hace de las dos capas más altas en la sociedad mexicana (6 % de la población), pude advertir que los golfistas compartían los mismos atributos, entre ellos: residencia en las zonas con mayor plusvalía de la ciudad, altos niveles de educación privada y vacaciones frecuentes en el extranjero.

Las entrevistas fueron recolectadas usando la técnica de bola de nieve. Originalmente establecí contacto con tres golfistas-hombres de negocios. Sólo uno de estos tres contactos era parte de mi círculo social antes de ingresar a un programa de posgrado en una universidad de occidente. Los otros dos contactos fueron establecidos a través de estudiantes mexicanos que asistían a esta misma institución. Estas tres conexiones me ayudaron posteriormente a extender la investigación hasta incluir a 58 participantes. No todos los golfistas me ayudaron a extender la muestra. En algunos casos se rehusaron a proporcionarme más contactos para continuar el estudio,

una situación que estaba relacionada con mi propia posición dentro de las jerarquías de clase y de racialización en México.

Por ejemplo, la interacción amistosa con un miembro de un club cambió hacia el final de la entrevista cuando se dio cuenta de que usualmente yo me transportaba por la ciudad utilizando el transporte público (un fuerte indicador de clase). No fue irrespetuoso, pero dejó de ofrecerme información en sus respuestas como lo había hecho hasta ese momento. De la misma forma, en el más exclusivo club de la ciudad sólo logré tener acceso a un miembro, quien primero accedió a hablar conmigo si yo podía esperar a la finalización del torneo que la persona iba a jugar ese día (evento al que me habían invitado a presenciar). Tras 5 horas de espera, el jugador se sentó conmigo en una mesa del bar del club. Pero la entrevista finalizó en poco menos de dos minutos cuando el jugador señaló, "lo siento, necesito hablar con otra persona". Ante lo cual el golfista se pasó a una mesa contigua y comenzó a charlar jovialmente con los golfistas ahí sentados. La nota etnográfica con la que inicio el texto ejemplifica a la perfección las fuerzas estructurales que el campo imponía sobre mi agencia. Esta anécdota describe el momento en que una trabajadora doméstica no me asumió como alguien vinculado al mundo del golf sino como un trabajador, por ello la invitación para entrar por la puerta de servicio. Este "error social" tenía que ver con la manera en que mi esquema epidérmico (no blanco) es estadísticamente vinculado a personas no pertenecientes a las clases altas, mientras que las personas que forman parte de los campos de golf habitualmente se asocian con el esquema opuesto (el blanco) (véase Ceron Anaya, Ramos Zayas y Pinho 2022).

La subordinación tanto de mi posición de clase como de las precepciones racializadas sobre mi persona dentro del exclusivo mundo del golf fueron atenuadas por mi posesión de capital cultural, objetificando en mi estatus de investigador-estudiante en una universidad europea (Bourdieu 1986). Además, mi capacidad de conversar acerca de la historia del golf me permitió establecer inicialmente una buena relación con la mayoría de los golfistas. Esta confianza disminuyó cuando fui invitado a jugar, lo que ocurrió en cuatro diferentes ocasiones. Mi poca destreza en este deporte denotó mi limitada exposición al mismo. En una de estas cuatro ocasiones, un viejo *caddy* me tomó del brazo y gentilmente me hizo a un lado del

³ Una de las complejidades de los estudios de élite es definir y cuantificar el grupo en cuestión, elementos que resultan difíciles de asir por lo limitado de la literatura (para el caso de Estados Unidos véase Khan 2012).

resto de los jugadores, en voz baja me dijo “Si quieres hacer negocios con estos cabrones tienes que jugar chingón”, después de lo cual trató de darme algunos consejos de técnica.

Sin embargo, para jugar “chingón” uno tiene que someter su propio cuerpo a largos períodos de entrenamiento social hasta que pueda *saber-sin-pensar* y *actuar-sin-actuar* las normalidades del espacio social (Delamont y Stephens 2013; Elias 1971). Al carecer de las condiciones de privilegio necesarias para internalizar el deporte yo tenía que *pensar-para-saber* y *actuar-actuando*, lo cual dificultaba la interacción social. Esta es una de las razones por las que es más común encontrar fascinantes investigaciones etnográficas acerca de deportes accesibles como fútbol, jiu-jitsu, o correr (Knapp 2014; Hogeveen 2013; Allen-Collinson, 2011), pero pocos estudios acerca de deportes exclusivos como lacrosse (Schlyter, 2008). Mi poca destreza en el golf redujo mis posibilidades de interactuar con mis entrevistados en el campo de golf, limitando la mayoría de mis interacciones con ellos al bar o las áreas de entrenamiento en los clubes.

Todas las entrevistas fueron grabadas, excepto por cuatro realizadas en el campo de golf. En este caso, intenté memorizar los detalles de la conversación, dictando a mi grabadora todos los detalles en cuanto estuve fuera de las instalaciones de los clubes. Todas las entrevistas se organizaron alrededor de tres preguntas: ¿Por qué la gente de negocios se siente atraída hacia este juego? ¿Cómo se define a un golfista? ¿Cuáles son las transformaciones más importantes que ha experimentado el golf durante tu vida? El objetivo de las preguntas era minimizar la imposición de categorías preconcebidas sobre la investigación. El proceso de codificación se centró en las narrativas comunes repetidas regularmente, los tópicos compartidos que constituyen la comprensión de sentido común del golf. Esto me ayudó a dar forma al esquema de mis argumentos desde el punto de vista de los participantes, reduciendo en la medida de lo posible la intrusión de mis propias preconcepciones.⁴ Fue a través de la comprensión del golf de los participantes como desarrollé las categorías de *nativos* (los que *saben-sin-saberlo* o han pasado muchos años practicando este deporte en clubes privados), *recién llegados* (los que *necesitan saber* o entraron a este deporte en años recientes),

y *ajenos al juego* (los que *no saben* o no están familiarizados con el deporte pero están asociados a él por razones económicas, como los trabajadores). Estas tres categorías se complementan con el argumento de la racialización. La siguiente sección ofrece material empírico para ilustrar la manera en que las anteriores categorías funcionan dentro del exclusivo mundo del golf en México.

En el campo: el *rough*

Esta sección explora la compleja relación entre las fuerzas estructurales que organizan los espacios sociales y la posibilidad de agencia. Utilizaré la relación entre el cuerpo del golfista y el propio campo de golf como una metáfora que ilustra por qué algunas personas son relegadas a los márgenes del juego.

En el golf, poseer la cantidad “correcta” de capital por un largo periodo de tiempo significa 1) que los sujetos pueden *saber(-sin-saberlo)* las regularidades del campo social y 2) pueden pegarle a la pelota colocándola con frecuencia en el *fairway* (el césped corto y bien cuidado al centro del campo). Por el contrario, el haber poseído una cantidad limitada de capital por un periodo extenso de tiempo significa que los sujetos 1) saben que “*no-saben*” los patrones del campo y 2) golpean la pelota sabiendo que con frecuencia caerá en el *rough* (el perímetro de pasto no podado alrededor de cada hoyo en el campo de golf).

El *rough* contiene un pasto más grueso, diseñado para penalizar a los jugadores poco diestros y/o desafortunados cuya pelota cae en él. Es considerablemente más difícil jugar desde el *rough* que desde el *fairway*. Mi uso del *rough* como una metáfora de la relación entre campo y acción no busca ofender a jugadores poco diestros o *recién llegados* sino capturar la relación entre clase y las limitaciones impuestas por la realidad material. La analogía emana de 1) mi experiencia corporal de hacer caer la pelota constantemente en el *rough* (cuando me invitaban a jugar), 2) las dificultades encontradas al navegar el campo, y 3) los comentarios pedantes de algunos *nativos* acerca de los *recién llegados*. Empezaré por mostrar cómo la forma estructural del campo está fuertemente relacionada con la posición de clase de los participantes.

⁴ Los estudios sobre elites han desarrollado un debate propio sobre el papel que la ética juega en la relación entre investigadores y sujetos de estudio. La brevedad del artículo me limita para ahondar en el tema (ver Ceron-Anaya 2019a, 2019b; Ceron-Anaya, Ramos-Zayas y Pinho 2022).

Acceso

Cuando le pregunté a Horacio (un *nativo* de entre 50 y 60 años de edad) qué definiera el universo del golf, señaló que “el principal problema para los que quieren jugar golf, pero no son miembros de ningún club es el punto del acceso [a un campo de golf], porque las cuotas de los *greens* son verdaderamente altas”, y añadió “En México es más barato tener un automóvil de lujo que jugar golf”. Este tipo de respuesta no fue una excepción sino la norma cuando pregunté a mis entrevistados sobre los límites del deporte. Frases como “Este es un deporte caro”, “Este no es un deporte para todos” y “Desafortunadamente, para ser golfista se necesita tener dinero” fueron expresadas de múltiples formas durante mi investigación. Daniel (un *recién llegado* de cerca de 40 años de edad) ilustró perfectamente la experiencia de la gente de clase media, como él, al tratar de ingresar a este deporte:

Mucha gente va a un campo de práctica barato, renta un juego de palos de golf aprende lo básico o juega alguna vez golf en un resort durante sus vacaciones, pero la gente cambia de opinión (acerca del deporte) cuando va a la tienda de golf y ve los precios (del equipo), y abandona definitivamente la idea de ser golfistas cuando se dan cuenta del costo de una membresía y las cuotas de uso del campo, porque ven que no van a poder jugar con frecuencia o de plano van a jugar una vez al año.

Daniel empezó a jugar golf por la presión social que sintió en su empleo, expresada en múltiples invitaciones a jugar por parte de sus clientes y colegas de mayor nivel. En una decisión racional (dentro del rango de posibilidades a su alcance), aprendió las bases del juego en un campo barato y compró un juego de palos de golf de una marca cara en un viaje de trabajo a los Estados Unidos. Actualmente juega en encuentros profesionales (en lugares turísticos), cuando sus clientes lo invitan a sus clubes (al menos dos veces al mes) o cuando tiene tiempo de ir a un club de golf relativamente costeable a dos horas de distancia de la ciudad (con menor frecuencia).

La distinción entre los miembros y aquellos jugadores que entran al espacio vía invitaciones esporádicas hace que los segundos sepan que *no-saben* y que por lo tanto *actúe-actuando* (en diferentes grados). Esto se traduce en una sensación de inseguridad en las interacciones sociales, una percepción expresada a menudo por los *recién llegados*. Por ejemplo, Daniel comentó que “cualquiera puede jugar con palos comprados de barata y un buen guante comprado en una

tienda de descuento, pero el golf tiene que ver con la imagen: necesitas vestirse apropiadamente para no llamar la atención. Si tratas de jugar con cosas baratas... bueno, los golfistas te van a menospreciar. No es fácil”.

En el universo del golf, *no llamar la atención* es poseer la posibilidad objetiva de tener y mostrar objetos escasos (como equipo y vestimenta costosos), así como la disposición corporal y esquemas mentales que acompañan a la posesión “natural” de esos objetos. Por ejemplo, los golfistas invariablemente me preguntaban acerca de mi equipo: “¿Con qué palos juegas?” Esta pregunta claramente buscaba evaluar tanto mi capital financiero como mi conocimiento del espacio social, cuestionamiento que me hizo sentir incómodo, especialmente al principio de mi investigación cuando no sabía qué responder.

En oposición de la experiencia del anterior jugador, los *nativos* son aquellos sujetos que han pasado mucho tiempo en estos espacios. Al grado que perciben el campo como un lugar “normal”, como ilustra la respuesta de Rafael (un *nativo* de más de 60 años de edad) a la pregunta de qué es lo que constituye a un golfista:

En general, los golfistas son gente amable... Siempre evitamos llamar a los demás por su apellido. Esta es la primera regla de interacción en todos los clubes. Porque los golfistas siempre se refieren uno al otro por su nombre, sin importar la edad o condición social de cada jugador... Los que traen un palo de golf en sus manos y están en el tee (punto de arranque) son personas con suficiente clase... Son golfistas.

La descripción democrática que hace Rafael del mundo del golf contradice la rígida interacción jerárquica observada entre los miembros y los trabajadores de los clubes, especialmente los *caddies*, los jardineros y los meseros, que siempre se dirigen a los jugadores utilizando altos grados de servilismo lingüístico (*‘señor’, ‘licenciado’, ‘doctor,’* etc.). Por ejemplo, en una ocasión uno de mis entrevistados me invitó a desayunar en el restaurant del club. Tras sentarnos en la mesa, el mesero me preguntó “¿Patrón, que desea ordenar?” Me sorprendió escuchar esta forma lingüística de subordinación en un restaurant, pues quienes suelen usarla en México son los vendedores callejeros.

La percepción democrática que pinta Rafael no es el resultado del espíritu igualitario del deporte, sino de la manera en la que el privilegio ha sido internalizado por aquellos que han pasado mucho tiempo en esa condición social. Esta es la razón por la que Ra-

fael concluye su respuesta de lo que constituye a un jugador de golf diciendo que “Los golfistas se deben comportar con naturalidad en los 18 hoyos y en el 19 de costumbre (el bar del club). Obviamente, la regla de oro es la honestidad”. Después de este comentario, el entrevistado dirigió la conversación hacia otro tópico. Para él, el significado de “comportarse con naturalidad” y “honestidad” no requieren más explicación: su significado parece ser una cuestión de *sentido común*. La “honestidad” es considerada como la característica por antonomasia del golf (Collinson & Hoskin 1994). Los entrevistados señalan que este deporte no requiere árbitros, pues cada jugador anota su puntaje honestamente en su tarjeta de resultados.

Esta percepción hace de la honestidad una cuestión de sentido común, en vez de una norma diferenciada que puede adoptar significados ligeramente distintos en relación con diferentes deportes. Por ejemplo, en su etnografía sobre boxeo Wacquant (2006) señala que entre los pugilistas de clase trabajadora dejarse ganar es visto como un acto extremo de deshonestidad y falta de ética. Sin embargo, cuando pregunté sobre el vínculo entre golf y negocios, algunos jugadores hicieron referencia a la necesidad de dejarte ganar de vez en vez para construir vínculos profesionales estrechos. En las palabras de uno de los entrevistados, “tienes que dejarte ganar algunas veces, esto no es ganar siempre, mira, si tus compañeros [de negocios] ganan algunas veces, van a querer seguir jugando contigo y eso ayuda a desarrollar las relaciones”. El comentario me lo hizo un hombre de cerca de 50 años, que no era un nativo pero que tenía mucho tiempo jugando. Quizá su condición de *no tan recién llegado* le permitiera percibir y verbalizar con mayor precisión la manera en que las dinámicas de clase influenciaban la vida diaria dentro de la comunidad. Haciendo uso de estos ejemplos, sostengo que las percepciones sobre honestidad son la expresión de las condiciones materiales que rigen las relaciones dentro de un espacio social. En la siguiente sección analizaré la forma en que las jerarquías sociales se articulan incluso entre sujetos de una aparente misma clase social.

Una batalla en el *fairway*

La invisibilidad de los clubes de golf hacia el exterior se transforma radicalmente al interior de los mismos. Esta transformación se basa en el hecho que al interior de los clubes los miembros participan en un juego de honor: el activo más valioso que cualquier sujeto posee (Bourdieu 1985, Elias 2014). Este juego se organiza a través de miradas, las cuales buscan

establecer posiciones individuales dentro de la jerarquía del club al mismo tiempo que determina la posición del grupo en relación con otras comunidades. El juego se desarrolla a través de actos de exhibición, observación y comentarios acerca del capital, manera y actitudes exhibidas por quienes participan en el espacio. Este juego es similar a lo que Elias describe como el mecanismo central de poder dentro de las sociedades de las cortes europeas: El “acto cortesano de observación humana es mucho más cercano a la realidad porque nunca intenta ver a la persona individual de manera aislada... Más bien, el individuo es siempre observado en la sociedad de la corte en su contexto social, como una persona en relación con otras” (2014, 104). Los golfistas constantemente observan, juzgan, y hablan de otros miembros en términos de buenos modales, nociones de ética, gusto en el vestir y equipo que poseen. Los individuos participan en un juego de ver y ser vistos, porque las posiciones sociales son invariablemente establecidas con relación a otros sujetos.

En la primera etapa de mi investigación, por ejemplo, me sentí incapaz de participar plenamente en el juego. Mi incapacidad inicial de reconocer marcas caras de equipos de golf me hizo ignorar los comentarios que hacían los golfistas acerca de los equipos de los demás: “Mira esos palos nuevos”, “¿Cuándo los compraste?”, “Esa es una bolsa de lujo”. Esos comentarios son algunas de las formas en las que el juego de miradas adopta una forma verbal. Cuando los participantes me preguntaban sobre mi equipo (“¿Qué palos usas?”) buscaban integrarme al juego, el cual no sabía jugar. El estatus social, por lo tanto, depende de la capacidad de reconocer esos pequeños detalles que diferencian a los individuos dentro de la comunidad.

Las diferencias están ligadas a procesos históricos de más larga duración. Miguel (un *nativo* de entre 50 y 60 años de edad) habla de la transformación del deporte a lo largo de su vida, explicando que

He notado que el golf ha... ha sido siempre asociado a... el dinero, pero últimamente es también... una actividad snob. El hecho de que pueda decirle a la gente que soy un golfista o que soy miembro de este o aquel club parece hacerme más. Esto es triste porque durante muchos años las membresías sólo eran heredadas. Por ejemplo, yo juego con la membresía que fue propiedad de mi abuelo, pero ahora cualquiera puede comprarlas.

El entrevistado lamenta la transformación que ha experimentado el espacio social en las últimas décadas, permitiendo que algunos *recién llegados*

participen en el deporte. Hay una diferencia, argumenta Miguel, entre quienes no necesitan usar el golf para demostrar su valor social, cómo él, y otros individuos que usan el golf para cimentar su estatus. Miguel hace hincapié en la idea añadiendo que "Te vas a dar cuenta que en algunos clubes el *rough* llega hasta los vestidores". Su comentario sugiere que hay miembros que pueden participar en el deporte sólo porque poseen grandes cantidades de capital económico, pero esos individuos carecen de las maneras sociales que caracterizan a la mayoría de los miembros. Este argumento fue expresado constantemente en múltiples variaciones por los nativos. Por ejemplo, Patricia (una *nativa* de poco más de 30 años de edad) lamentó amargamente el efecto negativo que una nueva ola de jugadores ha traído al juego: "Mucha gente ignora las reglas del golf. El problema está en la manera en la que las compañías utilizan el deporte, dándole acceso a gente que no tiene la menor idea acerca del golf".

Hasta el momento he presentado un análisis de clase para entender como es organiza el privilegio en el mundo del golf en México. Sin embargo, para entender cabalmente la jerarquización social dentro de este espacio de elite, es necesario poner atención a la manera en que las ideas racializadas se entremezclan con las dinámicas de clase.

Racialización y Clase

Al finalizar la primera parte del trabajo etnográfico de esta investigación me di cuenta que no tenía un claro entendimiento del papel que los caddies desarrollan en este deporte. Por ello, la segunda parte del trabajo etnográfico se enfocó principalmente en estos trabajadores. Durante este periodo, en varias ocasiones vi caddies practicando con pelotas en el área de calentamiento de los clubes. Algunos de ellos le pegan con una gran precisión y a una larga distancia. Al preguntar sobre su proceso de aprendizaje del juego, los trabajadores habitualmente me contestaban que nadie los había enseñado y que habían aprendido viendo a los jugadores. Los caddies han podido aprender el juego al observar a los golfistas actuar frente a ellos múltiples veces. En la mayoría de los clubes se permite a los caddies jugar los lunes, el día en que los clubes permanecen cerrados. El acto de observar movimientos y luego ponerlos en práctica ha permitido a los caddies aprender el deporte corporalmente a lo largo del tiempo. Este proceso no es diferente del que ocurre en otros deportes como el rugby (Pringle 2009), el boxeo (Paradis 2012) y las artes marciales (Samudra 2008). A pesar del profundo

entendimiento que muchos de estos trabajadores mostraban sobre el juego, casi la totalidad de los socios de los clubes expresó diversos argumentos para señalar que un caddie no podía ser considerado como un golfista.

Las explicaciones de los socios para justificar la diferenciación eran extensas, pero se pueden resumir en frases como, los caddies "no entienden la estrategia del juego", "es gente que carece de educación", "no saben pegarle a la pelota, nadie los ha enseñado", "desgraciadamente no tiene una buena alimentación, nada más ve lo que comen", "no tiene ética de trabajo", "por más que los ayudes tarde o temprano se dedican a beber [alcohol]", "los caddies son los que meten las drogas a los clubes", o, "ni aun juntando a los mejores caddies tendrías un jugador que pudiera competir en las mejores ligas del mundo". En resumen, los caddies carecían del entendimiento, sagacidad, alimentación, moralidad, determinación y carácter para triunfar en este deporte y por ello no pueden ser considerados como golfistas. Estos argumentos se articulaban en un contexto en donde, la mayoría de los socios de los clubes poseían un esquema epidérmico blanco (es decir, tez clara, ojos claros, cabello rubio o negro), en tanto que, la abrumadora mayoría de los caddies poseían un esquema opuesto.

La exclusión de los caddies parecía tener un tono clasista al enfatizar temas como la falta de educación de estos trabajadores. Sin embargo, esta narrativa constantemente se racializaba al presentar las limitaciones de los caddies como características innatas y compartidas de forma homogénea por todos ellos (quienes poseían un esquema epidérmico semejante). Estos eran los casos de las quejas sobre su falta de ética de trabajo, propensión al alcoholismo o las menciones a la alimentación. Ésta última queja mantiene un sorprendente paralelismo con añejos argumentos que han racializado la comida de las clases populares, asumiendo que el atraso material de estos grupos se debe al consumo de comida de origen indígena, como el maíz y el frijol entre otros ingredientes (Aguilar Rodríguez 2011). Tales argumentos parecían indicar que la diferencia entre caddies y golfistas residía en un conjunto de diferencias inherentes, casi biológicas, entre ambos grupos.

Como parte del trabajo de campo encontré el caso de varios caddies que tenían un extraordinario nivel de juego, lo que los podría colocar en una sólida trayectoria rumbo al golf profesional (deporte que a pesar de su limitado número de seguidores a nivel global está entre las prácticas deportivas con premios económicos más altos para los jugadores profesionales, véase Ceron Anaya 2019). Sin embargo, los

caddies reportaban que este camino estaba cerrado para ellos ante la falta de apoyo económico por parte tanto de los clubes en los que trabajaban como de la Federación Mexicana de Golf. Encontré el caso de un caddie quien había obtenido una invitación para jugar en el *European Golf League* por su destacado juego. Sin embargo, el jugador había perdido las dos primeras fechas por "abandono" porque no pudo obtener fondos que le permitieran viajar al torneo. Esta entrevista se realizó dos semanas antes de la tercera fecha del evento, para la cual el caddie aún seguía sin conseguir los fondos para viajar.

Al cuestionar a los socios de estos clubes, algunos incluso miembros directivos de la Federación, sobre la falta de apoyo hacia los caddies sobresalientes la mayoría de los entrevistados recurrían a explicaciones neutras. En ellas, la culpa era compartida parcialmente entre las instituciones (las cuales no hacían lo suficiente para apoyar), como por los propios caddies (quienes tenían demasiadas carencias como para triunfar en este deporte). Sin embargo, en una ocasión uno de los entrevistados articuló un argumento abiertamente racializado sobre el problema. Esta entrevista se llevó a cabo en una cafetería en un barrio de clase media alta. Al apagar la grabadora al final de la entrevista⁵ el participante continuó charlando sobre los temas abordados. Tras algunos minutos, la persona hizo una pausa larga, volteó a ver hacia sus espaldas para ver a los comensales sentados atrás de nosotros (parecía que quería cerciorarse que ningún conocido estuviera en el establecimiento) y entonces señaló:

...hace un rato me preguntaste porqué los clubes o la federación no apoyan a los caddies [para volverse jugadores profesionales], off the record te voy a contestar lo que pienso. Creo que la mayoría de los golfistas no apoyan a los caddies, a pesar de que algunos son muy buenos jugadores, porque los caddies se parecen a sus trabajadores domésticos. Las caddies se parecen a sus sirvientas y a sus choferes.

Al transcribir las entrevistas y ordenar mis notas etnográficas, noté que el comentario se hizo en tercera persona, lingüísticamente, el entrevistado buscó distanciarse del grupo al que pertenecía. Este fue el único participante que abiertamente articuló una ex-

plicación racializada para describir la marginalización de los caddies. Para este socio, la falta de apoyo institucional se basa en la cercanía epidérmica de los caddies con otros trabajadores igualmente carentes de prestigio. En este caso, la clase social ("sirvientas y choferes") y la jerarquía racializada ("se parecen") se entremezclan formando una dinámica común. Si bien, un número importante de participantes usó argumentos ambiguos (como la mención a la comida) para expresar ideas semejantes, este fue el único entrevistado que abiertamente usó un argumento racializado para hablar de la falta de oportunidades económicas.

Vale la pena señalar que en su etnografía sobre boxeadores semi profesionales en Chicago, Wacquant encontró que la negritud era vista como un elemento que auguraba cierto grado de éxito en un deporte que se caracteriza por la violencia (2006). En este contexto, el esquema epidérmico negro y la violencia deportiva eran situados como elementos con características intrínsecas semejantes, de ahí que el primero augure éxito en el segundo. En el caso del golf, la relación es invertida. El esquema epidérmico no-blanco de los caddies parecería no ser afín a las maneras, etiqueta, decoro y autocontención supuestamente inherentes al deporte (Ceron-Anaya 2010). De ahí que la gran habilidad golfística de los caddies (no-blancos) rara vez se tradujera en apoyo económico.

Como parte de esta investigación visité en repetidas ocasiones cuatro diferentes *driving ranges* o tiros de práctica (este último término es muy rara vez usado por los usuarios, normalmente se utiliza la palabra en inglés). Estos sitios son negocios independientes y de pequeñas dimensiones que no guardan conexión alguna con los clubes de golf. La gente asiste a estos tiros de práctica para aprender lo básico del deporte, que es golpear la pelota. Para ello estos lugares están acondicionados de forma que en un extremo se colocan los clientes sobre una alfombra de pasto sintético de aproximadamente 2 x 2 metros, para desde ahí intentan golpear la bola, la cual no viaja más allá de 75 metros, pues hay una gran red impide que la pelota salga del lugar—en contraste, los hoyos, o pistas de juego, más pequeños en un club de golf tienen cerca de 150 metros de longitud. La clientela de los *driving ranges* no está compuesta por socios de los clubes, sino por miembros de la clase media que buscan iniciarse en el golf.

⁵ Para una discusión metodológica y ética del estudio de élites ver Ceron Anaya, 2019, "Appendix: An Un/Ethical Approach." En Ceron Anaya, 2019, *Privilege at Play*.

Comenzar a golpear pelotas en un *driving range* requiere de una inversión modesta, ya que no se necesita pagar una membresía y tanto palos como pelotas son rentados a bajo costo en el mismo sitio. Con 150 pesos por sesión (\$7.5 dólares estadounidenses), sujetos de clase media pueden sentir que se están volviendo golfistas (incluyendo las implicaciones de clase y racialización de tal aseveración). En las múltiples ocasiones que visité estos tiros de prácticas encontré gente que se presentaba como maestros profesionales de golf ofreciendo sus servicios a los clientes. Al platicar con ellos, descubrí que eran caddies que utilizaban sus días libres para enseñar el deporte en estos lugares. En todos los casos, los caddies-instructores vestían a la usanza de los golfistas—gorra, playera, guante y zapatos de alguna marca cara de golf, así como pantalones de algodón kaki—y mantenían a la mano su propia bolsa de palos de golf para mostrar y platicar del equipo si alguien continuaba la conversación (los caddies comúnmente obtienen el equipo y la ropa de golf vía donaciones o ventas a muy bajo costo por parte de los miembros de los clubes para los que trabajan; en oposición, los golfistas casi exclusivamente compran su equipo en Estados Unidos). En estos sitios los caddies eran vistos con respeto y eran tratados como legítimos golfistas. En varias ocasiones presencié clientes hablando con los caddies con gran emoción o contratando sus primeras lecciones. En estos sitios los caddies no eran “carniceros disfrazados de golfistas”, como un miembro de uno de los clubes más distinguidos de la ciudad describió a estos trabajadores durante una entrevista.

Como parte del trabajo de campo en estos tiros de práctica charlé con el dueño de uno de ellos, quien al oír que yo hacía un estudio sobre golf decidió platicar ampliamente conmigo, deseando oír mi opinión sobre la falta de éxito de su negocio. El entrevistado se quejó ampliamente de que, a pesar de la inversión en decoración, pintura, la contratación de meseros—vestidos con el uniforme universal de servicio: camisa blanca y pantalón negro—para atender a la clientela, la compra de publicidad en revistas especializadas y el haber pasado personalmente múltiples días afuera de un campo de golf otorgando cupones de descuento para visitar su negocio a todos los coches que entraban al estacionamiento, ningún golfista se había acercado a su *driving range*. Sin notar la paradoja de su comentario, el dueño comentó que a su negocio sólo acudían “oficinistas de bajo nivel, [...] yo quiero atraer ejecutivos.” Yo limité mis sugerencias a recomendar sitios especializados en internet y otras revistas en las que se podría promocionar.

Al continuar con las entrevistas con socios de clubes, pregunté por sus percepciones sobre estos tiros de práctica. Uno de los entrevistados contestó a mi pregunta señalando que era muy triste la existencia de estos lugares, ya que quienes ahí buscaban iniciarse en el golf jamás lograrían convertirse en golfistas. Para este socio el mundo del golf y el mundo de los tiros de práctica eran dos sitios radicalmente opuestos. Para enfatizar su argumento, el golfista echó mano de un juego de palabras llamando a los *driving ranges* “tiraderos”, palabra que puede significar tanto un lugar en donde se tira o arroja algo (como en el acto de golpear una pelota con un palo de golf) como un lugar en donde se tiran desechos (como en un tiradero de basura). El entrevistado sintetizó su desdén por los tiros de práctica diciendo: “en los tiraderos, golpeas la pelota aquí y cae allá [señalando con el dedo una distancia de cerca de 10 o 15 metros]. Ir a estos sitios me parece una necedad, no van a llegar a ningún lado.” Más adelante en la entrevista, este participante regresó al tema de la imposibilidad de volverse un auténtico jugador de golf en un tiro de práctica, mencionando que la instrucción básica en los “tiraderos” era impartida por caddies, quienes a su juicio carecían de cualquier entendimiento del deporte. Con diversas variaciones, este argumento apareció de forma reiterada entre los miembros de estos clubes. Los sitios de práctica eran lugares antitéticos al mundo del golf.

En los *driving ranges* en cambio, el poseer objetos ligados al golf y demostrar un amplio conocimiento del deporte, generaba un aura de distinción y legitimidad que parecía racializar a los caddies hacia el polo del esquema blanco. Si algo se percibía en estos sitios era un deseo por demostrar mayor poder de consumo que otros miembros de la clase media. Por ejemplo, en estos sitios de práctica se vendían zapatos y guantes de golf, objetos innecesarios en un espacio en donde difícilmente se practica más de una hora (a diferencia del juego promedio de golf que dura cerca de cuatro horas), pero los cuales poseían un gran valor simbólico y material en el contexto. Vale la pena señalar que mientras que en los clubs de golf el esquema epidérmico blanco dominaba abrumadoramente entre los socios, en los tiros de práctica abundan las variantes del esquema epidérmico no-blanco entre los clientes. Siguiendo el argumento del socio que expresó de forma racializada la falta de apoyo que los caddies enfrentan, los “*driving ranges*” están llenos de gente que posé un esquema epidérmico parecido al de los trabajadores sin estatus, lo que puede explicar por qué a los golfistas no les interesa visitar estos sitios.

Conclusiones

Este trabajo ha utilizado un estudio etnográfico sobre el exclusivo mundo del golf para analizar la manera en que se articulan las jerarquías sociales en México. El texto enfatiza la forma en que las dinámicas de clase (tema ampliamente investigado en las ciencias sociales en América Latina) juegan un papel central en la reproducción de las inequidades. Haciendo uso de material etnográfico y de entrevistas a profundidad, el artículo demuestra que la exclusión social y el privilegio no solo se organizan vía prácticas clasistas, sino que además de estos elementos, las clases altas mexicanas utilizan nociones racializadas para justificar la exclusión social de los sujetos de clase baja. El tema de la racialización es un asunto poco analizado en América Latina, en donde hasta ahora la discusión sobre mestizaje sigue siendo el paradigma imperante. Es relevante enfatizar que cuando temas sobre "raza" son incluidos en los análisis sociales éstos comúnmente abordan asuntos sobre indigenismo o negritud, pero no sobre la forma en que las ideas sobre blancura o blanquitud también influyen en la distribución de recursos y oportunidades.

Mi trabajo desea modificar la manera en la que hemos visto las relaciones de dominación y subordinación en la región latinoamericana. Sin duda el tema de clase es importante para entender la materialidad del privilegio, así como la carencia de éste. Dicho esto, el artículo propone un análisis en el cual las estructuras de clase y las jerarquías racializadas (en las cuales las percepciones sobre el esquema epidérmico toman un papel central) operan bajo lógicas entrelazadas. Esta discusión busca proponer una nueva perspectiva para estudiar el fenómeno de la inequidad en América Latina.

El argumento aquí presentado tiene profundas implicaciones para el estudio de las inequidades. Sostengo que no es posible entender la exclusión social simplemente analizando las estructuras de clase. Bajo esta perspectiva, temas como la pobreza y la riqueza están tan influenciados por asuntos económicos como por temas raciales y racistas. La constante referencia de que el habla y las percepciones populares hacen de la riqueza como algo de carácter "blanco" y la pobreza como algo de raigambre "oscura" sugieren que la idea de la racialización de clase responde con precisión a la manera en que la realidad mexicana—y, de cierta manera, también la Latinoamericana—se articula.

Referencias

Allen-Collinson, Jacquelyn. 2011. "Feminist Phenomenology and the Woman in the Running Body." *Sport, Ethics and Philosophy* 5 (3): 297–313.

Aguilar-Rodríguez, Sandra. (2011). "Nutrition and modernity: milk consumption in 1940s and 1950s Mexico." *Radical History Review*, 2011(110), pp.36-58.

Andersen, Patrick Lie, and Anders Bakken. 2019. "Social class differences in youths' participation in organized sports: What are the mechanisms?." *International Review for the Sociology of Sport* 54, no. 8: 921-937.

Baltzell, E. Digby. 1995. *Sporting Gentlemen: Men's Tennis from the Age of Honor to the Cult of Superstar*. New York: Free Press.

Bourdieu, Pierre. 2010. "Program for a Sociology of Sport." *Human Kinetics Journals*.

Bourdieu, Pierre. 1986. "The Forms of Capital." En John G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, 241–58. New York: Greenwood.

Bourdieu, Pierre. 1985. "The Social Space and the Genesis of Groups." *Theory and Society* 14 (6): 723–44.

Bourdieu, Pierre. 1978. "Sport and social class." *Social science information* 17, no. 6: 819-840.

Cattani, David, ed. 2009. *Riqueza e Desigualdad na América Latina*. Porto Alegre, Brazil: Zouk.

Ceron-Anaya, Hugo. 2019a. *Privilege at Play: Class, Race, Gender, and Golf in Mexico*. Oxford University Press, New York.

Ceron-Anaya, Hugo. 2019b. "Class, gender, and space: The case of affluent golf clubs in contemporary Mexico City." *Ethnography*. Vol. 20(4) 503–522.

Ceron-Anaya, Hugo, Ramos-Zayas, Ana, y Pinho, Patricia. 2022. "A Conceptual Roadmap for the Study of Whiteness in Latin America," Special Issue, "Whiteness in Latin America," *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* (LACES). [Online First]

Cheddadi, Zakariae. (2022). "Práctica del fútbol en España: inmigración e integración social." *Sociología Del Deporte*, 2(2), 49–62.

Collinson, D., and K. Hoskin. 1994. "Discipline and Flourish: Golf as a Civilising Process?" En Alastair Cochran (ed.), *Science and Golf II*, 739–47. London: Taylor & Francis.

Crossley, Nick. 2006. "In the Gym: Motives, Meaning and Moral Careers." *Body & Society* 12 (3): 23–50.

Delamont, Sara, and Neil Stephens. 2013. "Each More Agile Than the Other: Mental and Physical Enculturation in Capoeira Regional." En Raúl Sánchez García y Dale C. Spencer (eds.) *Fighting Scholars: Habitus and Ethnographies of Martial Arts and Combat Sports*. London: Anthem Press.

DeLuca, Jaime R. 2013. "Submersed in Social Segregation: The (Re)Production of Social Capital through Swim Club Membership." *Journal of Sport & Social Issues* 37 (4): 340–63.

Eckstein, Rick, Dana M. Moss, and Kevin J. Delaney. 2010. "Sports Sociology's Still Untapped Potential." *Sociological Forum* 25 (3): 500–18.

Elias, Norbert. 1971. "The Genesis of Sport as a Sociological Problem." En Eric Dunning (ed.) *The Sociology of Sport: A Selection of Readings*, 126–49. London: Frank Cass.

Elias, Norbert. 2014. *The Court Society*. University College Dublin Press, Dublin.

Fanon, Frantz. 2008. *Black Skin, White Masks*. New York, NY: Grove Press.

García Sánchez, Raúl. 2008. "Habitus y clase social en Bourdieu: una aplicación empírica en el campo de los deportes de combate." *Revista de Sociología* 89: 103-125.

Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.

Hogeveen, Bryan. 2013. "'It Is about Your Body Recognizing the Move and Automatically Doing It': Merleau-Ponty, Habit and Brazilian Jiu-Jitsu." En Raúl Sánchez García y Dale C. Spencer (eds.) *Fighting Scholars: Habitus and Ethnographies of Martial Arts and Combat Sports*, 79–94. London: Anthem Press.

Khan, Shamus. 2012. "The Sociology of Elites." *Annual Review of Sociology* 38: 361–77.

Knapp, Bobbi A. 2014. "Smash Mouth Football: Identity Development and Maintenance on a Women's Tackle Football Team." *Journal of Sport & Social Issues* 38 (1): 51–74.

Lopez Romo, Heriberto. 2009. "Nivel Socioeconómico (AMAI)." *Asociación Mexicana de Agencias de Investigación de Mercado y Opinión Pública*.

Lovón Cueva, Marco. 2021. "Racismo y lenguaje en el deporte peruano: una explicación desde la raciolingüística." En González, Sharú (ed.) *Juegos Políticos. El deporte y las pugnas que mueven el mundo*. Pp. 131- 157. Lima: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.

Paradis, Elise. 2012. "Boxers, Briefs or Bras? Bodies, Gender and Change in the Boxing Gym." *Body & Society* 18 (2): 82–109.

Pringle, Richard. 2009. "Defamiliarizing Heavy-Contact Sports: A Critical Examination of Rugby, Discipline, and Pleasure." *Sociology of Sport Journal* 26 (2): 211–34.

Saliba, Armando. 2003. "Hitting the Tropical Links: Growth of Golf Stunted by Heavy Price Tag, Limited Interest." *Business Mexico* 13 (7): 42–43.

Samudra, Jaida Kim. 2008. "Memory in Our Body: Thick Participation and the Translation of Kinesthetic Experience." *American Ethnologist* 35 (4): 665–81.

Schyfter, Pablo. 2008. "Tackling the 'Body Inescapable' in Sport." *Body & Society* 14 (3): 81–103.

Stempel, Carl. 2005. "Adult Participation Sports as Cultural Capital: A Test of Bourdieu's Theory of the Field of Sports." *International Review for the Sociology of Sport* 40 (4): 411–32.

Stuij, Mirjam. 2015. "Habitus and social class: A case study on socialisation into sports and exercise." *Sport, Education and Society* 20, no. 6: 780-798.

Taks, Marijke, R. Renson, and B. Vanreusel. 1995. "Social Stratification in Sport: A Matter of Money or Taste?" *European Journal for Sport Management* 2 (1): 4–14.

Wacquant, Loïc. 2006. *Body & Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. Oxford: Oxford University Press.

Wray, Maria. 2002. *Golf en Hidalgo: un legado para México*. Mexico DF: Gobierno del Estado de Hidalgo.



Etnografía sensorial sobre la movilidad en la ciudad de Madrid vivida desde un minicruiser

Sensory ethnography on mobility in the city of Madrid experienced from a minicruiser

Raúl Sánchez García

Universidad Politécnica de Madrid

raul.sanchezg@upm.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1230-0951>



Palabras clave

- Etnografía sensorial
- Ritmos
- Atmósferas afectivas
- Movilidad
- Skate

Resumen

Este artículo propone una etnografía sensorial crítica sobre la experiencia vivida al ir subido a un *minicruiser* (pequeña tabla de skate para pasear) por las calles de Madrid. De modo más específico, la etnografía ha tratado de registrar a partir de las propias sensaciones corporales los distintos ritmos y las atmósferas afectivas que se van experimentando al ir avanzando por la ciudad en el *minicruiser*. Se realizaron cuatro grabaciones mediante cámara de punto de vista de primera persona de una hora de duración cada una en cuatro zonas de la ciudad de Madrid con una morfología distintas a la que se sumó la grabación del evento *Se Baja la Cabra*. Además de las grabaciones, realicé un registro de mi experiencia en cada una de las sesiones mediante notas de campo. Los hallazgos mostraban puntos comunes entre algunas de las zonas, pero también grandes contrastes, como los vividos entre la zona de Arganzuela (que permitía un mayor disfrute y vivencia lúdica) y la del eje Castellana-El Prado (tremendamente hostil para el desplazamiento). El análisis de la experiencia de distintas atmósferas afectivas vinculadas a distintas zonas sirve para proponer preguntas sobre cómo las infraestructuras (la planificación de la ciudad) afecta a los ritmos y la experiencia sentida de los que se desplazan por la urbe.

Key words

- Sensorial ethnography
- Rhythms
- Affective atmospheres
- Mobility
- Skate

Abstract

This paper presents a critical sensory ethnography about the experience lived while riding a minicruiser (small skateboard) through the streets of Madrid. More specifically, this ethnography has attempted to record the different rhythms and affective atmospheres that are experienced as bodily sensations when moving through the city in a minicruiser. Four recordings were made using a personal point of view camera, each lasting one hour in four areas of the city of Madrid with a different morphology, to which was added the recording of the event Se Baja la Cabra. In addition to the recordings, I registered my experience in each of the sessions through field notes. The findings showed common points between some of the areas, but also great contrasts, such as those between the Arganzuela area (which allowed greater enjoyment and playful experience) and the Castellana-El Prado axis (tremendously hostile to displacement). The analysis of the experience of different affective atmospheres linked to different areas serves to pose questions about how infrastructures (city planning) affect the rhythms and the felt experience of those who move through the city.

Introducción

Este artículo trata de capturar la experiencia vivida al ir subido a un *minicruiser* (pequeña tabla de skate para pasear) por las calles de Madrid, generando con ello una etnografía sensorial (Pink 2011) crítica sobre la movilidad en la ciudad. De modo más específico, la investigación ha tratado de registrar a partir de las propias sensaciones corporales (Csordas 1999; Hockey 2021) los distintos ritmos (Lasén Díaz 1997; Lefebvre 2004) y, sobre todo, las atmósferas afectivas (Simpson 2017) que se van experimentando al ir avanzando por la ciudad de Madrid en el *minicruiser*.

Etnografías en el ámbito deportivo que impliquen el registro central de la experiencia sensorial se han centrado por ejemplo en la observación participante de varias artes marciales y deportes de combate tales como el boxeo (Wacquant 2004); la capoeira (Downey 2005); la lucha libre profesional (Garis 1999); o las MMA (Artes Marciales Mixtas), en estas últimas tanto en el papel de deportista (Spencer 2013) como de entrenador (Vaittinen 2017). No obstante, tales etnografías sobre lo sensorial se han ocupado de otras disciplinas tales como la realizada de modo autoet-

nográfico por Throsby (2013) sobre natación de larga distancia o la producida de forma conjunta entre John Hockey y Jacquelyn Allen-Collinson (2009) sobre la carrera de fondo. El uso de vídeo para captar el sensorium marino ha sido utilizado en diversos estudios deportivos: por ejemplo, el de Merchant (2011) sobre submarinismo y el de Evers (2016) sobre surf, portando este último una pequeña cámara de visión personal para registrar la experiencia.

De forma más directamente relacionada con el objetivo de la presente investigación, el estudio de Simpson (2017) trataba de capturar las formas en que los ciclistas urbanos ganan un sentido del medioambiente por el que transitan mediante el registro de su experiencia sentida acerca de las atmósferas afectivas que emergen en y a través de sus movimientos. El autor nos mostraba como las atmósferas afectivas son el producto de combinaciones específicas y momentáneas de cuerpos y materialidades en las que entran en juego no solo el presente de la interacción sino el pasado. Con el pasado se refiere tanto a disposiciones corporales de los agentes que se encuentran (por ejemplo, ciclistas o peatones) como a las infraestructuras y mobiliario, que encarnan el sistema o la cultura del transporte en ese entorno.

El presente estudio, en vez de utilizar entrevistas a diversos ciclistas que generaban imágenes de vídeo de sus propios recorridos, realiza el análisis a partir de mi propia experiencia patinando con el *minicruiser* y las grabaciones en primera persona de lo que acontecía (véase sección metodología). Ardévol (1996) nos recuerda que una filmación no es por sí misma una descripción etnográfica y que un vídeo etnográfico es un documental informado antropológicamente. El dato audiovisual no es algo dado (las imágenes tomadas) sino que se construye teóricamente al ponerlo en relación con la orientación epistemológica, el contexto de investigación y el instrumento de registro. Por eso, esta investigación podría considerarse un ejercicio de integración de *direct cinema* (voy grabando lo que me voy encontrando, con una posición próxima al sujeto filmado, en este caso en primera persona) y cine reflexivo (en mi etnografía audiovisual trato de dar cuenta del proceso de producción).

El estudio en sí partía de mi propio interés como profesor del INEF (Universidad Politécnica de Madrid) en las prácticas físicas en el entorno urbano y no en el deporte de competición al uso. Ese interés se enmarcaba dentro de un programa de investigación más amplio que implicaba una visión crítica de lo que la ciudad y vincula otras formas de vivir en entornos urbanos y de hacer actividad física de forma lúdica y como estilo de vida activo. Autores como Henri Lefebvre, Manuel Delgado y Marc Augé han problematizado la visión neutra del espacio público y lo han conceptualizado como objeto de disputa permanente. Lefebvre (2012,70) denunciaba la ideología del espacio integrada en unas formas neocapitalistas de producción; la ciudad como utopía tecnológica imbricada en la gestión del espacio desde lo arquitectónico, urbanístico o de planificación. Delgado (2014) también vinculaba la noción de espacio público a un uso no neutral sino ideológico, que proyecta las nociones de ciudadanía, participación y democracia en discursos oficiales, pero enmascara efectos asimétricos vinculados a intereses particulares que acaban generando desigualdad y exclusión. Por su parte, Augé (2001) realiza una consideración del espacio público en relación con los no-lugares en las metrópolis de la actual hipermodernidad. Si el espacio público es el espacio institucional en el que se forma la opinión pública y los no-lugares son espacios creados

por la mirada que lo toma como objeto (Augé 2001,6), el espacio público de la ciudad¹ se plaga de espacios turísticos convertidos en no-lugares (objetos de fascinación y consumo en sí mismos) que conforman un entendimiento concreto de lo que es lo urbano y las formas de experiencia posible de lo urbano.

El presente artículo por tanto trata de salir de esos marcos establecidos desde la oficialidad sobre qué es la ciudad y como puede experimentarse al desplazarse por ella. Las imágenes grabadas por mí no son representaciones directas realistas de la movilidad en la ciudad sino mi visión subjetiva que genera material audiovisual en interacción con la materialidad de la propia ciudad. Esto no quiere decir que no comuniquen nada sobre la movilidad, sino que, en vez de representaciones realistas, las imágenes grabadas por mí emanan directamente de mi experiencia corporal de movilidad sobre el *minicruiser*; transmiten una ejecución expresiva ("expressive performance", Pink 2006,68) de la movilidad en la ciudad. Los ritmos y atmósferas afectivas están vinculados fundamentalmente a lo visual, lo auditivo, lo cinestésico y lo háptico (tacto dinámico, vinculado por ejemplo a la vibración de la tabla en distintas superficies), entendidos no como canales modales autónomos sino dentro de una experiencia intersensorial total (Howes 2006), vinculada a un sujeto encarnado (*embodied*), con una historia personal que va aconteciendo (Pink 2011). Por ejemplo, como recogía en una de mis notas de campo:

El ritmo al avanzar por la ciudad es sobre todo háptico y auditivo. Así como en la pista de patinaje lisa no hay ritmo, solo sensación continua de deslizamiento sin fricción, al pasar a otras superficies todo cambia. Por ejemplo, la sensación de ir sobre adoquines tiene su propio ritmo háptico (vinculado a la rugosidad cambiante) y auditivo (vinculado al traqueteo de la tabla sobre la superficie rugosa). Los diseños de suelo con bandas sonoras para ciegos son en sí breves pero bruscos cambios de ritmo, muy agresivos (sobre todo los de rayas) y hacen descender la velocidad. (Nota de campo, 18 febrero 2021 16.30-17.30)

Además, las imágenes grabadas en primera persona no capturan en sí un lugar ahí fuera solamente, sino que son ya parte de la ecología del sitio. Son

¹ Como recuerda Vásquez Rocca (2007), no solo los centros de las ciudades se crean para disfrute turístico. La experiencia de "turismo aventura urbano" puede encontrarse también al adentrarse en zonas periféricas en las que el visitante trata de encontrar la excitante experiencia con lo auténtico y lo real, vinculado a colectivos como minorías étnicas, inmigrantes, pobres.

imágenes encarnadas, tomadas por un cuerpo posicionado (yo como etnógrafo), con un trazo concreto al avanzar, en relación con otras personas y con la materialidad de los objetos, constituyendo en conjunto lo que Pink (2015) denomina un lugar etnográfico. Precisamente, lo verdaderamente interesante de este tipo de grabación mediante cámaras de primera persona es que permiten capturar lo que MacDougall (2005) denominaba "imagen corpórea": la grabación transmite no solo la visión y sonido de lo que aparece en cámara, sino que nos dice mucho sobre la situación, posicionamiento y vivencialidad desde la propia corporeidad del investigador que toma las imágenes. Esas imágenes son capaces de transmitir gran parte de la experiencia sensorial de estar allí desde un nivel pre-reflexivo, no discursivo, encarnado tal y como ocurre en esos instantes en ese medio (Bégin 2016). Por ejemplo, el sonido del viento o del pie frenando en el suelo da idea de las distintas velocidades de avance; mi propia sombra (o incluso a veces parte de mi brazo y mano) proyecta una imagen de mis movimientos por delante de la cámara en algunas partes de la grabación; el movimiento de cámara vinculado a los giros de cabeza para observar la situación del tráfico denota el estado de alerta o incluso nerviosismo que podemos experimentar al ir por la carretera montados en un vehículo tan endeble como el minicruiser; la diferencia que se observa en imágenes que muestran cuando voy montado en la tabla o andando con ella en la mano; la vibración de la cámara ante superficies rugosas o al bajar de forma precipitada de la tabla; interjecciones de sorpresa o mi propia voz, comentando algo sobre lo que estaba ocurriendo en esos momentos; mi propio silbido en partes de la filmación que puede vincularse a momentos de goce y disfrute, etc.

Pero no solo eso, las imágenes hablan también por ejemplo de mi propia habilidad con la tabla de skate, ya que en las grabaciones se ve/siente solo aquellas posibilidades que la ciudad me ofrece y que serían muy distintas para un experto (podría generar trucos o trazos impensables para mí) pero también para un principiante (no podría enlazar zonas de acera y calzada). Es decir, la propia filmación nos muestra no solo (de forma parcial) una percepción o visión habilidosa (Grassen 2011), sino también un nivel de habilidad en la práctica al que indudablemente la percepción va unida.

Metodología

En un primer momento hice un guion de rodaje (Pauwels 2016) en el que decidí que la duración de las

grabaciones sería una sola secuencia alrededor de 1h, realizando 4 grabaciones en 4 zonas de la ciudad de Madrid entre febrero y mayo de 2021. Las zonas seleccionadas contaban con una morfología distinta: zona Arganzuela (espacio en el que se intercalan vías amplias y calles más estrechas), eje Castellana-El Prado (amplias avenidas con mucho tráfico), Lavapiés (zona de barrio con alta densidad de ocupación) y Madrid Río (espacio habilitado en la ribera del río Manzanares, específicamente para el paseo y cerrado al tráfico rodado). Además, el 19 de junio de 2022 participé y grabé el evento *Se Baja la Cabra*, que conmemora el trayecto típico que se hacía en los años 90 por los *skaters* de la época, bajando por el Paseo de la Castellana desde Plaza Castilla hasta Colón pero que en vez de hacerlo por la acera y distintas zonas comunes (ej. bajos de Azca) como entonces, ahora se hace por la calzada. Este evento mitad festivo mitad reivindicativo me sirve para contrastar esa experiencia con la vivida en mi grabación previa durante tal recorrido.

El modo fundamental para transmitir tanto los ritmos como las atmósferas afectivas fue mediante la grabación con una cámara de visión en primera persona (Bégin, 2016; Pink, 2015). La cámara Polaroid Cube se sujetó a la visera de una gorra mediante un sencillo sistema de esparadrapo e imán (Fig 1).



Fig 1. Equipo básico para la investigación: Minicruiser Globe Blazer 26" y cámara Polaroid Cube sujeta a la visera de la gorra.

Centrándome específicamente en el enclave de producción de la imagen (cómo se produce, cuándo, por quién) y atendiendo a las distintas modalidades, mis grabaciones tenían las siguientes características (Rose 2012): desde el punto de vista tecnológico, se realizaron mediante una cámara digital de primera persona; desde lo compositivo, constituyen una especie de género de “street photography” si bien en este caso era vídeo; desde lo social, implicaban una relación asimétrica entre los medios de transporte, estando el skate minicruiser supeditado a cualquier otro medio, ya sea el coche, autobús, moto u otros medios legitimados para avanzar por la ciudad (por ejemplo, la bici). En algunos momentos, aparecen también imágenes mientras voy andando con el minicruiser en la mano, algo relevante para transmitir información sobre la atmósfera afectiva en relación al distinto tipo de rol social que proyectaba como investigador una vez me subía al minicruiser o me bajaba de él.

Debido al soporte (en papel) en el que han de mostrarse los hallazgos de este estudio, utilizaré capturas de pantalla referidas a esas grabaciones.² Sobre las capturas he añadido algún efecto superpuesto (ej. líneas de dirección) para tratar de dar cuenta del curso de acción que es difícil transmitir si carecemos de la secuencia continua tal y cómo aparecería en el vídeo.

Además de las grabaciones, realicé un registro de mi experiencia mediante notas de campo que tomaba nada más acabar de patinar. Para ello utilicé un método de registro que previamente había ya empleado en otras investigaciones etnográficas que implican una fuerte “participación observante” (Wacquant 2015). Me refiero a la fijación de “breves notas mentales” sobre experiencias muy concretas y significativas que trato de volcar (en cuaderno o audio de voz) nada más acabar la sesión.³ Además, en el cuaderno de campo anotaba mis sensaciones y estados de ánimo generales vinculados a la sesión que acababa de realizar. Por ejemplo:

Patinar empieza antes de subirte al patín. Me refiero al hecho de que, antes de empezar a patinar, el estado emocional afecta a cómo patinas. A veces estás enfadado o nervioso y eso lo usas como combustible para patinar más rápido y agresivo. Otras veces, como hoy, que había tenido una bronca con mi hija antes de salir, me encontra-

ba emocionalmente “plof” así que he empezado a patinar desganado y he seguido suave mucho tiempo, intentando encontrar tramos fáciles. Casi hasta el final ha sido así, pero luego he podido patinar con más ganas y estar más contento. (Nota de campo, 11 marzo 2021, 17.00-18.00)

Tras acabar la sesión, ya en casa, contrastaba todas las notas del cuaderno de campo con las imágenes grabadas ese día.

A partir de todo el material audiovisual y textual recogido y basándome en parte en el conocimiento previo de la actividad, pude generar una serie de categorías sobre los ritmos y las atmósferas afectivas que aparecían en las imágenes de vídeo. Las imágenes seleccionadas en la sección de hallazgos lo están en referencia a mis categorías de análisis y pretenden evocar algunas de las experiencias significativas que viví durante mis trayectos y que la imagen nos ayuda a traer al presente y compartir en un medio distinto (papel impreso).

En el siguiente apartado aparecen los hallazgos vinculados a la experiencia vivida en cada una de las zonas seleccionadas para la grabación, poniendo en relación imágenes y notas de campo con las categorías identificadas.

Hallazgos

Durante la realización de la etnografía aparecieron cinco categorías referidas a las atmósferas afectivas: “goce tranquilo”, “aburrimento”, “estrés”, “frustración”, “engorile”. La última (“engorile”) parte de una categoría nativa que dentro del propio mundo del skate se utiliza para describir un estado de presencia y atención plena en la actividad vinculado a cierta euforia y que describe bien el tipo de experiencia que se tiene en tales momentos. En la situación de engorile se genera una experiencia placentera, generadora de un adecuado equilibrio de tensiones (Elias y Dunning 1992; Sánchez García y Martín López 2019) que permitía el descontrol controlado de una actividad físico-lúdico de movilidad urbana. Lo interesante del concepto de equilibrio de tensiones es que pone en relación el placer con el riesgo, evitando una contraposición simplista. Cuando ese equilibrio de

² Las imágenes de vídeo originales pueden verse en el siguiente enlace: <https://youtu.be/ILyrl2YJ5dY>

³ Tales notas mentales se refieren a la fijación en la mente de un episodio potencialmente significativo para la investigación acompañado de algún término clave, breve descripción o diálogo corto. Eso me permite continuar con la acción (no tener que parar mi observación participante) pero dejando un recordatorio breve que pueda elaborar más al volcarlo en el cuaderno una vez concluya la sesión.

tensiones se rompe, la actividad no se vivencia como placentera, bien porque hay demasiado control (se hace aburrida) o bien porque el grado de descontrol es tal que comienza a vivirse como algo peligroso o amenazante. Esta última circunstancia era la que aparecía de vez en cuando como atmósfera afectiva denominada "estrés".

Las secuencias de las distintas zonas muestran en algunos casos elementos comunes (ej. zona de Madrid Río y algunas zonas del eje Castellana-Prado) pero en otros, gran contraste entre las atmósferas afectivas predominantes (ej. zona de Arganzuela y zona del eje de la Castellana-El Prado). A continuación, paso a mostrar los hallazgos vinculados a las atmósferas afectivas en cada una de las zonas, relacionándolas entre sí a medida que van siendo presentadas.

Zona de Arganzuela

Esta zona mostraba un diseño urbano que permitía la aparición de ritmos cambiantes y situaciones sorprendentes que hacían muy divertido su recorrido. Las calles estrechas, el poco tráfico rodado y los rebajes de los bordillos que aparecían de forma constante permitía ese hilvanar continuo entre subir a la acera y bajar (Figs. 2-4). Como expresaba la siguiente nota de campo:

Ha habido muchas ocasiones en que no me esperaba lo que venía, eran imprevistas y las he resuelto bien. La gente con la que me cruzo no se asusta ni me increpa. He ido cambiando (identidad híbrida) de vehículo en calzada, en acera, a hacer de peatón. (Nota de campo, 4 marzo 2021, 16.30-17.30)



Figs. 2-4 Constantes subidas y bajadas de la acera dentro un cambiante trazado urbano.

Esta forma cambiante de trazado y circunstancias era una fuente constante de incertidumbre y novedad. El resultado de tales circunstancias era la predominancia la mayor parte del tiempo de una atmósfera afectiva de "engorile". Muestra de ello es la anotación breve en mi cuaderno de campo que dice: "El patín pide movimiento, me cuesta incluso esperar al semáforo, quiero seguir avanzando sin tener que parar." (Nota de campo, 4 marzo 16.30-17.30). Esta sensación de impaciencia vinculada al goce será algo que se repita de forma incluso amplificada en la experiencia vivida durante el evento "Se baja la cabra", como veremos más adelante.

No obstante, en algunos momentos de patinaje en la zona de Arganzuela por la calzada podía llegar a ser categorizada en momentos concretos como de "estrés." Esta última apareció por ejemplo cuando un coche trató de adelantarme a toda velocidad para llegar antes que yo al semáforo (Fig. 5):

He seguido bajando [por calle Gasómetro] y al acercarme al próximo semáforo un Mercedes ne-

gro me ha adelantado muy agresivo, como si le molestara mi presencia. (Nota de campo, 4 marzo 2021, 16.30-17.30)



Fig. 5 El coche negro trata de adelantarse de forma brusca, generando situación potencial de peligro.

Sin embargo, esta sensación atmosférica de estrés era algo puntual al ir por la carretera, algo que

contrasta mucho con lo que experimenté al recorrer la siguiente zona analizada, cuyo recorrido por la calzada era vivido como peligro constante.

Eje de la Castellana-El Prado

Ha sido sin duda en la experiencia durante este tramo cuando más claramente he notado que la movilidad y los ritmos de desplazamiento en la ciudad están diseñados para el coche, quedando todas las demás formas de moverse supeditadas a la homogeneización temporal del tráfico.

La experiencia en esta zona se debía a una combinación del patinaje por aceras estrechas, rodeado



Fig. 6 Esperando una eternidad en los semáforos para poder patinar.

de obras y obstáculos, largos tramos amplios y espaciosos que a veces contaban con zonas impracticables para el patinaje (por ejemplo, por la existencia de pavés) y breves incursiones en la calzada, dominada por un gran número de vehículos que hacía casi imposible el recorrido.

En general, la atmósfera afectiva predominantemente estaba cargada de “aburrimiento” y “frustración”. Para dar cuenta de lo que era la experiencia de avanzar con el *minicruiser* en esa zona, en vez de mostrar exclusivamente distintos recorridos patinando, he decidido incluir en las imágenes varios momentos de espera (Fig. 6) o simplemente caminando con la tabla en la mano (Fig. 7) porque eran una constante predominante en mi experiencia de patinaje en la zona.



Fig. 7 Andando ante lo impracticable de la superficie para patinar.

Quería mostrar así la experiencia (tediosa y frustrante en muchas ocasiones) que tuve al patinar ahí, algo que queda perfectamente reflejado en las notas de campo que cogí ese día. Por ejemplo:

En general ha sido aburrido, no solo por las constantes interrupciones sino porque en muchos tramos, o todo era igual, o era imposible avanzar por que había empedrado. Ha sido la sesión que más tiempo he pasado andando. El ritmo era continuamente interrumpido por semáforos en grandes rotondas que tardaban mucho en abrirse. (Nota de campo, 18 marzo 2021, 17.00-18.00).

En este sentido, es interesante analizar también el cambio de rol social propio que proyectaba como investigador una vez me subía al minicruiser o me bajaba de él. En esta zona se producía con bastante asiduidad y pude observarlo claramente por

ejemplo en reacciones de otros usuarios, peatones, por ejemplo, al tener que esperar en los semáforos: “Una señora mayor por la zona de Colón me mira recriminatoriamente por no llevar mascarilla mientras esperaba para cruzar.” (Nota de campo, 18 marzo 2021, 17.00-18.00). Esto no me ocurrió cuando iba en el minicruiser por la acera; el encuentro tan breve con que producía el cruce con el peatón mientras yo iba subido al minicruiser no permitía una situación social donde fuera posible hacer pública la recriminación y por tanto el gesto no aparecía como tal.

La atmósfera de aburrimiento y frustración aparecía también en las zonas de amplios bulevares, sobre todo en la zona central de la vía, a la que había que acceder tras cruzar varias secciones de semáforos (Fig. 8). No obstante, en algunas de estas zonas amplias, sí aparecía por momentos la sensación de goce tranquilo (Fig. 9).

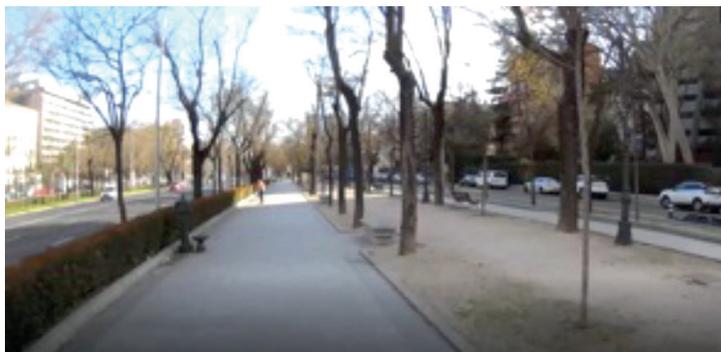


Fig. 8 patinaje tedioso por aceras de difícil acceso en los bulevares centrales.



Fig. 9 Momentos de goce tranquilo a lo largo de aceras anchas sin mucha gente.

Por otro lado, contrastando con el modo en que era vivenciado el patinar por la calzada por ejemplo en la zona de Arganzuela, el avance por la carretera en el

eje Castellana-Prado era vivido de manera continuada como peligroso y agresivo, ofreciendo una constante atmosfera afectiva vinculada al "estrés." (Figs.10-11).



Figs. 10-11 Lo agresivo del tráfico me hace desistir y subirme a la acera.

Como apuntaba en una nota de campo ese día (Fig. 12):

La sensación de que el tráfico marcaba el ritmo de mi avance era intensa. He bajado alguna vez a la carretera, pero no era cómodo porque los coches iban muy deprisa. Un taxi me ha pitado cuando iba por la carretera. (Nota de campo, 18 marzo 2021, 17.00-18.00).



Fig. 12 Un taxi acelera y me pita a la vez que me adelanta.

Se baja la Cabra

A continuación, presento a modo de contraste, la experiencia vivida más o menos en la misma sección de recorrido (Eje Castellana, en este caso desde Plaza Castilla hasta Plaza de Colón) durante el evento *Se baja la Cabra*.

La categoría que define mejor toda la atmósfera afectiva que aconteció a lo largo de los pocos minutos que duró el descenso desde Plaza Castilla hasta Colón fue la de "engorile". La experiencia frenética y energizante de la actividad tiene que ver con lo extraordinario de la ocasión: el poder avanzar por la calzada mientras están los coches presentes. El equi-

librio de tensiones (Elias y Dunning 1992) en este caso mezcla varias cosas: la velocidad, el peligro potencial de chocar o ser atropellado, saltarse temporalmente ciertas reglas. Como comenta Corte (2022) en su análisis sobre el surf en olas grandes, hay una relación estrecha entre la diversión y el riesgo en este tipo de actividades.

Además, la atmósfera de "engorile" se vincula en gran parte a la presencia de otros con los que hacer la actividad: la efervescencia colectiva de las interacciones entre los participantes que forman parte de la acción lleva a un aumento reverberante de energía emocional mediante cadenas de interacción (Collins 2014) producidas entre los participantes (Figs. 13-14)



Figs. 13-14 Diversos momentos de efervescencia colectiva durante el descenso.

Incluso los transeúntes y los coches son parte de la ocasión de ciclos de interacción, disfrutando de la actividad como espectadores, de forma liminar (Stevens 2007). Como muestra una de mis notas: "En general, la gente que nos ve bajar nos saluda y vitorea, alucinando supongo con la ola de ruido y movimiento skater que baja arrebatando por un momento el asfalto a los coches." (Nota de campo, 19 de junio de 2022, 19.00-19.20)

El estar preso de esa atmósfera de "engorile" no está exento de riesgos, a saber, el creer que nada te

puede pasar mientras estás dentro de la actividad. Es importante resaltar que tal atmósfera se vincula a la presencia del grupo y que tal sensación de seguridad grupal no es solo imaginada, sino que tiene razones de peso reales: solo si avanzas en grupo por la calzada puedes asegurarte de que los coches van a parar (Figs. 15-16). Lo más peligroso es quedarse descolgado del grupo, a merced de los vehículos que tratarán de adelantar en algún momento, generando situaciones arriesgadas.



Figs. 15-16 Seguridad en el número: el grupo de skaters hace parar a los coches a pesar de que el semáforo está abierto.

No obstante, el mantenerse compacto con el grupo conlleva en sí serias dificultades, lo que añade mayor intensidad a los ciclos de interacción atenta que debe existir sobre los que toman parte en la actividad:

Seguimos avanzando a buen ritmo, la gente pateando a saco con las pequeñas tablas de calle. Como llevo ruedas gordas en el cruiser tengo a veces que frenar un poco para ajustar la velocidad de los que van por delante. Lo más difícil, a parte del tráfico que te viene por los lados o está parado, es precisamente ir con la velocidad del grupo para que avance todo como una masa compacta y no haya caídas ni atropellos (...) Algunos skaters suben a la acera y vuelven a bajar del bordillo e incluso veo por el raballo del ojo a uno que se salta con un ollie [salto con el patín] una de

las aletas de plástico azul que separa el carril bus y va directo hacia mí, aunque es capaz de enderezar la dirección antes de que choquemos. (Notas de campo 19 de junio de 2022, 19.00-19.20)

Madrid Río

La tercera secuencia, perteneciente a la zona del Madrid Río, mostraba una atmósfera afectiva que fundamentalmente fluctuaba entre la categoría de "goce tranquilo" y "aburrimiento".

El recorrido entre elementos naturales de vegetación y la no presencia de excesivos peatones y/o bicis invitaba a dejarse llevar por la sensación fluida de avance en "goce tranquilo". Incluso cuando había gente, existían espacios claros para poder avanzar sin dificultad (Fig. 17-18).



Figs. 17-18 Amplios espacios para poder avanzar, incluso cuando hay grupos de gente en la vía.

Sin embargo, también hay momentos que pueden ser "tediosos, porque hay que remar [impulsarse con el pie en tierra; Fig. 19]. Avanzar cuesta arriba es cansado, te pasas a peatón cuando no puedes más." (Nota de campo, 11 de marzo 2021, 17.00-18.00)



Fig. 19 Momentos en los que toca "remar" y que acaban volviéndose aburridos.

No obstante, basándome en observaciones previas no registradas para esta ocasión, considero que es muy posible que la atmósfera afectiva vinculada a esta zona sea distinta dependiendo del momento de la semana elegido. Por ejemplo, durante los fines de semana, la presencia masiva de transeúntes y gente avanzando en los más diversos medios de locomoción (bicis, patines, patinete eléctrico, monopatín, etc.) genera bastante estrés y es difícil encontrar secciones que permitan por ejemplo el goce tranquilo que experimenté al realizar la ruta un día entre semana por la tarde.

Lavapiés

Por último, presento brevemente la atmósfera afectiva vinculada a patinar en la zona del barrio de Lavapiés, lleno de calles estrechas, con gran densidad de tráfico y personas y la existencia de calzada difícil para patinar (ej., paves). (Figs. 20-21).



Figs. 20-21 Calles estrechas y empedradas y alta Densidad de coches y personas hacen impracticable el patinaje en la zona.

La situación no mejora si vamos hacia la parte alta del barrio (se encuentra situado en una especie de colina), porque las empinadas cuestas no añaden más que dificultad a todos estos elementos de los que hablamos. El único trayecto que era apto para patinar se encontraba en una de las aceras de la calle Argumosa, que no está repleta de terrazas y tiene cierta amplitud (Fig. 22). A parte de esta breve excepción, todo lo demás era impracticable.



Fig. 22 Aceras más o menos anchas y poco transitadas; la excepción en el barrio.

Por todo ello, la categoría que aparecía con mayor presencia era la de "frustración", vinculada a las continuas interrupciones forzadas de patinaje, teniendo que adoptar en muchas ocasiones la identidad de peatón que transporta su tabla en la mano para avanzar. Como digo en una breve anotación de ese día: "Aquí es imposible patinar" (Nota de campo, 26 marzo 2021, 17.30-18.30)

Conclusiones

Este artículo ha tratado de mostrar mediante una etnografía sensorial la experiencia vivida (ritmos y sobre todo atmósferas afectivas) al avanzar en una tabla de *skate minicruiser* por distintas zonas de la ciudad de Madrid. Esto nos ha permitido mostrar los puntos en común y los contrastes existentes entre zonas diferenciadas: por ejemplo, mientras que la zona de Arganzuela se caracteriza por una atmósfera afectiva de "engorile", el eje Castellana-El Prado, se caracteriza por una atmósfera afectiva de "aburrimiento" y "frustración" que cambiaba a la de "engorile" durante la celebración del evento *Se Baja la Cabra*.

Es cierto que las atmósferas afectivas no están vinculadas exclusivamente a la materialidad del diseño urbano (que implica determinados flujos de componentes humanos y no humanos), sino que incluyen también a un sujeto como el etnógrafo (con unas características concretas, como por ejemplo su nivel de patinaje) que realiza in situ la investigación. En resumen, tales atmósferas afectivas se vinculan a un "lugar etnográfico" (Pink 2015) en el que se entrecruzan flujos compuestos por materiales, personas y procesos.

No obstante, eso no impide poder realizar un análisis crítico sobre un tipo de diseño urbano que sea facilitador u obstructor de una práctica físico-lúdico-deportiva. Por ejemplo, las imágenes de vídeo y las notas de campo muestran como la organización de la movilidad en la ciudad vinculada a los semáforos (otra forma de estandarización vinculada a una visión utilitaria del transporte, sobre todo al coche) acaba, o al menos limita, con formas rítmicas vivenciales de desplazamiento, que tienen que ver por ejemplo

con lo lúdico, como en el caso del desplazamiento en *minicruiser*.

En este sentido, la atmósfera afectiva de “aburrimiento” y “frustración” del eje Castellana-Prado, es un indicador de un tipo de diseño urbano que no facilita, sino que obstruye las actividades de movilidad físico-lúdico-deportiva debido principalmente a una centralidad casi exclusiva en la facilitación del tráfico rodado. Esto lo pone de relieve además la comparación con lo vivido durante el evento *Se baja la cabra* que momentáneamente hace ocupar al monopatín el espacio normalmente diseñado para el tráfico rodado y la experiencia resultante no tiene nada que ver, siendo una atmósfera de “engorile” la predominante.

En la atmósfera afectiva experimentada al patinar en el barrio de Lavapiés se daba sobre todo “frustración”, vinculada a un diseño material poco apto para tipos de locomoción que no fuera a pie o en vehículo motorizado. El diseño (no planificado) de la zona de Arganzuela hacía mucho más interesante el patinaje, generando varios momentos de “engorile”. El diseño (planificado) de la zona de Madrid Río permitía una atmósfera de “goce tranquilo”, si bien tenía consecuencias no intencionadas como la aparición de momentos de “aburrimiento”.

Una de las potenciales limitaciones del estudio reside en la singularidad del análisis vinculado a unas características concretas y a los intereses del investigador. Es así como deberíamos tomar los hallazgos mostrados aquí con cautela; no en el sentido de que son poco representativos (la etnografía no pretende ser representativa según criterios estadísticos), sino en el sentido de que deben vincularse de modo reflexivo (Clifford 1986; Abu-Lughod 1991) con la propia posición y verdad parcial del etnógrafo. Según Ruby (2000) la reflexividad se consigue cuando el investigador de forma intencionada y deliberada revela a sus audiencias las asunciones epistemológicas a partir de las cuales formula preguntas, busca respuestas a las mismas y presenta los hallazgos. Mi análisis estaba orientado desde el principio por un planteamiento crítico respecto a cómo está construida la ciudad para el tránsito de aquellas personas que no van en coche. Además, el nivel de habilidad del investigador afectaba de modo determinante gran parte de la vivencia afectiva y rítmica de las distintas zonas.

Futuras líneas de investigación podrían poner en relación este análisis con otros que emergieran de diversos sujetos posicionados (debidos a elementos de nivel de habilidad, edad, género, etc) a los que se realizara una serie de entrevistas a partir de la video elici-

tación de imágenes grabadas por ellos/as en primera persona durante sus trayectos por la ciudad subidos/as a una tabla de skate. También podrían realizarse análisis comparativos sobre las atmósferas afectivas de la misma zona, pero en franjas horarias diversas (ej., fin de semana, entre semana), lo que permitiría una comprensión más completa de lo que supone ese tipo de diseño urbano vinculado a su uso.

Por otra parte, podrían relacionarse los hallazgos provenientes de la experiencia de primera persona con otras fuentes documentales sobre el diseño de los espacios o las funciones de movilidad que presentan, mapas de los espacios o mapas de flujos. También se podrían realizar entrevistas de otros skaters usuarios de las zonas analizadas. Así mismo, podrían realizarse entrevistas a otros usuarios del espacio público y registrarse de un modo más sistemático las reacciones que provocan los encuentros momentáneos entre el investigador y tales usuarios (por ejemplo, al cruzarse con peatones por la acera). Con todo ello, podríamos construir el complejo montaje de puntos de vista que requiere una adecuada aprehensión de la metrópolis actual (Cruces 2016,17).

En resumen, lo fundamental del presente estudio es que pone de relieve el hecho de que las infraestructuras (la planificación de la ciudad) afectan a los ritmos y la experiencia sentida en las atmósferas afectivas de los que se desplazan por la urbe. Este hecho debería ayudar a reflexionar y repensar cómo queremos vivir en nuestras ciudades y sobre la diversidad de potenciales usuarios como ciudadanos que deberían tener voz a la hora de determinar las políticas de diseño de lo que autoras como Chinchilla (2020) denominan “ciudad de los cuidados”.

El diseño urbano referido a la movilidad no solo tiene implicaciones sobre participación democrática sobre las formas de vivenciar y disfrutar el entorno urbano; tiene además profundas implicaciones desde el punto de vista de la sostenibilidad: tanto en lo referido a prácticas saludables de la población (mayores o menores niveles de actividad vinculados a movilidad) como en lo referido a los niveles de contaminación medioambiental (niveles de contaminación controlados o no controlados vinculados a vehículos que utilizan hidrocarburos). Deberíamos entender como las formas lúdicas y recreativas de desplazarse y habitar la ciudad tienen implicaciones realmente serias en lo que atañe a la calidad de vida de todas las personas que viven en esos entornos urbanos. Análisis diagnósticos como el acometido de forma exploratoria en esta investigación tienen por tanto gran pertinencia a la hora de informar posibles políticas públicas.

Referencias

- Abu-Lughod, Lila. 1991. "Writing against Culture, en *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, editado por Richard G. Fox, 137-162. School of American Research Press, Santa Fe, N.M.
- Ardévol, Elisenda. 1996. "Representación y cine etnográfico." *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 10: 125-168.
- Augé, Marc. 2001. "No-lugares y espacio público." *Quaderns d'arquitectura i urbanisme*, 6-15. Bégin, Richard. 2016. "GoPro: Augmented bodies, somatic images." En *Screens: From materiality to spectatorship—a historical and theoretical reassessment*, editado por Chateau, D., Moure, 107-115. Amsterdam University Press.
- Chinchilla, Izaskun. 2020. *La ciudad de los cuidados*. Madrid: Catarata.
- Clifford, James. 1986. "Partial Truths." En *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, editado por Clifford, James, and George E. Marcus, 1-26. University of California Press, Berkeley.
- Csordas, Thomas. 1999. "Embodiment and Cultural Phenomenology." En *Perspectives on embodiment. The intersections of nature and culture*, editado por G. Weiss y H.F. Haber, 143-162. Londres: Routledge.
- Collins, Randall. 2014. *Interaction ritual chains*. Princeton university press.
- Corte, Ugo. 2022. *Dangerous Fun. The Social Lives of Big Wave Surfers*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cruces, Francisco. 2016. "Contar la ciudad." En *Cosmopolis. Nuevas maneras de ser Urbanos*, coordinado por Francisco Cruces. Barcelona: Gedisa.
- De Garis, Laurence. 1999. "Experiments in pro wrestling: Toward a performative and sensuous sport ethnography." *Sociology of sport journal* 16, no. 1: 65-74.
- Delgado, Manuel. 2019. *El espacio público como ideología*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Downey, Greg. 2005. *Learning Capoeira: Lessons in cunning from an Afro-Brazilian art*. Oxford: Oxford University Press.
- Elias, Norbert y Eric Dunning (1992). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. Madrid: FCE.
- Evers, Clifton. 2015. "Researching action sport with a GoPro™ camera: An embodied and emotional mobile video tale of the sea, masculinity and men-who-surf." En *Researching Embodied Sport*, editado por Ian Wellard, 145-162. Abingdon: Routledge.
- Grasseni, Cristina. 2011. "Skilled visions. Toward an ecology of visual inscriptions." En *Made to Be Seen. Perspectives on the History of Visual Anthropology*, editado por in M. Banks y J. Ruby, 19-44. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hockey, John. 2021. "The phenomenology of the senses." En *Ansätze einer Kultursoziologie des Sports*, editado por Brümer, T. Janetzko, K. y Alkemeyer, A., 135-152. Baden-Baden: Nomos.
- Hockey, John, and Jacquelyn Allen-Collinson. 2009. "The sensorium at work: The sensory phenomenology of the working body." *The Sociological Review* 57, 2: 217-239.
- Howes, David. 2006. "Scent, sound and synaesthesia: intersensoriality and material Theory". En *Handbook of material culture*, editado por C. Tilley W. Keane y S. Küchler, 161-172. London: SAGE.
- Lefebvre, Henri. 2004. *Rhythmanalysis: Space, time and everyday life*. A&C Black.
- Lefebvre, Henri. 2012. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lasén Díaz, A. 1997. "Ritmos sociales y arritmia de la modernidad." *Política y sociedad*, 25, 185-204.
- MacDougall, David. 2005. *The corporeal image: Film, ethnography, and the senses*. Princeton University Press.
- Merchant, Stephanie. 2011. "The body and the senses: Visual methods, videography and the submarine sensorium." *Body & Society* 17 (1), 53-72.
- Pauwels, Luc. 2016. "Urban Communication Research| Visually Researching and Communicating the City: A Systematic Assessment of Methods and Resources." *International Journal of Communication*, 10 (22), 1309-1330.
- Pink, Sarah. 2006. *The future of visual anthropology: Engaging the senses*. Abingdon: Routledge.
- Pink, Sarah. 2011. "Multimodality, multisensoriality and ethnographic knowing: Social semiotics and the phenomenology of perception." *Qualitative research*, 11(3): 261-276.
- Pink, Sarah. 2015. "Going forward through the world: Thinking theoretically about first person perspective digital ethnography." *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 49(2): 239-252.
- Rose, Gillian. 2012. "Researching with visual materials. Towards a critical visual methodology." En *Visual methodologies. An Introduction to researching with visual materials*, pp. 1-41. London: Sage.
- Ruby, Jay. 2000. *Picturing culture: Explorations of film and anthropology*. University of Chicago Press.
- Sánchez García, Raúl y Jaime Martín López. 2019. "¿Más espectacular o más peligroso? Cambios recientes en el equilibrio de tensiones en gimnasia artística." *RES. Revista Española de Sociología*, 28(3):461-474.
- Simpson, Paul. 2017. "A sense of the cycling environment: felt experiences of infrastructure and atmospheres." *Environment and Planning A: Economy and Space*, 49(2): 426-447.

Spencer, Dale. 2013. *Ultimate fighting and embodiment: Violence, gender and mixed martial arts*. Abingdon: Routledge.

Stevens, Quentin. 2007. *The ludic city: exploring the potential of public spaces*. Abingdon: Routledge.

Throsby, Karen. 2013. "If I go in like a cranky sea lion, I come out like a smiling dolphin': marathon swimming and the unexpected pleasures of being a body in water." *Feminist Review* 103 (1): 5-22.

Vásquez Rocca, Adolfo. 2007. "El vértigo de la sobremodernidad: "no lugares", espacios públicos y

figuras del anonimato." *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences* 16.

Vaittinen, Anu M. "Mixed martial arts coaches and sensory pedagogies." En *Seeking the Senses in Physical Culture*, editado por Andrew Sparkes, 157-173. Abingdon: Routledge.

Wacquant, Loïc. 2004. *Body and Soul*. Oxford: Oxford University Press.

Wacquant, Loïc. 2015. "For a Sociology of Flesh and Blood." *Qualitative Sociology* 38 (1):1-11.



“We can remove the skin!” Realising the cosmic race in Mexican Xilam

“¡Podemos quitar la piel!” Realizando la raza cósmica en Xilam mexicano

George Jennings

Cardiff School of Sport and Health Sciences, Cardiff Metropolitan University
gbjennings@cardiffmet.ac.uk
ORCID id: 0000-0002-3781-568X

David S. Contreras Islas

Institute for Educational Sciences, Humboldt-Universität zu Berlin
david.contreras@hu-berlin.de
ORCID id: 0000-0001-6079-4074



Key words

- Race
- Ethnicity
- Heritage
- Ancestry
- Martial arts

Abstract

Xilam is a modern martial art inspired by pre-Hispanic Mesoamerican warrior cultures and cosmologies, especially the Aztecs. As a human development system, Xilam aims to develop a young generation of Mexicans who are proud of their indigenous heritage and ancestry and are dignified as modern warriors. Its philosophy also stresses the hybrid nature of Mexican ethnicity and culture, blending indigenous, European and Asian influences. This article uses a critical, postcolonial approach to Mexican philosopher José Vasconcelos's post-revolutionary thesis *The Cosmic Race* to analyse the potential philosophical meanings of concrete practices within Xilam. Examining interview and video data collected towards the end of an ethnographic project, the art of listening is adopted to show how Xilam attempts to realise the cosmic race in the twenty-first century. Our research parallels the ideas of Xilam practitioners and Vasconcelos' thesis. It highlights how the revival of pre-Hispanic philosophical notions gives rise to “other” ways of problematising racism in Mexico without Vasconcelos' utopian messianism. In this sense, “removing the skin” (*Dzilam*) is presented as an alternative to “the cosmic race”; inclusive “Diversópolis” as an alternative to “Universópolis.”

Palabras clave

- Raza
- Etnicidad
- Herencia
- Ancestralidad
- Artes marciales

Resumen

El Xilam es un arte marcial moderno inspirado en las culturas guerreras mesoamericanas prehispánicas, especialmente en la cosmovisión azteca. Como sistema de desarrollo humano, el Xilam pretende formar una joven generación de mexicanos como dignos guerreros modernos, orgullosos de su herencia y ascendencia indígena. Su filosofía también hace hincapié en la naturaleza étnica y cultural híbrida de México, mezclando influencias indígenas, europeas y asiáticas. Este artículo utiliza un enfoque crítico y poscolonial de la tesis posrevolucionaria La Raza Cósmica del filósofo mexicano José Vasconcelos para analizar los posibles significados filosóficos de prácticas concretas dentro del Xilam. Examinando datos de entrevistas y vídeos recogidos hacia el final de un proyecto etnográfico, se adopta el arte de escuchar para mostrar cómo Xilam reinterpreta la raza cósmica en el siglo XXI. Nuestra investigación encuentra paralelismos entre las ideas de los practicantes de Xilam y a la tesis de Vasconcelos. Destaca cómo la recuperación de las nociones filosóficas prehispánicas da lugar a formas "otras" de problematizar el racismo en México sin el mesianismo utópico de Vasconcelos. En este sentido, "remover la piel" (Dzilam) se presenta como una alternativa a "la raza cósmica"; "Diversópolis" como una alternativa a "Universópolis".

The Cosmic Race

State-sponsored texts (e.g. González y González 2010) illustrate Mexico as heavily associated with invasion and colonialism. Although some political figures claim that history lessons are excessive in Mexican schools, leaving a negative self-concept (Castañeda 2011), imperialism has actually left its mark in the form of racism and social inequalities throughout Latin America. Recently, Woo-Mora's intercultural study (2021) indicated a loss of socioeconomic status with the darkening of one's skin across a palate of 15 shades. Mexico itself is in fact named after the city of Mexico-Tenochtitlan, the capital of the Aztec (Mexica) empire. As Octavio Paz (1950) pointed out in his essay on Mexican national identity, *The Labyrinth of Solitude*, Mexico is a rare country named a city. Paz claimed that this was a continued imperial domination in the population's mindset. Indeed, Mexico was once home to numerous tribes, ethnic groups and city-states that later came under the submission of the Mexica empire, which ended in the Spanish Conquest (1519-1521) (Cervantes 2020). This landmass then became an expanded colony of Nue-

va España (New Spain), which imposed the Spanish language, Catholicism and racial divide between the Iberian Spanish, the colonising Spanish born in New Spain (*criollos*), the colonised native Mexicans ("*indios*") and the often-overlooked enslaved Africans (*negros*).

Today, 200 years after independence from Spain and 150 years since invasions from the French and Americans, Mexico remains dominated by the USA. It remains a class-divided society in which the economic and political resources remains away from indigenous people speaking their native languages, but to those from white and mixed ancestry, Spanish speakers and those from more recent immigrant groups, where a person's ethnicity predicts his/her access to economic and political resources and basic services such as health and education (see Woo-Mora 2021). Many indigenous groups have survived, yet the identity of the nation has been recreated as being a hybrid blend of chiefly Spanish and native Mexican ethnic influences. Much of this ideology emerged after the Mexican Revolution (1910-11) under which poets, painters and philosophers forged a new sense of *Mexicanidad* (Mexicanness) to instil in the nation (Dill

2014). And *La Raza Cós mica* (The Cosmic Race) was a cornerstone text.

La Raza Cós mica (1925) is an (in)famous essay written by Mexican philosopher, pedagogue and politician José Vasconcelos. Although nearly 100 years old, the influences of this text are far reaching in Mexican society and culture. For Vasconcelos (1925, 16), there were four relatively "pure races" in contemporary society that, for him, reflected "the four eras and the four divisions" of humanity: The "white race" (Europeans such as the Castellanos/Spanish and "Anglo-Saxons"); the "yellow race" ("Mongols"/Asians); the "black race" (of African descent), and the "brown race" (indigenous Americans). Adopting aesthetics over science (Dalton 2016), Vasconcelos deemed each race to have certain genetic, material and spiritual properties often tied to notions of beauty. Typical of the time and place, Vasconcelos paid particular attention to the white and brown races that many people consider the *mestizo* or mixed heritage that the majority of Mexicans claim to be their ethnic and cultural heritage. Nevertheless, he acknowledged that no race is totally pure, as he admitted that the Spanish often have Arab (Moorish) and Jewish influences, despite these people's exile after the *reconquista* (re-conquest) of Iberia.

Notwithstanding these "pure" typologies, Vasconcelos (1925, 30) acknowledged the racial mixing and complex heritage of Latin Americans, and he predicted Mexico, Brazil and other neighbouring nations to be future world powers thanks to "the sincere and cordial fusion of races". Taking a historical and cosmological perspective akin to prophecy, Vasconcelos claimed that all races have missions to complete, and believed the most recent dominance of the white race – currently expressed by "Anglo-Saxons" – was coming to an end (Lemus 2010), with this decadence in part due to the English reluctance to mix with other races, alongside the elimination of Native Americans. Despite holding science to themselves as European colonial powers, it is no longer in their possession due to its non-esoteric nature. For Vasconcelos, the white race had the mission to industrialise the earth and mobilise it with technology. He believed the white race, without knowing it, has provided the basis for a new era in which all peoples will mix. The white race would then mix further until it ceased to exist, just like other races had done. Vasconcelos proposed the idea of a fifth race known as "the cosmic race", which would combine the strongest aspects of each of the four races to form a universal human race. This is inspired by the Aztec cosmological vision of "the fifth sun" — a new age and cycle in their calendar (see Maffie 2014), which some people interpret as meaning

Mesoamerica will rise again in power to form a new civilisation for the entire world: Universópolis. Located in the foothills of the Amazon "Universópolis" would be the cradle of the fifth race from where "planes and armies will go all over the planet, educating people for their entrance into wisdom" (Vasconcelos 1925, 35). It is worth noting the messianic character of this thought.

Despite Vasconcelos's influence on Mexican education, people in Mexico today still characterise racial types and often idealise the white European appearance and whiter notions of the *Mestizo* in the beauty and entertainment industries such as in *telenovelas* (soap operas), as well as in religious images in the Catholic church where few people of indigenous appearance feature (Fuentes 2021). Many have understandably refuted and criticised Vasconcelos's theories (Dalton 2016), but the national imagination is that Mexicans are a mixed race of mainly European and native Mexican bloodlines, as well as some African influence along the coast, such as in Veracruz, with minor Asian influence in certain parts. However, Bonfil Batalla (1994), warned that Mexicans were not the racial democracy they claim to be, but instead remains based on a *México Profundo* (deep Mexico) expressing Mesoamerican civilisation.

In George Jennings's ethnography of Xilam (Jennings 2015; 2016; 2018a; 2018b, 2021) and study on other recently created Mexican martial arts (Jennings 2017), he has taken a postcolonial perspective drawing on theories from various areas of the social sciences, from anthropology to cultural critique. This acknowledges the multiple epistemologies on Mexico as a former Spanish colony with its own sense of ancestral identity, traditions and international relations. Moreover, Jennings (2018b) has endeavoured to use theories about Mexico that were written by Mexican intellectuals in postcolonial times. Some theories are very specific to Mesoamerica, Mexico and Latin America, and should not be read as general theories of human society. These are largely essays that have driven national thinking, art and further research in contemporary Mexico. The theory on the cosmic race is controversial and might be disturbing for some readers. Yet it is also very pertinent given the data-driven approach we have taken, and with the ideas of race and ethnicity hitherto largely absent from the ethnographic project.

Within our analysis of race, ethnicity and ancestry as a British sociologist and Mexican philosopher respectively, we aim to illustrate how Xilam develops a conceptualisation of "The Cosmic Race" of mixed indigenous, European, African and Asian heritage that is expected to have a manifest destiny to restore the

greatness of Mexico as a resurrected nation of warriors. We approach this by first situating the field of Xilam in its different guises of a concept, organisation and martial art. We then turn to the ethnography and ongoing 'deskwork' and 'listening' of the Xilam community from afar before dividing the interconnected elements of the philosophy and practices of Xilam that combine to make the techniques hone a sense of racial, ethnic and ancestral belonging. Overall, our analysis shows how Xilam envisages the development of a sense of belonging to an imagined "cosmic race", enabling it to be realised while illustrating how Vasconcelos's notions of *The Cosmic Race* are envisaged by Xilam in an adjusted, more nation-specific manner that can be regarded as a Diversópolis.

Fields of Xilam

Markula (2016) reminds us that there are different positions on what constitutes a field, as in a fitness gym or wider fitness culture. The field of Xilam, like other martial arts, can be conceptualised in many ways: as an idea, an art, a communal group and even a brand. First, in historical terms, Xilam is in many ways a prime example of what Hobsbawm and Ranger (1983) termed *invented traditions*: ethnic and national customs that appear to be ancient but were created for pragmatic and nationalist purposes (like the Scottish kilt). Xilam contains invented traditions within the objects and practices that it employs in an effort to be recognised as a martial art, such as coloured belts seen in many Asian styles, and recently created oral creeds akin to the codes of conduct seen in other traditionalist arts such as Wing Chun (see Brown, Jennings and Molle 2009). Xilam is inspired by the Mesoamerican fighting arts of the Mexica, Maya and Zapotec, aiming towards a renaissance of Mexican martial arts and warrior culture (Jennings 2016). Created in the early 1990s by a Mexican woman, Marisela Ugalde, who hails from native Mexican, Spanish, French and Jewish ancestry (Jennings 2015), it is taught in industrialised areas of central Mexico. There are also regular seminars across the country aiming to disseminate worldwide, but it remains, as it claims, on its website (www.xilam.org) and advertisements, to be "a very Mexican martial art."

Although it does have some influence from Zapotecan and Mayan languages and cultures (in counting and names of animals), the "Mexican" aspect of Xilam is grounded chiefly in its use of Aztec philosophy as the basis of its human development philosophy (see León Portilla 1990; Maffie 2014). Rejecting the common assumption that the Aztecs had a pantheon of

gods (like *Quetzalcoatl*), the philosophy of Xilam posits that the four Tezcatlipocas (*Huitzilopochtli*, *Quetzalcoatl*, *Xipetote* and *Tezcatlipoca*) are in fact energies and concepts that are embodied in every human being, and can be cultivated through disciplined training harnessing the four elements of willpower, emotions, intelligence and awareness across the four ages (childhood, youth, maturity and old age). In fact, the core of the Xilam group refute the claim of abundant human sacrifice to these gods as reported by what they deem colonialist anthropology and archaeology. The Mexica philosophy is also expressed in the four colours of the Xilam logo and t-shirts (black, white, blue and red), and the four levels of basic, linear and complex dance alongside applications – as seen in the forms and their utilisation in combat. These four levels are developed across each stage of Xilam, taught from white to black belt according to seven indigenous Mesoamerican animals deemed important in the Aztec calendar and by other ethnic groups: Snake, eagle, ocelote, monkey, deer, iguana and armadillo (Brown, Jennings, Contreras Islas, Yun and Dodd 2022). Some of these animals have corresponding weapons sequences and drills, such as deer antlers.

As an organisation, Xilam is a complex physical culture that encompasses the plurality of body cultures envisaged by Eichberg (1998; see also Jennings 2018b). It is inspired by ancient body cultures of the Mesoamerican ball game (*juego de pelota*) in terms of the four-way movement in alignment with the Aztec calendar, as well as the fluidity of pre-Hispanic dance (and its contemporary expression through the *Concheros*). Yet Xilam also incorporates modern warm-ups and conditioning exercises along with imaginative games and shamanistic meditation. Xilam is registered as an *asociación civil* (civil association), which is a non-profit, grass-roots enterprise rather than a business or a government initiative. Nevertheless, in recent conversations, Marisela shared her plans to help the other Xilam instructors become professional and thereby earn a living and help sustain the art.

Now emerging as a "local business", as stated on its Facebook group (<https://www.facebook.com/silam8/>), Xilam is registered and copyrighted in the sense that its name, logo, forms and core structure cannot be replicated since its registration in 1992. Despite this legal and business framework, it retains a strong sense of (largely voluntary) community among its team of instructors, practitioners, their partners, friends and relatives who act as wider supporters – sometimes in the audience, often helping in demonstrations by holding a banner or assisting with the website or Facebook group. In this way, a comput-

er-savvy university graduate might help with the day-to-day post on Facebook, while an athletic practitioner would be used for photo shoots, videos and public demonstrations on the physicality of the art. Parents might be interviewed for their views on Xilam, while a bilingual student might assist Marisela Ugalde communicate with foreign journalists interested in the art. This media attention has continued over the decades, with frequent TV spots appearing on national regional news, as well as more informal recordings seen on YouTube.

Art is a further way of conceptualising Xilam. It is an expression of one martial artist's vision, yet also expresses the rich and complex culture of Mexico in a unique way: re-educating people about their indigenous past and identity through the moving body rather than books and archives. It is promoted virtually and in-person, using colourful and creative designs on postcards, flyers and posters. Although the physical art has remained relatively intact over the years (partly due to its registration), its outward presentation has altered to suit new fashions and audiences, from baggier uniforms in the 1990s to body paint displays seen in the 2011 Expo Artes Marciales, the nation's annual martial arts industry exhibition. Xilam utilises choreography for its public displays and use of dance and Aztec-inspired weaponry. Like many physical cultures and martial arts (see Sparkes 2017), Xilam is also a rich site to explore the senses. Many of the sounds, colours and rhythms of Xilam are difficult to put into words – even in an ethnographic article. Readers might wish to explore the numerous videos on the Xilam YouTube channel (https://www.youtube.com/channel/UCZhJJaA1_VYfm9Kyagpeyew) and peruse the archive and current footage to see and imagine the art in action.

These ideas of seeing and hearing accompanied by a social scientific imagination guided my analysis through Back's (2007) call for listening to often unheard voices. It also resonates with Enrique Dussel's (1973, 52-57) idea of "listening to the Other's voice" (oír la voz-del-Otro) as a responsive, open, humble, and vulnerable way of approaching and understanding others from a decolonial perspective. For Dussel, "listening-the-Other" (oír-al-Otro) is a way of being in the world that is learned through practice and can be applied to other existential practices like pedagogy, ethics, or erotics. We consider it a relevant way to conduct general scientific work and ethnographic research. "Listening-the-Other" while performing ethnographic research implies an openness to unheard voices, vulnerability to be touched and changed by them, and humility to recognize the impossibility of a "complete" understanding of their meanings.

The Ethnography

Back (2007) advocates working from the stories first and building theory and analysis of the historical, geopolitical and cultural structures of social life. Using the stories and images of people often sheltered and obscured from public view, Back (2007) offers a useful framework for studying marginalised or seldom-heard voices and perspectives. However, as Dussel points out, listening to these voices requires approaching their discourses with the open attitude of hearing the voice-of-the-Other. It demands "the silence of speech itself, the silence of the world, self-abasement, and availability to the Other as other" (1973, 54).

This is especially pertinent considering that few martial arts scholars or practitioners know of Xilam. This is despite the fact that there is a strong online and media presence from the Xilam leaders stemming back to the 1990s, which is increasing in its international scope. Many in the Mexican martial arts online community regard Xilam with scorn for using practices and techniques that appear to be Asian in origin (Jennings 2021), but these critics often overlook the rich pre-Hispanic philosophy behind these movements and methods. From George's analysis of the Xilam organisation and its public videos, the viewers were clearly not listening, but merely watching. Instead, Back (2007, 4) extends, "an invitation to engage with the world differently, without recourse to arrogance but with openness and humility." Such openness and humility to the Other imply, so Dussel (1973, 58) a readiness "for its interpellation to overwhelm my security, my installation, my world, like a risky and disturbing clamour for justice". The meanings behind the practices of Xilam and the accounts of belonging thus require careful listening, critical scrutiny, and an openness to potential irritation.

The project has taken numerous directions as the object of study (Xilam) changed and George (the subject) matured and developed in the use of my tools (see Jennings 2018a). The study began in 2011 when George encountered the class by fortune. Having a background as an ethnographer and 'fighting scholar' (Sánchez-García and Spencer 2013) fairly well versed in the breadth of "martial activities" such as martial arts and combat sports (Martinkova and Parry 2016), George was keen to explore the social world and embodied pedagogy of this Mexican fighting and human development system. George is a white British, an able-bodied male and relatively privileged academic. With his then limited Spanish and understanding of Mexican history and politics, this study began as an apprenticeship in Xilam, using

his body and senses as the major instruments. This followed the pioneering participant observation work of Wacquant (2004) and coincides with recent work by Downey, Dalidowicz and Mason (2014) in native physical cultures. Over time, with changing personal circumstances and abilities, George later analysed the key printed and online documents of the organisation, while seeing Xilam as an institution: The Xilam Pre-Hispanic Martial Arts Association. Later, with the closure of the branch school in which George was a core member, he conducted a series of interviews with Marisela Ugalde to explore Xilam as a creation and general philosophy. Connected to this were several interviews with other Xilam instructors in an effort to explore Xilam as a general concept in relation to gender, sexuality and ethnicity in terms of its relationship with the imagined pre-Hispanic and colonial past and the post-colonial present. Here, in the physical presence of these martial artists, teachers and supporters of the Xilam community, George was able to listen closely, develop rapport and empathy for their project, and begin to trace the story behind the creation of Xilam (Jennings 2015).

This was accompanied by the second stage of the research: listening from afar while engaging in deskwork (writing ethnography). With George's return to Britain, he was no longer close to the practitioners, witness their bodily engagement and practise alongside them. Instead, this research entailed digital research examining the official Xilam website, Facebook and YouTube site to understand the main objectives and mission of the organisation to recover and spread a Mesoamerican warrior tradition (Jennings 2016). This is becoming an increasingly useful strategy in research extending data sets from field notes and interviews (e.g. Spencer 2014). For this article, George has turned to the archive videos from periods when he was not in Mexico (from the late 1980s to 2011), several demonstrations in which he was unable to assist (between 2011 and 2016) and recent uploads. The majority of these were posted in 2012 after a period of change with the social media and website, and continue to be uploaded on a regular basis.

Taking an active and empathetic role, George listened to what was said about Xilam. He also viewed the practices and movements to see the correspondence between what was said and what was done. From the two main types of video (journalistic interviews and recorded public exhibitions), the most apparent form of discourse was on the exact practices that constitute Xilam. The animal-inspired dances, the mantra and creed, the tying of belts and the weapons were of particular significance in the

dozens of videos he transcribed and analysed, and he then broke them down into categories such as "Aztec philosophy" and "the cosmic race", having identified some links to the martial arts studies literature, comparative philosophy and theories from Mexican scholars like Vasconcelos. The theme on race and ethnicity was also very clear as it emerged from George's analysis of interviews with four Xilam instructors, Marisela, Mayra, Andrea and José.

We have endeavoured to treat their stories and the public accounts on YouTube with humility and respect. As these are key concepts in Xilam evident from their oral creed, online writings and interviews, we have continued the postcolonial approach by adopting these values in our analysis and representation of the data, which, although in realist form (Van Maanen 2011), try to show the art, the community, the organisation and its practices in a dignified fashion as seen in their own words and using theories that are influential in their own nation and culture. George obtained ethical permission to continue his research after registering the study at a Mexican university, and he has kept in contact with his key informants who have also sought his advice as a scholar. In this sense, George remains a distant part of the Xilam community as a critical friend for some of their ideas.

Some martial arts scholars have positioned Xilam according to their theoretical and disciplinary backgrounds. As a poststructuralist theorist of martial arts studies, Bowman (2019) perceives Xilam as a postmodern martial art akin to lightsabre combat, while Molle (2022), meanwhile, with his mission for a political hoplology, considers Xilam as an expression of an indigenist political movement. David Contreras' background as a Mexican philosopher made him an ideal collaborator for the analysis and writing of this article.

David's role consisted in critically pointing out possible points of encounter between the Xilam and Vasconcelos' theory, as well as in proposing a dialogue with other thinkers – both classical and contemporary – who have dealt with Mexicanidad. His expertise with Capoeira also highlighted similarities between Xilam and Capoeira Angola regarding the interest of both practice communities in research and reviving their ancestral roots. Finally, he contributed to the discussion with Mexican and Latin-American postcolonial perspectives.

In what follows, we invite the reader to join our exploration of Xilam and its engagement with ideas on the potential realisation of *The Cosmic Race* (the theory) and the cosmic race (an emic concept): what it means, and what it might be.

Conceptualising "race" through Xilam

Despite being founded by a woman, Xilam is chiefly concerned with ideals of Mexican ethnicity rather than feminism. In fact, all four interviewees used race, ethnicity, and the philosophy and structure of Xilam to explain their worldviews on Mexican society and identity. Our analysis examines particular voices of three female instructors and practitioners in relation to: 1) the current problems with racism in contemporary Mexico that drive the Xilam association; 2) ideal-typical views of "races" and "the cosmic race" in their philosophy; 3) the philosophical practices unique to Xilam. Due to the volume of data from this study, we have selected specific voices of knowledgeable assistant instructors responsible for public shows and the founder as seen through one-on-one interviews and transcriptions of demonstrations available on YouTube. These show the different facets of Xilam as a modern martial arts organisation, philosophy and system.

Pride for one's ancestry in racist Mexico

Andrea is a black belt with a background in dance and the corporate world. She is now a shiatsu therapist, and is still actively training in Xilam, although she mainly supports the group with events. With this background, Andrea is chiefly responsible for the major project *Los Siete Guerreros* (the Seven Warriors) that aims to showcase the philosophy and art of Xilam to the Mexican public through a virtual and live performance in the Zócalo (city centre square). However, she and the Xilam association have found it difficult to secure a corporate sponsor and partner, which they put down to the *malinchismo* of the Mexico City government's favouring foreign artists over local ones. This *malinchismo* stems from the fascination for the foreign other since the times of early contact between the Spanish conquistadors and the indigenous Mexicans such as Malinche, Hernán Cortes's translator and lover (for a critical discussion, see Paz 1950). In an in-depth interview, Andrea revealed her frustration with the current institutionalised racism against indigenous Mexicans in favour of those of primarily European descent. Despite two centuries after Mexican independence, the racism appears to be longstanding in the media, workplace and education. Andrea lamented:

There's still a lot of homophobia and racial discrimination. Office workers...are normally white, tall, a certain build, and the people on the street

such as builders, street sweepers and rubbish collectors are dark skinned. Why do we identify brown people in certain jobs and white people in other jobs? Yes, there are exceptions. I have been fortunate to be the only brown person in an office in Santa Fe [business park], or two or three more [brown-skinned people], and the other 20, 25 people were white. It's still very obvious. The people who look at certain way – it opens doors just by being a distinct colour.

Andrea's comments echo Woo-Mora's (2021) statistics indicating stark contrasts between the average socioeconomic situation of people of different skin tones in Latin America. Andrea explained the implications of this on the lack of pride and dignity for one's indigenous, dark-skinned ancestors that stems from the early (primary) education of Mexican children in which the Conquest was seen as a relief of human sacrifice and other 'primitive' practices:

There is a problem right now with the majority of Mexicans – a lack of pride and dignity coupled with racial discrimination. Something that has been going on for decades. We feel like a conquered people. And it's something that starts with schools – the primary schools teach us that we come from a civilisation that undertook sacrifices, went around barefoot, and that's it. And then the Spanish arrived, and thanks to them, we have medicine and many things. The old civilisation [Mesoamerica] is almost depicted as a group of cavemen (laughs). And I believe that this feeling has left us to feel insecure and inferior. As a nation, if everyone feels inferior, we have lost. There is no growth. It's as basic as if like someone thinks that their mum or their dad, or both, is a bad person, is uncultured and lacks knowledge, you don't feel proud. You feel ashamed of that part [of the family]. And the father [Spanish] was a great man.

The way pre-Hispanic cultures (and general non-European folks) are depicted in (or even omitted from) Mexican education has been analyzed as a way of producing and reproducing coloniality has been studied by authors like Dussel (1994; 2018) and Walsh (2007). Furthermore, Andrea's observation resonates with the voice of Paz when he thinks of the Mexican as someone who "breaks his ties with the past, denies his origin, and enters alone into historical life" (2005, 176).

Andrea made reference to the period of colonisation and resulting power structures in which many Spaniards reproduced with indigenous women

to create mixed-race children (*mestizos*). Later, with other invasions and waves of immigration, Europeans such as the French, Germans and British settled in certain regions of the country. These events are the same that Ramos (2005) mentions as causes of an inferiority complex he observes in Mexican identity. In Ramos's words: "It is not strange, then, that all these misfortunes lead to a 'self-denigration,' that is, to a negative valuation of nationality" (2005, 113) —or, more specifically, of the pre-Hispanic heritage.

However, Andrea stressed the importance of recognising this dual heritage that many Mexicans have in terms of indigenous and European blood, by exploring the complexity of genetics and history:

Mexicans, we need to recognise ourselves as Mexicans. Mexicas, Zapotec [ethnicities] – we are a mixture, not just one race. We are not just the pre-Hispanic side. It's not enough to know your father's side of the family: you need to know your mother's side, too. Not just that one was a rapist who took everything [the Conquistadors], and the other one just allowed it all to happen [the pre-Hispanic peoples]. We must take advantage that we come from two cultures so distinct from one another, and not feel shame about it. This is something I observe...how do you not know about your ancestors? If you have a French, German or English ancestor, yes. But... "do you also come from the Purepecha or Tarahumara people [Mexican tribes]?" (mock question) "Me...no, no! I don't come from them!" (mock reply). But people don't want to acknowledge that part.

Once again, it is notable how Andrea's words reflect the thoughts of prominent philosophers of the *mexicanidad* like Vasconcelos, Ramos and again, Paz's (2005) brilliant analysis of the Mexican expression "hijos de la Chingada" and the hypothesis that links the rejection of pre-Hispanic heritage to a (cultural) rape trauma.

The kind of ancestral research Andrea mentions is part of the extra-curricular activities expected of a more advanced Xilam practitioner. While this may seem unusual for practitioners of other martial arts, it is in fact, common in practices that actively promote their connection to certain ancestral roots. For example, it is common for Capoeira Angola communities to set themselves up as "study groups" in which they re-

flect on their African roots (see Head & Gravina 2012).

As Andrea noted, Xilam "is a rescue...I say that it is a revaluation of the real pre-Hispanic philosophy, the essence of the philosophy, in a current and applicable for that fits with each individual, regardless of their country." So interestingly, despite the strong nationalist and revivalist stance, the Xilam association still aim to internationalise by spreading the art to other countries.¹ This transmission might be aided by its universal values of respect, harmony and dignity that could be readily understood by people of different ethnic backgrounds. Andrea offers reflections on these main values in Xilam:

Respect. Respect for yourself, respect for those around you, respect to the environment and to the earth – the place you are positioned. And integrity. To keep your word. This is a great problem around the world: you can't trust anyone. You sign a piece of paper and then do something else. I look at you in the eyes, I say something and I do it. I'm going to do what I said. I'm giving you my face and my heart. This is something that Xilam fosters. And also dignity. To be dignified.

Cosmology and the Cosmic Race

Underpinning these accessible values is a rich and complex philosophy drawn from a range of pre-Hispanic Mesoamerican cultures. Of all the members of the Xilam association, Marisela is the most knowledgeable and articulate of the underpinning Mesoamerican philosophy – notably Aztec worldview learned during her apprenticeship to the Conchero dance captain and Mexican leader, Andrés Segura Granados. Like Andrea, Marisela spoke of the importance of inspiring pride and dignity among the practitioners and explained this ongoing metaphorical process of slowly "removing the skin" (as in the energy or deity Xipetote, "the flayed one") to find one's ancestral origins in a martial art particularly created for future Mexican generations:

For us, Xilam is to remove the ego, to remove one's older beliefs, our resources, for our own interest. Xilam is to remove one's skin, to work for other people [...]. A youth without direction or goal is a youth lost for our society. Xilam tries to give a goal

¹ This tension between traditionalism and globalisation is also present in the field of Capoeira (De Brito 2016; Contreras Islas 2021).

to every Mexican youngster to find their culture. It's the warrior that lives within every Mexican so that Mexico is found, in the near future.

In a video by journalist de la Peña (2014), Marisela narrates the background rationale for the synthesis that is Xilam, one that she claims is part of one culture across the Americas:

The Mexica created a synthesis of all the cultures on this continent. One continent, one culture, from Alaska to Patagonia. What the Mexica did was bring this culture together, as they knew a new time would come, a new period would come. That period was the Jaguar Period. The Jaguar Period is now over. What we are doing now is the recuperation of the Eagle Period. What we have to do is give splendour again to our pre-Hispanic civilisations.

On numerous occasions, Marisela cited *One Continent, One Culture* (Martínez Paredes 1967), one of the research sources she uses to supplement her learned oral testimony and embodied understanding of Mesoamerican philosophy (albeit filtered through the specific cultural lens of the Mexica/Aztecs). Taking a similarly predictive stance based on the specific paradigm of Aztec astrology, Marisela explained that the aforementioned conquest was actually already known to the Mesoamerican warriors, who accepted this change in periods. In a similar vein, Dussel (1994) has tried to reconstruct the experience of the Mexica in their encounter with the others in the context of the Conquest. Against the Eurocentric reading, which attributes the defeat of the Mexica Empire to the Spaniards' superiority, Dussel shows how predictions about the end of the era of the fifth sun played an essential role in this process. Marisela explains this alternative reading of history:

There came along another Tlatoani [rulers]: the last of the Tlatoanis, Cuauhtemoc: "the eagle that descends." Because it was the dawn of our culture. And his name carried that function. He was from Tlateloco, "the place of the priests." Why Tlateloco? It had the function of the women to capture the European genetics alongside the newcomers to form the new race that is us: we are the synthesis of a culture, of races, of religions, and Mexicans, we are that. Here we can find people of all colours, all regions, all religions. Mexicans, we are in accord with this synthesis that we are. We can "remove the skin" and be in harmony as human beings. A change to become a cosmic humanity.

Vasconcelos (1925) conceived the Cosmic Race as "a race of synthesis, which aspires to encompass and express all that is human in ways of constant self-improvement." (p. 25), a "synthesis that is to bring together the treasures of history, to give expression to the total longing of the world" (p. 27). It is interesting to note the parallels Marisela's words have with Vasconcelos' writings. Nearly a century since his seminal text, Marisela uttered sentences that held very similar racialist tones on four archetypal races of white, yellow, red and black, and the possible cosmic race uniting them:

Among the four races, we have dual concepts. The white race is: "Sorry. Sin." You sin and ask for forgiveness. You ask for forgiveness in order to sin. Penitence. And it happens again. In the black race, there's happiness and sadness. They're ambivalent. There's joy among the blacks, but their happiness is extreme. Or a lot of sadness. The Orientals: life and death. The Orientals kill themselves. They're warriors. They kill. And they reproduce a lot. This is very strong. And the pre-Hispanics: Gluttony and sacrifice. The pleasure, for them, is to eat very well, dance, under the Sun above the Earth...the sacrifice of blood was given to the gods. Sacrifice. The pleasure of flavours, the pleasure of the senses, the pleasure of the colours. [...] You can sacrifice, as a family, ten years of your life, for one [15th birthday] party for your daughter. You are sacrificing, paying for it, and the party is going to be marvellous. Communion. Party. Life, death, sacrifice. Each one of the four races have an idea of life.

On the one hand, one might ask to what extent Lemus's critique of Vasconcelos's "racism" applies to the philosophy of the Xilam. For him, the idea of a cosmic race "was not free of discrimination" since it proposes "the superiority of the mestizo race", instead of "accepting that all individuals – 'pure' or 'mestizo' - are alike and that it is good for them to coexist" (Lemus 2010). This resonates strongly with the Mayan notion of *Dzilam*, "to remove the skin" – so that the practitioner's humanity can be revealed beneath the veil of nationality, race and ethnicity.

On the other hand, the number four (as expressed in the idea of the four races) plays a central role in the Mexica philosophy. Marisela continued to explain this crucial figure of four, which is utilised in the cosmic philosophy of Xilam representing the four seasons (spring, summer, autumn and winter), directions (north, south, east and west) and ages (childhood, youth, adulthood and old age).

In pre-Hispanic Mexico, there were different well-defined peoples in different forms; in terms of languages, we are multilingual and multi-ethnic. We were able to receive different cultures that came from Europe, from Asia, from Africa. We emerged to resolve and now is the time to unify everything under one concept: harmony. In Xilam, we have the four directions, because the human being is in the centre. You have your centre, regardless if you go to the north, to the south. We have the mantra "to respect the earth, respect those around us, no matter their nationality, respect the rules of the environment, and be ready to work." If you follow that, you won't have a problem anywhere. The new human being needs to be concerned with respect and harmony. And, curiously, in this time, we are referring to political nexus...Mexico is ready to receive people from other countries and harmonize with them. Here, foreigners are treated very well. They're very well received. A country that is multicultural and multi-ethnic is the place to receive and to process, to be able to homogenize to one world, one humanity. This is its work of understanding, of consciousness. This is its work of memory, of thinking, of intelligence.

The structure of Xilam

How can the martial art go about developing its practitioners to achieve this precarious balance between nationalistic ethnic pride and harmony with those around them? Xilam has many practices common in martial arts such as the performance of formulaic sequences (see Dodd and Brown 2016) and more specific practices of oral creeds and particular animal-inspired techniques. In an interview and demonstration for a Mexican news channel, Marisela explained one of the fundamental practices of the oral creed uttered by all Xilam practitioners at the end of each class and what they wish to bring "to this sacred place known as Mexico":

*I accept with honour with pride and honour
To know myself
And the valuable distinction of honesty and truth
To have consideration and to be aware of the needs of others as well as my own
For that, with these convictions, of faith, of hope, and confidence in my ability to defend myself.
And prepare my present which is part of my future.
I promise in front of my teacher to respect my instructors, my school, my grade, my god who is my*

*creator and my parents who are my essence.
In the name of my integrity, so be it.*

Marisela's daughter and trusted sidekick, Mayra, is an interesting case herself. An expert in the Aztec calendar, she is currently writing a book about Aztec horoscopes. Like the other interviewees, she explained Xilam in terms of its seven animals that structure the progression of the student's mind-body dispositions, and lead to wider research into their ancestry:

We go through the steps, of willpower – you need to have that to get somewhere; emotional control, again, something very important is control over yourself; reactions, how you react, if you're sad... to balance your emotions...and to know your own force through the jaguar...obviously, alongside your willpower, with the control over your emotions. What happens is, you become stronger and you become more "you." After that, comes the monkey, that connects to the ego, and you have to seek that balance again. Then, there is the deer, which is the heart, the monkey and the deer accompany each other. For you to work with your ego and your vanity, it is balance, you connect to your centre; later, is the iguana, this is the recognition of your ancestors, and there's a genetic aspect, too. What limitations do you have? What abilities do you have? And later, the armadillo, you have already studied what you are, and now you are going to work on developing yourself: to create the self. I'm going to construct and forge myself.

Andrea gave a succinct summary of the Xilam system as understood by its distinct animal levels, which includes later research into one's family tree at the iguana level where: "you start to look at where you come from – your family, why you are the way you are. You accept and don't pretend to be something you're not. There is introspection and investigation about your family." Similarly, Mayra provided an account of the structure of the martial art and its later levels that George had not reached:

The last level is called Noyocoyali, which means "to create yourself": that you have to create and know who you are and what you want to be. And from there, you search who you are, and you seek out what you are...in Xilam, all this philosophy, you have to work on yourself, to remove the skin, all the external, all that isn't yours and arrive at what you really are: what you are. Despite whatever. And, from there, to work hard to forge what you are. And, in this form, you seek harmony with others.

The accounts from Marisela, Mayra and Sara also offer a female viewpoint on this largely female-led martial art to balance my earlier accounts from my own male and foreign embodiment of this Mexican martial art that is designed for Mexicans but also for the world in the expression of respect, dignity and harmony: virtues that connect this potentially cosmic race to broader humanity.

Conclusions

As the final output from an ethnography on Xilam, this article has explored the conceptualisation of a hybrid race and ethnicity (the cosmic race) inspired by Mesoamerican warrior ideals and cosmological philosophy of the Mexica and other peoples. Through an analysis of talk in archival and contemporary videos and my own one-on-one interviews with instructors and senior practitioners, the sense of belonging has been tied to the highly influential Vasconcelos's (1925) equally Mexica-inspired concept, *The Cosmic Race*. According to the data, the practice of Xilam might assist Mexicans to realise their human potential through the cosmic race by understanding their mixed ethnic origins as a starting point for their development. Although written decades before the inception of Xilam, *The Cosmic Race* offers a sustained legacy on how certain urbanised Mexican practitioners proudly see their heritage and ancestry in the postcolonial world. This utopian vision includes potentially changing world order in which Latin American countries might take a more prominent place in global society—to the level of a "world leader" in Marisela's own mission (<https://vimeo.com/89874130>).

With its non-conventional methodological and theoretical approach, this article has made several small contributions to the ethnographic scholarship on martial arts. First, it offers a national, Latin American perspective on race and ethnicity that adds to the plethora of established Western social theories that have examined martial arts to date, such as Bourdieu, Elias and Mauss (see Jennings and Cynarski 2019). Second, through its use of digital sources of footage taken from demonstrations, television interviews and short documentaries, it adds to the potential for secondary sources buffeting the established dominance of participant observation from martial arts scholars working in the field, who are frequently practitioners themselves. This perspective enables a relatively external and more distant perspective and assists one in assessing the long-term development of a martial art and association beyond the time of the official ethnography. This article has combined postcolonial,

local theory that can be added to the wider debate around popular concepts and grand theories.

Vasconcelos was one of the first Latin American writers to develop a complex ideology of race and ethnicity. Although he might have considered his theory to be progressive, it will be regarded as highly racist today (see Lemus 2010). Xilam adopts an Aztec/Mexica worldview that overly concerned with notions of race and ethnicity—a worldview that coincides with that of Vasconcelos, who was an admirer of Mesoamerican civilisation. There is no evidence that Vasconcelos is a direct stimulator for Xilam, which is inspired by Mexica/Aztec philosophy and the Mayan notion of *Dzilam*, "to remove the skin"—so that the practitioner's humanity can be revealed beneath the veil of nationality, race and ethnicity. Nonetheless, we found it fruitful to engage with *The Cosmic Race* as an etic theory while considering grounded, emic considerations of being proud of one's native heritage, which is achieved through the structure of the Xilam system. Further research could involve interviews and focus groups with students of Xilam and other martial arts concerned with colonial heritage, ancestry and race (as in Capoeira Angola) in order to understand the meaning that such emic concepts (e.g. removing the skin) and etic notions (e.g. *The Cosmic Race*) might hold for them in a society that has not realised Vasconcelos's utopian vision of the cosmic race and the new civilisation of Universópolis—but rather as Ciudad Juárez, as stressed by Lemus (2010). Such research could delve into their lived experiences of racism in contemporary Mexico and its challenges for those of black and indigenous ancestry. This might connect with critical scholarship on the legacy of racism in the country (cf. Navarrete 2016; Gall 2021).

On the other hand, it is notable how the interviewees' words often reflect ideas very similar to those of Vasconcelos, Ramos, Paz, and other authors who contributed to constructing the notion of Mexicanidad during the first half of the twentieth century. Although none of them referred to their names, texts, or concepts directly, it seems that the ideas of these thinkers survive in the Mexican imaginary to the present day. However, they do not remain static: in the case of the Xilam, unlike Vasconcelos' proposal, the four races are not transcended by merging them into a fifth "superior" race, but by "removing the skin," that is, by appealing to underlying equality that acknowledges our diversity. With this twist, the philosophy of the original peoples acquires new vigour and validity as an alternative to the messianic racism of *La Raza Cósmica*. It lets us picture "Diversópolis" as an alternative to "Universópolis." While Vasconcelos' Universópolis aspires to an ethnic homogeneity re-

sulting from the fusion of the four races into a fifth (not to mention the expansion of this race around the world with "planes and armies"), Diversópolis would be devoted to cultivating diversity in all its forms. A possible focus for future research could examine how the central philosophical ideas of Mexicanness (e.g., the inferiority complex in Ramos; solitude in Paz) have been appropriated and updated by practitioners of Mexican martial arts.

References

- Back, Les. 2007. *The Art of Listening*. London: Bloomsbury.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1996. *Mexico Profundo: Reclaiming a Civilisation* (Trans. Phillip A. Denis). Austin: University of Texas Press.
- Bowman, Paul. 2019. *Deconstructing Martial Arts*. Cardiff: Cardiff University Press.
- Brown, David, Jennings, George, Contreras Islas, David, Yun, Jungjoo & Dodd, Simon. 2022. "Sacred imagery and the sacralisation of violence in the martial arts." *Im@go@: A Journal of the Social Imaginary* 19: 35-66.
- Brown, David, Jennings, George and Molle, Andrea. 2009. "Belief in the martial arts: Exploring relationships between Asian martial arts and religion." *Stadion* 35: 47-66.
- Castañeda, Jorge. 2011. *Mañana forever? Mexico and the Mexicans*. New York: Vintage.
- Cervantes, Fernando. 2020. *Conquistadores: A new history*. London: Allen Lane.
- Contreras Islas, David Sebastian. 2021. "Mexican Capoeira is Not Diasporic! – On Glocalization, Migration and the North-South Divide." *Martial Arts Studies* 11(11): 56–70. DOI: <http://doi.org/10.18573/mas.122>
- Dalton, David. 2016. "Science and the (meta)physical body: A critique of positivism in the Vasconcelian utopia." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 40(3): 535-559.
- De Brito, Celsto. 2016. "A política cultural da Capoeira Contemporânea: uma Etnografia Sobre os Casos Brasileiro e Português." *Mediações* 21(2): 97-122.
- De la Peña, Arturo. 2014. "Xilam: The First Mexican Martial Art". Accessed September 30 2022. <https://player.vimeo.com/video/89874130?h=4b8c43e628>.
- De Roza, Elizabeth and Miller, Budi. 2018. "The lion and the breath: Combining Kalaripayattu and Fitzmaurice voicework techniques towards a new cross-cultural methodology for actor training." *Journal of Embodied Research* 1(1): 20-41.
- Dill, Dustin. 2014. From the spiritual doctrine in *La Raza Cósmica* to the politicized themes in *Contem-porâneos*. Unpublished master's thesis, University of Colorado.
- Dodd, Simon and Brown, David. 2016. "Kata – The true essence of Budo martial arts?" *Revista de Artes Marciales Asiáticas* 11(1): 32-47.
- Downey, Greg, Dalidowicz, Monica and Mason, Paul. 2014. "Apprenticeship as method: Embodied learning in ethnographic practice." *Qualitative Research* 15(2): 183-200.
- Dussel, Enrique. 1973. *Para una ética de la liberación latinoamericana II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique. 1994. *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores.
- Dussel, Enrique. 2018. "La Transformación de la Educación hacia la Descolonización de la Pedagogía", Accessed September 30 2022. <https://youtu.be/sWg-94cBYDrM>.
- Eichberg, Henning. 1998. *Body Cultures: Essays on Sport, Space and Identity*. London: Routledge.
- Fuentes, Beatriz. 2021. Mestizaje as a catalyst of ethno-racial discrimination: A study of the reproduction of structural racism in Mexico through popular media and religion. Unpublished doctoral thesis, Harvard University.
- Gall, Olivia. 2021. "Mestizaje y racismo en México." *Nueva sociedad* 292: 53-64.
- González y González, Luis. 2010. *Viaje por la historia de México*. Mexico City: Secretaria de Educación Pública.
- Green, Thomas and Svinth, Joseph, eds. 2003. *Martial Arts in the Modern World*. Santa Barbara: Praeger.
- Head, Scott and Gravina, Heloisa. 2012. "Blackness in movement: identifying with capoeira Angola in and out of Brazil." *African and Black Diaspora: An International Journal* 5(2): 194-210, DOI: 10.1080/17528631.2012.695221
- Hobsbawm, Eric and Ranger, Terrence. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inuoe, Shun. 1998. "The invention of the martial arts: Kano Jiguro and Kodokan Judo." In S Vlostos (ed), *Mirrors of Modernity: Invented Traditions in Modern Japan* (pp. 163-173). Berkeley: University of California Press.
- Jennings, George. 2021. "A punch has no paternity! Technique, belonging and the Mexicanidad of Xilam." *Ethnography* 22(3): 411-428.
- Jennings, George. 2018a. "Messy research positioning and changing forms of ethnography in a Mexican martial art." In *Messy Ethnographies in Action*, edited by A. Plows, 41-50. Wilmington: Vernon Press.

Jennings, George. 2018b. "From the calendar to the flesh: Movement, space and identity in a Mexican body culture." *Societies* 8(3): 66.

Jennings, George. 2017. "Seeking identity through the martial arts: The case of Mexicanidad." In *chinesemartialstudies* (Kung Fu Tea), <https://chinesemartialstudies.com/2017/08/14/seeking-identity-through-the-martial-arts-the-case-of-mexicanidad/>

Jennings, George. 2016. "Ancient wisdom, modern warriors: The (re)invention of a warrior tradition in Xilam." *Martial Arts Studies* 2: 59-70.

Jennings, George. 2015. "Mexican female warriors: The case of maestra Marisela Ugalde, founder of Xilam." In *Women Warriors: International Perspectives on Women in Combat Sports*, edited by A. Channon and C. Matthews, 119-134. Basingstoke: Palgrave MacMillan.

Jennings, George and Cynarski, Wojciech. 2019. "Martial arts in postcolonial times: Local theories for local contexts." *Ido Movement for Culture. Journal of Martial Arts Anthropology* 19 (3): 11-23.

León Portilla, Miguel. 1990. *Aztec Thought and Culture*. Norman: University of Oklahoma.

Lemus, Rafael. 2010. La Raza Cósmica - Universópolis. *Letras Libres*, 31 March 2010. <https://letraslibres.com/revista-mexico/iii-la-raza-cosmica/>

Maffie, James. 2014. *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. Boulder: University of Colorado Press.

Markula, Pirkko. 2016. "Finding the field: Ethnographic research in exercise settings." In *Ethnographies in sport and exercise research*, edited by G. Molnar and L. Purdy, 29-44. London: Routledge.

Martínez Paredez, Domingo. 1967. *Un continente y una cultura: Unidad filológica de la América prehispana*. Mexico City: Orión.

Martínková, Irena, and Parry, Jim. 2016. "Martial activities: Clarification and classification." *Journal of the Philosophy of Sport* 16(1): 143-162.

Molle, Andrea. 2022. *For Zion's Sake: Krav Maga and the Making of Modern Israel*. London: Rowman & Littlefield.

Navarrete, Federico. 2016. *México racista. Una denuncia*. Mexico: Grijalbo.

Paz, Octavio. 1950. *The Labyrinth of Solitude – The Other Mexico – Return to the Labyrinth of Solitude – Mexico and the United States – The Philanthropic Ogre* (trans. L Kemp, Y Milos and R Phillips Belash). New York: The Grove Press.

Paz, Octavio. 2005. "Los hijos de la Malinche." In *Anatomía del mexicano*, edited by Roger Bartra, 159-179. México: Random House.

Ramos, Samuel. 2005. "El complejo de inferioridad." In *Anatomía del mexicano*, edited by Roger Bartra, 109-120. México: Random House.

Sakaue Yasuhiro. 2018. "The historical creation of Kendo's self-image from 1895 to 1942: A Critical analysis of an invented tradition." *Martial Arts Studie*, 6: 10-26.

Sánchez-García, Raúl and Spencer, Dale, eds. 2013. *Fighting Scholars: Habitus and Ethnographies of Martial Arts and Combat Sports*. London: Anthem Press.

Sparkes, Andrew, ed. 2017. *Seeking the senses in physical culture: Sensuous scholarship in action*. London: Routledge.

Spencer, Dale. 2014. "From many masters to many students: YouTube, Brazilian Jiu Jitsu, and communities of practice." *JOMEC Journal*, 5 (online).

Wacquant, Loïc. 2004. *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. Oxford: Oxford University Press.

Walsh, Catherine. 2007. "Interculturalidad, colonialidad y educación." *Revista Educación y Pedagogía* XIX (48): 25-35.

Woo-Mora, Guillermo. 2021. Unveiling the Cosmic Race: Skin tone and ethnoracial inequalities in Latin America. Working paper, Paris School of Economics.

Van Maanen, Jon. 2011. *Tales from the field: On writing ethnography*. Chicago: Chicago University Press.

Vasconcelos, José. 1925. *La Raza Cósmica*. Mexico City: Editorial Trillas.



Karada de oboeru: el aprendizaje social de los fundamentales del kendo

Karada de oboeru: the social learning of the fundamentals of Kendo

Sebastián Francisco Chávez Hernández
Universidad Politécnica de Madrid (UPM), INEF
s.chavez@alumnos.upm.es
ORCID: 0000-0001-8206-6684



Palabras clave

- Etnografía
- Artes marciales
- Habitus
- Budo

Resumen

El cuerpo como soporte para la experiencia somática integrada con la mente ha sido estudiado en las artes marciales, pero escasamente en el kendo (esgrima japonesa contemporánea), menos aún de manera empírica desde el cómo se conforma en la práctica marcial cotidiana. Para abordar esto se hizo un trabajo etnográfico en un periodo de entrenamiento especial en un *dojo* de Madrid (España), enfocándose en la interpretación de los aprendizajes fundamentales del kendo (*kihon*) en sus distintas vertientes. Se observa que el habitus "kendístico" se conforma a través de interacciones entre sus participantes que refuerzan el respeto a la jerarquía y roles internos de las sesiones, el seguimiento de la etiqueta conductual (*reiho*) y el desarrollo de un *kihon* apropiado a cada practicante, cohesionados a través de la repetición constante que acaba fusionando de facto el pensamiento con la acción corporal.

Key words

- *Ethnography*
- *Martial arts*
- *Habitus*
- *Budo*

Abstract

The body as a support of integrated somatic experience with the mind has been studied in martial arts, but rarely in kendo (contemporary Japanese fencing), even less from an empirical standpoint regarding how it is performed in common practice. The ethnographic method was used during a period of special training at a dojo in Madrid (Spain), focusing on the interpretation of the learning of different kinds of fundamentals of kendo (kihon). It was observed that the "kendistic" habitus is shaped by interactions among their participants which reinforce internal hierarchies and roles, the respect for procedural etiquette (reiho) and the development of proper kihon fitting each practitioner. These elements are unified through constant repetition which derived into a factual union of thought and corporeal action.

I. Introducción

Al buscar comprender fenómenos culturales, una posible herramienta es recurrir al "trabajo somático", el cual consiste en "un abanico de experiencias y actividades lingüísticas y alingüísticas reflexivas a través de las cuales los individuos interpretan, crean, suprimen, mantienen, interrumpen o comunican sensaciones somáticas que son congruentes con sus nociones personales, interpersonales y/o culturales de deseabilidad moral, estética o lógica" (traducción libre de Vannini et al., en Sparkes 2017, 10).

Tal trabajo somático puede manifestarse en concreto de distintos modos, siendo uno de estos la pedagogía corporal. En el caso de las artes marciales en general, una forma de pedagogía corporal, es usual que el conocimiento corporalizado se transmita más a través de distintos tipos de gestos y posiciones, que de palabras habladas, es decir, mediante prácticas cuerpo a cuerpo (Vaitinen 2017, 161). Sin embargo, tales técnicas de enseñanza no son azarosas ni antojadizas, sino que dependen de una cierta estructuración de la relación con el cuerpo que guardan los practicantes de tales disciplinas (Stark y Sajjani 2020, 10).

En este sentido, resulta crucial entender la construcción social del cuerpo, en tanto que versa sobre las potenciales estructuras estructurantes que articulan sus posibilidades de acción, también conocidas

como *habitus* según Pierre Bourdieu. El sociólogo plantea que el habitus como conjunto de principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones, tienen una regularidad objetiva o exterior al sujeto regulada que imprime una sujeción colectiva a sus márgenes de acción (Bourdieu 2007, 86). Dentro de estos principios regulantes y regulados, se encuentran esquemas de percepción, pensamiento y acción que dan constancia a las prácticas que a través ellos se articulan, y que se objetivan a través de reglas e instituciones (89, 93). En tal contexto, es que se identifica al cuerpo como objeto viviente marcado por la sociedad y la cultura evidenciadas por los hábitos que perfilan tales acciones, (Bourdieu 2007, 96, 112; Bourdieu en Beauchez 2019, 486).

II. Revisión bibliográfica

La socialización del cuerpo en el habitus marcial se da en un contexto regido de desarrollo de habilidades cuyas razones pueden ser de tipo filosófico o racionales, ya que cada sistema marcial emplea el cuerpo de distinto modo por motivos diferentes, según el objetivo de cada sistema (Jhonson y Ha 2015, 65). En el caso de las artes marciales japonesas contemporáneas o *budo*, tales razones tienen mayor relación con motivos espirituales, los cuales encuentran su expansión histórica en la empresa nacionalis-

ta japonesa cuyos intelectuales destacaron su excepcionalismo frente a otros pueblos (Benesch 2020, 11).

Tal espiritualidad se traduce en que el entrenador, *sensei* (maestro) o *senpai* (superior, en términos de ser *senior* ante alguien de menos experiencia) busca promover objetivos y un desarrollo holístico de su discípulo a través del entrenamiento sustantivamente conducido por el entrenador (en contraste con pedagogías deportivas centradas en el atleta) (Bennett 2016, 66). Concretamente, se busca que el *kohai* (aprendiz o *junior* ante alguien) logre unificar su cuerpo y mente mediante un entrenamiento riguroso y repetitivo, junto con lo cual se espera que logre entender no solo a nivel intelectual sino a nivel práctico irreflexivo la unicidad de mente y cuerpo a través de un desarrollo armónico de ambos, junto con que el o la estudiante pueda "aprender con el cuerpo", superando así el dualismo cartesiano típico de occidente con respecto a los dos elementos ya mencionados (Bennett 2016, 26; Nakazawa e Inoue 2014, 1).

En tales términos, el budo forjaría un habitus que se articula a partir de aceptación del monismo corpóreo mediante las diversas técnicas de entrenamiento usadas durante una sesión de práctica, junto con un cuerpo-mente que se vincula con su entorno como completitud y no como partes disgregadas (Bennett 2016, 27; Sánchez García 2008a, 213).

No obstante, cabe preguntar entonces ¿Cómo es precisamente que se forja tal habitus y condición existencial del cuerpo-mente en el budo? ¿A través de qué técnicas pedagógicas corporales concretas? ¿Cómo se tejen las interacciones sociales dentro del *dojo* (recinto de entrenamiento) que le dan forma a la referida unicidad? En este artículo, examinaremos el caso específico del *kendo* o esgrima japonesa contemporánea, el cual consiste en una disciplina donde se combate usando espadas de bambú o *shinai*, donde dos oponentes se enfrentan por un máximo de dos puntos o *ippon* en combates de 3 a 5 minutos, usando un camisón grueso o *keikogi*, unas chorreras o *hakama*, protegiéndose el cuerpo con una armadura o *bogu*, buscando golpearse en la cabeza (*men*), antebrazos (*kote*), torso (*dou*) o estocando a la garganta (*tsuki*) (Bennett 2015, xxix, xxxi; Salmon 2013, 9).

En el kendo, como en el budo en general, los combates son al mismo tiempo ritualizados como deportivos, en el sentido que tienen una aplicación de combate restringido al espacio del kendo mismo, pero sin una aplicación práctica fuera del dojo (Donohue 1990, 55). Al año 2018, cerca de 7-8 millones de personas practicaban esta disciplina, mientras que su práctica se había extendido a más de 55 países al año 2020 (Lachina 2018, 1516; Bennett 2020, 4). No obstante tal

extensión, se ha destacado que a pesar de ser una actividad cuya identidad japonesa está fuertemente marcada, no resulta una imposibilidad que dentro del espacio del dojo en sí se opere bajo códigos culturales japoneses en caso de enseñarse en una nación occidental (Donohue 1990, 56). Tal transculturación, no resulta además un obstáculo para que los *kenshi* (espadachines) entiendan la cultura o ciertos esquemas culturales japoneses a través del aprendizaje de distintas técnicas de combate (Nakazawa e Inoue 2014, 1).

Precisamente, el cuerpo o cuerpo-mente como referido previamente, es entrenado de tal modo que los resultados de los ejercicios afloren naturalmente a través de este, mediante la transmisión de movimientos corpóreos que contienen variedad de significados formados en un contexto cultural japonés (Nakazawa e Inoue 2014, 6). La primera responsabilidad del pupilo se vuelve seguir las enseñanzas de su instructor al pie de la letra, de modo que se deshaga de malos hábitos mediante la repetición de los movimientos (9). Este énfasis en la repetición y en seguir estrechamente las instrucciones del entrenador, facilita también un entendimiento "intuitivo" que se expande más allá de las posibles explicaciones verbales, lo cual a su vez abre camino al *kendoka* (practicante de kendo) para comprender los elementos simbólicos/culturales profundos que subyacen a la ejecución técnica (7).

Dicha estructuración a través de la repetición como forjadora de un cuerpo-mente capaz de rendir lo técnico y comprender simbólicamente, reposa de manera sustantiva en el *jouge kankei* o respeto a la jerarquía por parte de todos los miembros del dojo, donde los estudiantes con mayor experiencia se hacen responsables, o se espera que lo hagan, de aquellos con menos experiencia, idealmente sustentado en la base del respeto mutuo (*kouken chia*), según los *senpai* y *sensei* ya recorrieron el camino que sus *kohai* han de ahora caminar (Bennett 2016, 145).

Además, el *jouge kankei* es codependiente de cierta conformidad con la tradición cultural y técnicas del kendo, no obstante que entre dojos la interpretación de una técnica y por tanto, ciertos elementos de su ejecución, puedan variar, ciñéndose en este sentido a una interpretación "ortodoxa" de las técnicas de su propio dojo por ejecutarse de una manera en concreto ahí (Donohue 1990, 59). Pero ¿mediante qué métodos y técnicas, es decir, a través de qué estrategias pedagógicas y movimientos corporales teleológicos, sistemáticos y sistematizados es que se transmite este respeto por la jerarquía, la tradición y última unicidad? (Bennett 2016, 2; Espartero et al. 2011, 40).

III. Metodología

Lo que se presenta a continuación son hallazgos preliminares de mi proceso de etnografía, entre los meses de octubre del 2021 a mayo del 2022. Se ha elegido reportar este periodo de tiempo porque coincide con un periodo de entrenamiento en un *dojo* de la ciudad de Madrid, España, donde este estuvo enfocado en el rendimiento competitivo, realizándose de manera no infrecuente ejercicios más intensos que los realizados en el periodo posterior de junio del 2022 hasta la fecha de escritura de este artículo (septiembre del 2022). Este *dojo* en específico fue elegido por ser uno de los más prestigiosos de toda la península ibérica, y porque era aquel al cual el investigador inicialmente tenía el más fácil acceso para incorporarse como practicante regular.

El trabajo de campo consistió realizar etnografía encarnada: asistir y participar de las clases de kendo los días domingo por la mañana, cuya duración promedio era 1 hora con 45 minutos, como un estudiante más de la organización para vivir las enseñanzas en carne propia. En ocasiones se hizo participación observante: contemplar la sesión mientras se tomaban apuntes en un cuaderno, los cuales luego eran extendidos al volver al sitio de trabajo. En ambos casos se levantaban notas de campo, inicialmente en formato escrito, y posteriormente en formato de grabación de voz, que eran posteriormente transcritas manualmente en el ordenador de trabajo.

Cabe señalar que este artículo ha sido redactado en tercera persona a pesar de ser un trabajo etnográfico no por una postura epistemológica del autor, sino por razones estilísticas. Es más, el autor reconoce que está íntimamente involucrado con su objeto de estudio, debido a que él mismo practica kendo desde el año 2005, y que realizar trabajo de campo siendo nacido y criado en Chile, le ha llevado a observar de manera distinta la práctica de este arte (continuidades y diferencias que no serán abordadas por no ser el foco de este trabajo un estudio comparativo Chile-España).

En análisis de las notas de campo seleccionadas se realizó a través de un proceso de codificación estándar: se colectaron la totalidad de las notas del periodo referido, cuyos verbatim fueron primero etiquetados, codificados y finalmente categorizados usando el software libre QualCoder 2.7 y 3.0, en los sistemas operativos Pop OS 21.04 y Manjaro GNOME 42.2 respectivamente.

Dicho esto, han de destacarse dos elementos del proceso de investigación, uno sobre el trabajo de campo y otro sobre en proceso de análisis. Sobre el primero, como a estas alturas ha sido experimentado

por el mundo entero, la pandemia afectó importantemente la manera de relacionarse de las personas (Koerner y Staller 2020, 2). Las restricciones de movimiento y reunión llevaron a adaptaciones que en otras circunstancias no hubieran sido necesarias (Lindell-Postigo et al. 2020, 2, 8). Esta no fue la excepción para el kendo: dentro del *dojo* donde se realizó el trabajo de campo, los primeros meses de investigación fueron realizados cumpliendo con estrictas normas sanitarias, como emplear mascarilla facial en todo momento, un protector de plástico para no salpicar saliva dentro del mascarón protector, toma de temperatura, y no asistir a los entrenamientos en caso de presentar cualquier síntoma atribuible a COVID-19 (dolor corporal general, fiebre, romadizo, etc.).

En estos términos, hubo ocasiones en las cuales el trabajo de campo tuvo que ser suspendido debido a que o bien hubo un brote de este virus en el *dojo* y hubiera sido poco seguro asistir, o bien el propio investigador presentaba síntomas compatibles con el coronavirus y tenía que retraerse de participar de los entrenamientos. No obstante, las restricciones COVID-19 dentro del periodo estudiado no representaron mayor afectación de las dinámicas mismas de las prácticas en el periodo observado, debido a que de por sí el kendo es una disciplina donde se mantiene una distancia aproximada de 1,8 metros del oponente en todo momento, excepto al instante de atacar o chocar el cuerpo con el del oponente. Así, el impacto de la pandemia en esta época se constató más bien en las restricciones a la socialización posterior a cada práctica en espacios cerrados y abiertos en algunos casos.

El segundo elemento a destacar es que si bien se alcanzó la categorización de la información recabada, debido a su gran volumen la interpretación que se hizo de esta se restringió específicamente a solo "calentamiento: ejercicios", "calentamiento: instrucción aparte", "calentamiento: modificación sustantiva", "enseñanza a novatos (sin bogu)", "enseñanza de kihon", "enseñanza de seme" y "enseñanza uso del cuerpo (kinésica)" como códigos para levantar las categorías que atraviesan los hallazgos presentados en la sección siguiente. Así del total de 117 códigos creados para realizar una interpretación sistemática de las notas de campo, solo fueron empleados 7. Estos códigos fueron priorizados por sobre el resto por dar cuenta de la conformación primigenia de la des-escisión entre cuerpo y mente en la práctica del kendo, correspondiente además a instancias de las cuales todos los practicantes participan en roles intercambiables de pasividad y actividad.

Hecha esta aclaración, a continuación se dará paso a narrar y describir los hallazgos más relevan-

tes del proceso de etnografía, en diálogo con obras literarias pertinentes en tanto que contextualizadoras para lo relevado acá. Todos los nombres o potenciales identificadores personales de los sujetos mencionados han sido reemplazados por pseudónimos, y para proteger la identidad persona de los *sensei* se utilizará el pronombre masculino a pesar de no necesariamente tratarse de personas que se identifican con este género.

IV. Hallazgos

IV.1. La previa y el entrenamiento

Nuestra sala queda entrando a mano izquierda, da a la calle a través de su ventanal polarizado parcialmente por una ancha franja que reafirma el nombre del espacio donde nos encontramos. Por un poco más de una hora, esa sala pasa de ser un salón de baile entretenido a ser el espacio sacralizado del *dojo*. Dentro se encuentra un suelo de madera clara vitrificada cuya área no debe definirse por más de 12x12 metros. Al fondo a mano derecha, se aprecian unas carpetas rodadas sobre sí mismas. Frente a estas, una tarima usada por profesores de otras disciplinas para impartir sus instrucciones y enseñanzas. Hacia la izquierda, unas cuantas esterillas cuelgan cual toalla tras una larga ducha.

Los kendoka entran de a poco a lo que se ha transformado de un minuto a otro en *nuestro* espacio, uno donde el mundo queda suspendido durante 70 minutos para dar paso a una inmersión cultural en costumbres que son al mismo lejanas como lo son cercanas, en tanto las direcciones en japonés se mezclan con el idioma español. Cada quien se va acomodando donde suele hacerlo. Desde sus respectivos sitios, sitúan su equipo protector frente a sí para cumplir con la etiqueta de vestimenta o *chakuso* apropiada para quienes ya cuentan con armaduras. El protector del bajo-ventre (*tare*) es complementado por la coraza protectora del torso (*dou*), las que se hallan en movimiento una vez que los practicantes cogen sus *shinai* para aprontarse. Frente al espejo al fondo de la sala, algunos practican su *suri ashi* (desplazamiento de pies), otros su *furikaburi* y *furiorosu* (la blandida de la espada con los brazos hacia arriba y abajo respectivamente), la precisión de su *kamae* (posición de guardia), el apropiado uso de la mano izquierda como potenciadora del golpe o *tenouchi*, el relajar la mano derecha hasta antes del momento del impacto del golpe ejecutado, entre otros.

Usualmente uno de los *sensei* o de los *senpai* hace un llamado a viva voz diciendo "¡Círculo!" para

iniciar la clase, con lo que los asistentes que ya tienen su equipo puesto se acercan al centro de la sala, situándose uno al lado del otro formando una circunferencia. Cada quien hace una reverencia bajando levemente torso y cabeza, y luego todos dejan su *shinai* unos dos metros por delante suyo para luego retroceder esa misma distancia e iniciar el calentamiento del cuerpo.

Se inicia con saltos en el lugar, para luego pasar aperturas de pecho y *psoas*, rotaciones y giros de tronco, estiramiento de gemelos, entre otros ejercicios. La distribución espacial de los practicantes permite que cada quien pueda observar al resto de sus compañeros con relativa facilidad ya que todos quedan de frente respecto a los demás, lo cual a su vez facilita la observación correctiva por parte de los *senpai* a sus *kohai*, y de los *sensei* hacia el resto de los estudiantes. No obstante, todos hacen los mismos ejercicios, con distintos niveles de proficiencia y coordinación corporal según el nivel técnico de cada quien, siendo los más experimentados quienes lo hacen con más soltura y fineza motriz. Al mismo tiempo que se ejecuta cada repetición, todos cuentan en japonés el número de repetición en el que van: *ichi, ni, san...* hasta llegar a la octava (*hachi*) o décima (*yu*) iteración.

Sigue luego el calentamiento con la espada, donde se comienza la instrucción conjunta del uso del sable japonés. Los participantes se acercan al centro del círculo a coger su *shinai*, bajan a *sonkyo* (posición de cuclillas con ambos talones levantados), adelantan su mano izquierda para con ella delicadamente tomar el extremo inferior del mango, levantándolo a la altura de su mano derecha. Acto seguido se yerguen estirando sus piernas y apuntando la punta de su espada a la altura de la garganta de quien tengan en frente, para luego bajarla a la altura de sus propias rodillas al mismo tiempo que dan cinco pasos grandes hacia atrás. Después de esto, el instructor anuncia el ejercicio a hacer y la cantidad de repeticiones. Generalmente se transita desde blandidas verticales amplias (*yoge-buri*), pasando por ataques dirigidos contra un oponente imaginario a su *men*, *kote* o *dou*, para finalizar con ataques a la cabeza saltando energicamente hacia adelante y hacia atrás (*haya suburi*). Cada ataque, acompañado del nombre del área del cuerpo a golpear: no hay repetición sin grito, del cual se espera que sea enérgico.

A pesar de tratarse de un calentamiento, ya desde aquel momento de la clase los instructores ponen énfasis en realizar de manera correcta las técnicas. Esto, según los estándares de los fundamentos más básicos de las técnicas y las técnicas más fundamentales, también conocido como *kihon*. Así, durante todo esta

sección se van haciendo comentarios correctivos y se insiste en tales correcciones en caso de que se note que los *kohai* todavía no las han captado lo suficiente, pues se insiste en que si no se alcanza su dominio el resto de su habilidad reforzará malos hábitos que posteriormente resultan difícil de corregir. No obstante, los *senpai* no se salvan de ser corregidos por los *sensei* a pesar de que ellos puedan estar dirigiendo el entrenamiento.

IV.2. Enseñando a los "sin bogu"

Resulta común expresar preocupación por el bienestar general de los asistentes de cada clase, sin embargo, el grupo que más cuidado recibe son aquellos practicantes que todavía no se han puesto, por falta de experiencia, la totalidad de su *bogu*, los llamados "sin bogu".

Este grupo se compone de gente de todas las etapas del ciclo vital desde la niñez (mayores de seis años) a la adultez mayor, si bien conforma un grupo minoritario durante los entrenamientos dominicales al no ser más de seis personas, reciben retroalimentación constantemente por parte de sus *senpai*, quienes en este caso corresponden a todos aquellos que sí participan del entrenamiento usando armadura completa.

Por parte de sus otros compañeros, los sin *bogu* reciben consejos y correcciones en todo momento del entrenamiento, ya sea antes de iniciar la clase, en el calentamiento, durante la práctica conjunta o una vez acabada la sesión. Este *feedback* toma la forma de un consejo hablado, sin embargo, más frecuentes son aquellas demostraciones que son palabra y ejecución al mismo tiempo. Lo común es orientar a estos *kohai* explicando cómo se realiza el desplazamiento de pies y piernas, la blandida, en ángulo en el cual debe caer el filo de la espada (*hasuji*), el volumen con el cual deben vocalizar los ataques, etc., mostrando cómo se hace ante un oponente imaginario o usándolos como receptor de los ataques (*motodachi*). También, resulta una estrategia pedagógica menos común pero empleada de todas formas, que "copien" lo que hace su superior, en el sentido de que sigan juntos el ejercicio a ejecutar. Esto provee al sin *bogu* de un referente no solo visual y kinésico, sino que además de un modelo a seguir, de un "entrenar para hacer kendo como él".

No obstante, hay instancias en los que los sin *bogu* entrenan de manera autónoma cuando repasan por cuenta propia lo enseñado como la zancada que se da en cada ataque (*fumikomi*) usando las manos como marcador del ritmo en vez de blandir una es-

pada, o cuando se emparejan entre ellos para practicar los ataques señalados por los *sensei*, turnándose como *motodachi* y quien ejecuta el ataque (*kakarite*), protegiéndose el cuerpo con el *shinai*, o bien alejándose para que este quede suspendido en el aire sin riesgo de contacto con su cuerpo.

Ahora bien, la mayor parte del tiempo entrenan emparejados con uno de sus *senpai*, quien facilita aperturas a los *kohai* para golpear las zonas de sus cuerpos que son punto en el kendo para que aprendan a golpear con la fuerza, velocidad, intensidad, vocalización y precisión adecuadas. También, dado que están aprendiendo los fundamentos técnicos del kendo, suele hacerse una versión simplificada del ejercicio que estén realizando sus *senpai*. Por ejemplo en una ocasión estos estaban practicando golpear a la cabeza del oponente antes de que él atacara a la cabeza de *kakarite*, con lo cual para hacerlo realista *motodachi* debían dar medio paso hacia adelante para acortar distancia y luego *kakarite* completaría su desplazamiento al mismo tiempo que golpea y vocaliza el ataque, cortando el ataque del receptor en el acto. Esto solo se podía realizar con toda intensidad de manera segura usando armadura, por lo cual al momento de hacer ese ejercicio con los *kohai*, los *senpai* solo daban el medio paso hacia adelante y no oponían resistencia al ataque de sus aprendices, con lo cual se lograba que se familiarizaran tempranamente con movimientos que afinarán una vez que se pongan la armadura y entrenen con el resto. En tales términos, entrenar a los sin *bogu* en los fundamentos del kendo, es también entrenar a quienes luego serán los cimientos de la práctica del dojo una vez que avancen en experiencia y en grado, y les toque a ellos asumir el rol que de momento sus compañeros tienen para con ellos.

IV.3. Aprender "kihon"

Ahora bien, se utilizan ciertas técnicas de enseñanza para enseñar lo más básico de lo básico del kendo sin lo cual resulta difícil avanzar y madurar como *kendoka*: un *kihon* adecuado y robusto. Es poco frecuente que no se corrija al menos un aspecto de la técnica básica de desplazamiento, zancada, postura, guardia, blandida, fuerza del golpe, ángulo del corte, entre otros.

La corrección de la técnica básica puede acontecer en cualquier momento del entrenamiento, sin embargo, está más presente durante la práctica conjunta en parejas, las cuales pueden conformarse a través de la rotación de un puesto a la derecha ante la indicación de cambiar de sitio, usualmente dejando en

su lugar a los sin *bogu*; o bien, conformando tres filas, quedando fijas las personas que están en la fila de en medio, rotando la primera y la tercera solamente.

La técnica fundamental no solo se enseña de manera afirmativa, sino también negativa: resaltando aquello que no ha de hacerse. Ahí el *kihon* también se expresa en permitir que este ataque a la distancia apropiada, debido a que si no se está a la distancia apropiada quien golpea no lo podrá hacer con la zona de *shinai* que concentra la mayor potencia, la cual corresponde al último tercio o *monouchi*. Ahora bien, el que no se esté dejando la distancia adecuada para conectar un ataque es de forma prioritaria corregible por parte de los *senpai* y los *sensei* cuando ellos hacen de *kakarite*, debido a que ellos también necesitan un compañero que les permita a ellos afinar su técnica, de lo contrario, tendrían que ajustarse a una distancia que para efectos prácticos no es la distancia de ataque correcta, con lo que acabarían adoptando malos hábitos. Así por ejemplo:

"Después comenzamos a hacer seme donde la sensei nos indicó que tenemos que pararnos en kamae, hacer presión, la otra persona desviaba la punta del centro, nos íbamos hacia atrás como que no hubiera una oportunidad de ataque, y luego al segundo intento cuando sintiéramos floja a la otra persona atacásemos (...) me tocó uno [intento] con sensei y luego con Celestino, y sensei me corrigió que tuviera ojo con la distancia, porque el primer men no estaba llegando y me preguntó '¿Qué te falta? ¿Llegas o no llegas? A lo cual le respondí que no'".

El golpear desde la distancia adecuada permite que todos desarrollen buenos hábitos que luego encontrarán su aplicación en combate. El no dejar que un *kohai* ejecute una técnica de manera inapropiada, por ejemplo, al esquivar o bloquear un ataque de *kakarite*, pone en evidencia algún elemento que requiriese ser enmendado en ese momento. Empero, ya sea que se enfatice el aspecto afirmativo o negativo de la ejecución de la técnica, en lo concreto se insiste en alcanzar la proficiencia de movimiento, fluidez, fuerza de espíritu y habilidad a través de la constante repetición de los fundamentos. En efecto, no es inusual que los *sensei* indiquen que una técnica o movimiento se practicará una y otra vez.

Esto es más evidente en el calentamiento, donde fácilmente se pueden hacer veinte o treinta repeticiones de un mismo ejercicio en principio, cifra que luego se puede duplicar en caso de solicitar hacer tal ejercicio sea repetido para incorporar una corrección recién hecha o comentada hace algunos días, meses

o años. Lo mismo aplica para la práctica en conjunta, donde un ejercicio puede hacerse en un cambio de pareja cinco veces, luego cinco de nuevo, o quizás cuatro y se repite tres veces. En cada serie nueva los *sensei* insisten que se lo haga mejor que la vez anterior, incorporando más correcciones en cada pasada con tal de desarrollar un kendo más técnicamente adecuado.

Uno de los elementos regidores de tal idoneidad es el de *ki ken tai no ichi*, traducido como "espíritu, espada y cuerpo como uno" (Honda 2012, 2107). Este principio se traduce que al mismo tiempo que se golpea con la espada, el espíritu también debe hacerse manifiesto no solo en términos actitudinales sino también a través de la vocalización del golpe o *kiai*, y también que el movimiento del cuerpo debe ser el indicado y resultar al unísono de la espada y el espíritu. En tales términos la corrección del *kihon* suele moverse en torno al *ki*, al *ken* o al *tai* según la ocasión, como ya se ha venido sugiriendo hasta acá. Tales elementos son enfatizados tanto por los *senpai* como los *sensei*, y se espera que sus subordinados lo incorporen como parte de sí, a la vez que ellos mismos buscan también practicarlo y perfeccionarlo. Es a través de la repetición constante que sus tres partes vayan convergiendo entre sí hasta que formen una unidad cuya aceptabilidad dependerá del grado que detenta la persona, pues no serán las mismas exigencias técnicas para una persona que es 1er *dan*, que una que tiene el 5to.

IV.4. El rol del compañero en la enseñanza

En el proceso de aprendizaje del kendo, tiene un rol capital *motodachi*. Formalmente esta es la persona encargada mostrar los objetivos de ataque a *kakarite*. Sin embargo, esta tarea en apariencia sencilla resulta compleja en ejecución. El que *motodachi* tenga que recibir golpes en su propio cuerpo, salvo las contadas ocasiones que se da la instrucción de bloquearlos, primero significa que debe desviar la punta de su espada desde la línea imaginaria que se traza hacia la garganta de su compañero hacia los lados o hacia arriba según qué vaya a golpear su compañero. Tales aperturas serán más exageradas en caso de permitir que golpee alguien con menos experiencia, y más sutiles en caso de darle el pase a un *senpai* o un *sensei*.

Y en efecto, los roles de *motodachi* y *kakarite* al menos en el *dojo* donde tuvo lugar la etnografía, son intercambiables: depende del momento de la clase qué rol le corresponde a cada quien, por lo que alguien que es *kohai* de alguien puede ser el *motodachi*. No es como, según los *sensei*, en otros *dojos*

donde el rol de receptor de los golpes suele quedar restringido a la gente de más experiencia. Por esta misma razón es que todos son socializados en no solo la práctica de ejecutar una técnica apropiada, sino también en cómo facilitarla. Es más, los *sensei* reiteradamente insisten que "*motodachi* también trabaja", es decir, que *motodachi* no ha de quedarse pasivo y meramente recibir los ataques de su pareja, sino ayudar a que esta golpee de manera apropiada (distancia, actitud, fuerza, vocalización, postura corporal y desplazamiento adecuados). En este sentido, el no ser un buen *motodachi* es corregido con distintos niveles de detalle según de quién se trate o de cuánto tiempo se cuente para dar la corrección (el cual usualmente es menos de un minuto). Así, a un practicante más experimentado se le indicará con más detalle pero más brevemente qué ha de enmendar, mientras alguien con menos experiencia se le dará una explicación un poco más extensa.

Ahora bien, la pareja de entrenamiento también cumple otro rol fundamental, que es ser el soporte de las demostraciones de las técnicas. Cada vez que se muestra una técnica es usual que no solamente se la explique verbalmente, sino que también se la demuestre con un compañero. Usualmente los *sensei* o los *senpai* seleccionan a uno de los asistentes, que sea más o menos de su nivel para demostrar cómo es que esperan que se ejecute la técnica. Tal explicación visual y corporal, en general, por muy básico que sea el golpe a ejecutar, se lo divide en secciones, con tal de clarificar cada uno de los elementos que lo componen en ese momento en específico.

No obstante, qué elementos se destacan por sobre otros dependerá del énfasis que el instructor quiera dar en ese momento: en algunos casos será el cuidado de la distancia, en otros golpear con el *monouchi*, que el *kiai* se proyecte a través de toda la sala, entre otros. Tales indicaciones con un compañero no se limitan al inicio o a la mitad de la práctica, sino que incluso pueden ocurrir al final de esta. Dicho de otro modo, cualquier momento es el momento adecuado para dar una explicación lo más explícita posible a los asistentes a la clase, no por encontrarse en sus últimos minutos se desaprovecha cada oportunidad para enseñar. Así por ejemplo, en una ocasión Niceto estaba combatiendo con uno de sus *kohai* en los últimos minutos del entrenamiento, presionándolo para que lo atacase. Este no reaccionaba como él esperaba, porque no estaba demostrando iniciativa, sino que al contrario, manifestaba una estrategia de combate basada en defenderse a través de bloqueos y retroceder. Ante esto, Niceto le dijo a Eusebio "tranquilo" y "entro que estoy haciendo un combate, yo me estoy jugando la vida", mostrándole que era un

espacio donde él podía atacarlo con libertad pero que tenía que honrar. Ante esto Eusebio comenzó a acometer más, adecuándose a la expectativa que tenía su *senpai* de él.

Adicionalmente, estos desfases de expectativas de conducta kendística dentro del entrenamiento revelan un elemento que puede pasar desapercibido: las distintas maneras de hacer un kendo apropiado. En efecto, al menos fácticamente se aceptan distintas maneras de realizar las técnicas siempre y cuando se ajusten al principio general de *ki ken tai no ichi* y sus ramificaciones. Se reconoce que los distintos practicantes tienen distinto estado físico, distintas complejiones, altura, condiciones de salud, desarrollo muscular, y así. Por lo mismo, no se espera que todos ejecuten las técnicas exactamente igual, pero sí que se aproximen según las capacidades y las habilidades de cada quien a un cierto tipo de "técnica ideal" (descrita más adelante).

IV.5. Estrategias pedagógicas dirigidas

En este punto, hay que mencionar una colección de situaciones que acontecen durante el entrenamiento que pueden ser caracterizadas como estrategias pedagógicas dirigidas a facilitar explícita y/o específicamente el aprendizaje de los fundamentos de las técnicas a ejecutar. En primer lugar, dado que casi siempre en los entrenamientos se cambia de pareja de práctica a través de las rotaciones, esta puede tener un nivel similar, más básico o más avanzado al de uno mismo, por lo que esto conlleva un ajuste en la intensidad y ritmo con el cual se ejecutan las técnicas.

De este modo, en caso de quedar emparejado con alguien con menos experiencia, tal intensidad tenderá a bajar, mientras que con alguien de mayor nivel la intensidad tenderá a elevarse debido a que *kakarite* puede no contenerse con esa persona, en tanto que puede sentirse seguro de ejecutar la técnica con completa holgura. No siempre, sin embargo, esto último ocurre pues un *kohai* bien podría tener cierto resquemor de golpear con toda su fuerza o lo más rápido que pueda en consideración con la integridad física de su *motodachi* (tal como algunas conversaciones de camerino lo han confirmado pos-entrenamiento), pero en tal caso se le puede indicar que "golpee con confianza" para que desarrolle la forma más apropiada de ejecutar el golpe. Ahora bien, es también claro que cada practicante se debe adaptar a cada persona individual que le toque como pareja de entrenamiento. No solamente debido a las características físicas de la otra persona como lo puede ser

la altura, la cual cambiará cuánto se habrán de subir o bajar los brazos, por ejemplo, al momento de atacar, sino también, como se ha insistido acá, según su nivel, experiencia y capacidad física presente. En tales términos, no será lo mismo entrenar con A que con B, ya que con cada quien se deberán hacer al menos en algunos aspectos ciertas adaptaciones para poder facilitar que ataquen o defiendan de la manera apropiada, o bien que uno mismo pueda hacer esto.

Empero, cada vez que se da un ejemplo de cómo se debe realizar una técnica, se recurre a un "tipo ideal" de técnica, homólogo al "tipo ideal" weberiano, es decir, como en un constructo basado en elementos de la realidad pero que no son hallados en esta, no obstante disponga de valor contextualizador para representar fenómenos sociales, dando cuenta de una caracterización referencialmente estereotipizante (Bruun 2001, 155; Weber 1919, 2-3). Bajo tal concepción, este "tipo ideal" kendístico sería la realización de un ataque exitoso bajo condiciones óptimas en lo biomecánico, actitudinal, atencional, rítmico, vocal y estético (esta última derivada de la convergencia de las cinco anteriores). De esta manera, cada vez que los *sensei* o los *senpai* muestran algún ataque a la cabeza, los antebrazos o el torso, indican claramente cómo se debe ejecutar

Se señala cómo se vería determinada técnica paso a paso o "en cámara lenta", pasando, usualmente, a mostrarlo una segunda vez a una velocidad natural, lo cual resuena con el enfoque que Nakazawa e Inoue sugieren como fragmentado, propio de occidente (2014, 4). De todas formas, es en esta situación controlada donde el compañero cooperará con *kakarite* para que el ataque se vea lo más claro y "limpio" posible, a menos que *kakarite* indique lo contrario y solicite explícitamente que le dificulte realizar su ataque. Con versión "limpia" de la técnica se estandariza el tipo ideal de los ataques, con tal que a todos los participantes les quede claro cuál es la manera correcta de atacar en kendo.

Ahora bien, esto a su vez significa que se da a su vez una "estandarización de la no estandarización", en términos que para efectos prácticos los *kenshi* constantemente se están adaptando a quién tienen en frente, por lo que en estricto rigor ninguna técnica se verá exactamente igual según con quién se ejecute.

A diferencia de otras disciplinas de combate como el boxeo o las artes marciales mixtas, en el kendo golpear un objeto inerte es más bien una rareza. Si bien existen símiles a los *pads* y los *punching bags* en forma de maniqués hechos con metal y neumáticos que pueden ser golpeados tan fuerte o tan despacio como se desee, no se siempre se los tiene disponible. La práctica de golpes se suele hacer "golpeando" al

aire o directamente a un compañero, o cuando mucho golpeando el *shinai* del compañero en caso de que este no cuente con *bogu* completo. El *bogu*, no obstante, provee suficiente protección para golpear repetidamente el cuerpo de la otra persona de manera segura, es decir, sin dejar lesiones. El golpear constantemente sobre el cuerpo del otro permite generar consciencia de cómo el golpe debe "sentirse" al momento de ejecutarse, lo cuya que se hace contacto con otra persona.

Ha de destacarse en este contexto, que el aprendizaje por observación directa también es un elemento importante en la práctica de la técnica básica. En efecto, puede haber instancias en que ciertos conceptos quizás no quedan del todo claros con las explicaciones verbales y corporales que dan los instructores. Sin dejar de lado el proceso de reflexión que puede llevar a cabo cada *kendoka* en su fuero interno, el observar cómo realizan los pares las técnicas en un contexto aplicado práctico resulta un espacio clarificador para ver su ejecución concreta. Ver cómo realizan sus técnicas los *senpai* y los *sensei* sirve al resto de la clase como modelo a seguir. Es decir, se toma como buen ejemplo a quien esté jerárquicamente por encima de uno o bien para apreciar cómo se ve una técnica ejecutada con más matices y más madura que la que uno mismo tiene en el momento presente.

Por último, sin embargo, las correcciones no siempre adquieren la forma de una palabra hablada; en ciertas circunstancias se constituyen de gestos donde uno tiene que hacer el trabajo reflexivo de pensar qué es lo que uno tiene que cambiar al momento de ejecutar la técnica. En contraste con el caso anterior:

"Había rotado y había quedado emparejado con Clotario. Teníamos que golpear kote, pero al ser él mi senpai y reconociendo su gran habilidad, decidí no hacer la forma convencional (pasando de largo tras golpear), sino ir al choque con él con el cuerpo (taiarari). Sin embargo, en la primera repetición noté que él me golpeaba de vuelta en mi kote a pesar de no ser ese el ejercicio, por lo que entendí que algo estaba haciendo mal. Hice la segunda repetición del mismo modo y me volvió a contraatacar. Fue entonces que me mostró con un gesto que al momento del choque estaba dejando ambos puños paralelos, cuando debía dejar el derecho adelantado sobre el izquierdo, para así no facilitar la apertura de mi antebrazo derecho. Con eso en mente, la tercera repetición la hice de ese nuevo modo, ante lo cual él respondió con un pulgar arriba. Solo una vez acabadas las repeticiones me daría una breve explicación consistente en 'así, no así'".

V. Discusión

La práctica de los fundamentales del kendo se ve atravesada por un constante insistir en la técnica correcta, reforzado por correcciones de parte de los *senpai* y de los *sensei*, aludiendo a “tipos ideales de técnicas” que se ven corporalizadas de maneras diversas. La existencia del *jouge kankei* facilita que los roles de cada quien, en la jerarquía y aquellos circunstancias al momento de las rotaciones, habilita una instancia donde el habitus kendístico encuentra su formación mediante las interacciones -en este caso pedagógicas- que siguen una lógica práctica, como ya lo señalaba Sánchez García (2008b, 104). Adicionalmente, similar a como lo sugiere Wacquant en el caso del boxeo, los *kendokas* emplean estrategias contextuales y situadas que les ayudan a moderar el uso de la violencia física, que en este caso equivaldría a la regulación que reciben mediante la retroalimentación de sus compañeros sobre cómo emplear su concentración fisicomental para ejecutar una técnica técnicamente adecuada (2006, 146; 153).

Pero cabe preguntar ¿Qué estructuras estructurantes en concreto han sido conformadas a través de la manera específica en que se practica kendo en este dojo en particular? El habitus kendístico identificado acá se conforma a través de tres pilares. El *reiho*, el respeto a la jerarquía y la enseñanza de la técnica básica. El primer pilar responde a que el kendo no se corporaliza de cualquier manera, sino que sigue un código cultural de uso del cuerpo con un fuerte arraigo en una cultura que no es la española, ni siquiera una cultura deportiva en tanto que se siguen patrones predefinidos de cómo tomar la espada, cómo saludar al compañero, cómo utilizar los términos de las técnicas, etc. Precisamente, el segundo pilar refuerza al primero en tanto que ante cualquier desviación del protocolo de actuación dentro del dojo, tanto los *senpai* como los *sensei* tienen la atribución de corregir esto debido al modelo moral del *jouge kankei* donde se valora sustantivamente, al menos para efectos prácticos, la experiencia de ellos. Y en tercer lugar, el pilar de la técnica básica no solamente en lo referido al dominio de los elementos fundamentales de las técnicas sino también al dominio tanto del *reiho* como de los roles de cada practicante, vuelve a estos algo de “conocimiento básico”, y por tanto, *kihon*.

De esta manera, este *kihon* de tres puntas se ve conformado en su interior de manera codependiente, lo cual decanta en un proceso de acción colaborativo entre ellos (es decir, los tres pilares han de funcionar consistentemente entre sí), y también en lo referido a las interacciones sociales ya que cada miembro cuida del resto en términos de su bienestar

y en términos de su apropiado proceso de aprendizaje a través de la responsabilidad y satisfacción de los roles dinámicos que acontecen dentro del *dojo*. Y este “supra *kihon*” o por tratarse también de tres elementos un “meta *ki ken tai no ichi*”, por llamarlo de alguna manera, se manifiesta a través de un cuerpo que, como lo indica explícitamente Mullis, va reconociendo una integración entre mente y cuerpo que se traduce en una interacción somática (2013, 100). Y es la repetición constante, clase a clase, blandida a blandida, paso a paso; de cada uno de los elementos ya mencionados los que permiten al *kendoka* desarrollar una capacidad para no pensar reflexivamente en lo que están haciendo, o al menos no posteriormente, ni tampoco actuar azarosamente, sino actuar con fluidez de manera espontánea una vez que el hábito acaba tendiendo puentes e integrando lo que pensó la mente y lo que el cuerpo debe mover, alcanzando un estado donde las sensaciones y las interpretaciones de significados conforman sensaciones cargadas de sentido de acción fluida (Ilundáin-Agurruza 2019, 457; Habkirk 2016, 6).

La concentración, la constancia, el saber comportarse, el ímpetu y respetar los roles dentro del *dojo* se entrenan tanto que luego ya no se los piensa sino que se los performa, siempre y cuando no se los tensiones a través de una corrección. Y es precisamente este el cuerpo que se vincula con los otros cuerpo de sus compañeros de manera integrada y superando en la acción la dicotomía cartesiana en el espacio del mundo correspondiente al sitio donde se entrena “el camino”.

VI. Conclusión

La práctica del kendo puede ser considerada como una de las instancias en las cuales se puede estudiar la convergencia entre las prácticas corporales y mentales, desde un enfoque que identifique como posible la unión entre cuerpo y mente a pesar de plantearse desde un marco cultural diferente al local. En esta arte marcial se construye tanto un habitus como una instanciación existencial mediante la repetición constante de los fundamentos del kendo, que acaban dando como resultado una costumbre corpóreo-mental basada en el compañerismo, respeto mutuo y a la etiqueta, ejecución técnicamente apropiadas de los fundamentos básicos del uso del cuerpo, la mente y la espada al unísono.

Esta unicidad si bien tiene que pasar por un complejo filtro de enseñanzas y correcciones que buscan estandarizar lo que todos deben saber, no obstante se reconozca cierto pluralismo de facto de la manera

en que se han de realizar las técnicas en concreto resultado de la diversidad fisiológica y demográfica de las personas que practican kendo, alcanza su cénit cuando el grupo actúa en conjunto para mejorarse los unos a los otros, reforzando el aporte de cada miembro y que todos pueden enseñar algo a todos, incluidos a quienes están más arriba en la jerarquía del dojo. Así y como bien resume Tuckett: "Thus kendo (...) does not only mean the development of skill; it ultimately means the way of life shaped by the discipline cultivated in the process of learning that *art*" (énfasis propio; 2016, 185).

Bibliografía

- Beauchez, Jérôme. 2019. "Embodying combat: How boxers make sense of their 'conversations of gestures'." *Ethnography* 20 (4): 483-502.
- Bennett, Alexander C. 2015. *Kendo: Culture of the sword*. California: University of California Press.
- Bennett, Blake C. 2016. "Seishin and power: The historical and sociocultural influences on rugby coach pedagogy in Japanese and New Zealand secondary schools." Tesis de doctorado no publicada, University of Catenbury.
- Bennett, Blake. 2020. "The video coach—Reflections on the use of ICT in high-performance sport." *International Sport Coaching Journal* 7 (2): 220-228.
- Benesch, Oleg. 2020. "Olympic samurai: Japanese martial arts between sports and self-cultivation." *Sport in History* 40 (3): 328-355.
- Bourdieu, Pierre. 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Donohue, John J. 1990. "Training halls of the Japanese martial tradition. A symbolic analysis of budo dojo in New York." *Anthropos*: 55-63.
- Espartero Casado, Julián, Villamón Herrera, Miguel, y González, René (2011). Artes marciales japonesas: prácticas corporales representativas de su identidad cultural. *Movimento*, 17(3): 39-55.
- Habkirk, Scott. 2016. "Touch, martial arts, and embodied knowledge." *COMPASS* 2 (1): 1-9.
- Honda, Satoru. 2012. *Kendo. Approaches for All Levels* (versión Kindle). Japón: Bunkasha International Corporation.
- Ilundáin-Agurruza, Jesús, Krein, Kevin, y Erickson, Karl. (2019). Excellence without mental representation: High performance in risk sports and Japanese swordsmanship. En *Handbook of embodied cognition and sport psychology*, editado por Massimiliano L. Cappuccio, pp. 445-483. Massachusetts: MIT Press.
- Johnson, John A., y Peter Ha. 2015. "Elucidating pedagogical objectives for combat systems, martial arts, and combat sports." *Ido Movement for Culture. Journal of Martial Arts Anthropology* 4 (15): 65-74.
- Koerner, Swen, and Mario S. Staller. 2020. "Coaching self-defense under COVID-19: Challenges and solutions in the police and civilian domain." *Security Journal*: 1-15.
- Lachina, Evgenia. 2018. "Conquering the world: The 'Martial' power of Japan goes global." *The International Journal of the History of Sport* 35 (15-16): 1510-1530.
- Lindell-Postigo, David, Zurita-Ortega, Félix, Ortiz-Franco, Manuel, y González-Valero, Gabriel. (2020). Cross-sectional study of self-concept and gender in relation to physical activity and martial arts in Spanish adolescents during the COVID-19 lockdown. *Education Sciences*, 10(8), 210.
- Mullis, Eric C. 2013. "Martial somaesthetics." *Journal of Aesthetic Education* 47 (3): 96-115.
- Nakazawa, Yuhi, and Inoue, Seiji. 2014. "Views on training in Kendo and learning theory for education of the body." *体育・スポーツ科学研究* 14.
- Salmon, Geoff. 2013. *Kendo: A comprehensive guide to Japanese swordsmanship*. Vermont: Tuttle Publishing.
- Sánchez García, Raúl. 2008a. "Análisis etnometodológico sobre el dinamismo del habitus en Bourdieu y Elias dentro del desarrollo de actividades corporales." *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (Reis)* 124 (1): 209-231.
- Sánchez García, Raúl. 2008b. "Habitus y clase social en Bourdieu: una aplicación empírica en el campo de los deportes de combate." *Papers. Revista de Sociologia* 89: 103-125.
- Sparkes, Andrew C. 2017. "Researching the senses in physical culture and producing sensuous scholarship: Methodological challenges and possibilities." En *Seeking the Senses in Physical Culture*, editado por Andrew C. Sparkes, pp. 174-197. Oxon: Routledge.
- Stark, Ripley, and Nisha, Sajjani. 2020. "Embodied Methodology for Studying Somatic Mindfulness". DOI: 10.13140/RG.2.2.18223.36001.
- Tuckett, Jonathan. 2016. "Kendo: Between "religion" and "nationalism"." *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 15 (44): 178-204.
- Vaittinen, Anu M. 2017. "Mixed martial arts coaches and sensory pedagogies." En *Seeking the Senses in Physical Culture*, editado por Andrew C. Sparkes, pp. 157-173. Oxon: Routledge.
- Wacquant, Loïc. 2006. "The social logic of sparring: On the body as practical strategist." En *Physical culture, power, and the body*, editado por Jennifer Hargreaves y Patricia Vertinsky, pp. 142-157. Oxon: Routledge.
- Weber, Max. 1919. *La política como vocación*. Universidad de Chile. https://www.u-cursos.cl/facso/2015/2/PS01011/2/material_docente/bajar?id_material=1187931



Con y desde las entrañas: Etnografía de un aprendiz de boxeo en la Ciudad de México

With and from the bowels: Ethnography of a boxing apprentice in Mexico City

Aldo Bravo Vielma

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

aldo.bravo@politicas.unam.mx

ORCID: 0000-0002-0668-8358



Palabras clave

- Boxeo
- Masculinidades
- Etnografía

Key words

- Box,
- Masculinities
- Ethnography

Resumen

En este artículo se presentan una serie de datos recopilados etnográficamente en un gimnasio de boxeo de la Ciudad de México. Este gimnasio es utilizado por dos diferentes escuelas de boxeo, una de vocación amateur tradicional y otra de orientación fitness. La investigación se concentra en estudiar las diferentes pautas de masculinidad elaboradas en cada escuela. Lo anterior se realizó mediante el método de participación con observación. En la estructura del texto se podrá encontrar una contextualización del lugar donde se realizó la etnografía, posteriormente se presentan los hallazgos del gimnasio tradicional, en este segmento se ofrece una discusión teórica del tema. La siguiente sección profundiza en el gimnasio fitness. Finalmente se cierra con algunos comentarios para posteriores discusiones.

Abstract

This article presents a series of data collected ethnographically in a boxing gym in Mexico City. This gym is used by two different boxing schools, one with a traditional amateur vocation and the other with a fitness orientation. The research focuses on studying the different patterns of masculinity developed in each school. This was done using the participation method with observation. In the structure of the text it will be possible to find a contextualization of the place where the ethnography was carried out, later the findings of the traditional gym are presented, in this segment a theoretical discussion of the subject is offered. The next section delves into the fitness gym. Finally, it closes with some comments for further discussion.

Introducción

En el presente artículo expongo hallazgos derivados de la tesis con la que obtuve el grado de maestro en Estudios Políticos y Sociales. La investigación se realizó durante los años 2016, 2019 y 2020 en el Gimnasio Coyoacán. Con la particularidad de que dicho gimnasio albergó a dos diferentes escuelas de boxeo, por un lado, la tradicional Logan Boxing Team y por el otro lado a Coyoacán Boxing de orientación fitness.

Durante el trabajo etnográfico se puso especial atención en las pautas de masculinidad diferenciadas en cada una de las escuelas, así como a las diferencias en sus estilos, objetivos y métodos de enseñanza en los entrenamientos.

Por motivos de espacio no ahondo en el bagaje de precedentes etnográficos relacionados con mi trabajo, pero no puedo dejar de recomendar los siguientes cuatro: "Mujeres en el cuadrilátero: la dialéctica del 'fuera de lugar'" (Moreno Esparza 2007); "Al América se le odia o se le ama" (Varela Hernández 2012); "Etnografiando hombres: sobre masculinidades, deporte y reflexividad" (Bautista Branz 2015); "Habitus y clase social en Bourdieu: una aplicación empírica en el campo de los deportes de combate" (Sánchez García 2008).

Metodología

Para realizar la investigación opté por el método de participación con observación (Wacquant 2006). De manera que para trabajar como etnógrafo me convertí en aprendiz de boxeo, primero durante el año 2016 en el Logan Boxing Team y en 2019 y parte de 2020 (previo a la pandemia) en las clases ofrecidas por la empresa Coyoacán Boxing. Debe decirse que desde el año 2017 ambas escuelas compartieron las instalaciones del Gimnasio Coyoacán aunque la segunda escuela contaba con una clara preferencia en el uso del espacio destinado al boxeo.

Como enfoque etnográfico empleo lo que Wacquant denomina una "sociología de carne y sangre" (2019), es decir, recupero la noción del cuerpo como herramienta cognitiva que trasciende al conocimiento contemplativo y puramente intelectualizado. A partir del lento deslizamiento de los días se aprehende con el cuerpo una serie de reglas y lógicas del cosmos social que se elabora en la práctica diaria de boxeo. Parafraseando a Wacquant, con esto se consigue una "etnografía a todo color" pues desde el cuerpo, es decir, con las entrañas, se experimenta la lógica de un campo social. Esta propuesta se sostiene por un posicionamiento epistemológico que nos reivindica como seres sintientes sufrientes, habilidosos y perceptibles y es a

partir de ahí que construyo esquemas cognitivos para responder la pregunta ¿por qué los hombres boxean?

El Gimnasio Coyoacán

El gimnasio en donde se realizó la investigación se ubica en un barrio atípico para la práctica de boxeo, por lo menos en la versión tradicionalmente amateur de la Ciudad de México. El centro de la Alcaldía Coyoacán (delimitación político-administrativa de la ciudad) se caracteriza por una imagen más bien bohemia e intelectual, misma que reúne, cafeterías, librerías, una cineteca, teatros, mercados de artesanías, así como bares y restaurantes que en el imaginario de los capitalinos se asocian con idearios de izquierda. Esto es tan atinado como señalar la convivencia de estos locales mercantiles con un vecindario de clase media alta que no en pocas ocasiones manifiesta un voto electoral hacia la derecha. Esto a su vez se complejiza pues el centro de coyoacán se rodea de barrios de clases populares, mismos que alimentan al nicho del Logan Boxing Team.

Sobre el Gimnasio Coyoacán (GC) es necesario apuntar las transformaciones que este sufrió durante el tiempo en el que se realizó la investigación. Este gimnasio pertenece al gobierno de la ciudad y es administrado por la alcaldía. Aquí se ofrecían clases de diferentes actividades físicas. En el año 2016, el gimnasio contaba con clases de Tae Kwon Do, Karate, Kick Boxing, Aikido, Jiu Jitsu, Gimnasia, Voleibol, Basquetbol, Spinning, Zumba, Sala de musculación y Boxeo.

Las clases de boxeo del turno vespertino, en las que me centro, en el 2016 las impartía el profesor David. Este entrenador trabaja en el GC desde 1995. El costo de inscripción era de 500 pesos mxn, para el segundo mes el costo disminuye a una mensualidad de 400 pesos mxn.

El profesor cobra la inscripción y entrega un reglamento en el que pide: pants azul marino (prohíbe estrictamente el uso de short), llevar una cuerda para saltar, guantes y vendas. Además, aunque no lo ponía por escrito, prohibía hacer visibles partes del cuerpo con tatuajes o perforaciones, así como subir al ring sin utilizar las escaleras: "pues ¿qué somos luchadores?" exclamaba.

Las instalaciones y materiales del Logan eran precarias. Las cuerdas del ring estaban desgastadas y flojas, las caretas, conchas y guantes para el sparring apenas eran utilizables, los costales son funcionales aunque bastante añejos. Es probable que el profesor no haya renovado este material desde los años noventa. Dicho equipo se guardaba o bien bajo el ring o en un viejo casillero con el sello del Logan. Incluso, sobre

el ring caía una gotera que el profesor debía limpiar con frecuencia.

Durante el tiempo de observación (agosto 2016 - diciembre 2016), contabilicé a 37 aprendices, 10 mujeres y 27 varones. Del total de 37, veinte de ellos asistieron irregularmente (menos de un mes). Los 17 restantes fueron constantes (asistieron por lo menos más de dos meses entre agosto - noviembre y lo hacían mínimo tres de las cuatro sesiones de la semana).

La gran mayoría de las y los aprendices procedían de colonias cercanas al centro de Coyoacán. La mayoría de los aprendices constantes eran varones menores de 21 años (de las y los 17 constantes, catorce eran varones).

El Logan boxing team puede considerarse una escuela de boxeo amateur debido a que el entrenador conoce y participa en el circuito de combates amateur de la Ciudad de México, sea como referee o como entrenador. Esto permite que su equipo de estudiantes participe en esta comunidad, pues inscribe a sus pupilos más avanzados en los torneos. Sin embargo, no podría considerarse una escuela con prestigio, reconocimiento y tradición más allá de la zona sur de la ciudad.

Pese a lo anterior, el profesor no tiene problema con que no exista una completa y seria entrega al entrenamiento boxístico por parte del aprendiz, prefiere que ello se confiese para conocer el nivel de exigencia que debe pedir. Fuera de esto, el resto de reglas se desarrollan y se explicitan en la dinámica de la clase. Por ejemplo, no se puede decir la frase "ya me cansé", esta expresión se castiga con 10 lagartijas contabilizadas coralmente por todo el grupo. Uno se entera de ello hasta que alguien lo enuncia.

Mi investigación en la escuela Logan se interrumpió en diciembre de 2016. Las clases se suspendieron con motivo de la remodelación general del gimnasio. El gimnasio cerró durante cinco meses, durante este tiempo se realizó una ligera mejora de las instalaciones, equipamientos y materiales. Tras la remodelación, la mayoría de las clases y profesores continuaron trabajando con normalidad. En el caso del boxeo, la transformación fue de fondo. Si bien el profesor David continúa trabajando en el GC en su horario habitual, fue relegado en el uso de espacios para boxeo. La empresa Coyoacán Boxing (CB) desplazó al Logan Boxing Team como los encargados principales para enseñar boxeo.

La remodelación, que en un sentido amplio, es también una reforma política, se presentó como par-

te de los servicios públicos que brinda la alcaldía. Es decir, se concibe al deporte como instrumento de política pública. Es interesante observar, desde la gaceta del Deporte de la CDMX, en una nota publicada el 24 de mayo de 2017 se reporta la reapertura del GC tras una "rehabilitación" con costo de 7 millones de pesos mxn. En la nota se establece la promoción del deporte (mediante la habilitación de espacios deportivos más bien concesionados) como parte de la política pública en pro de la recreación y la salud. Esta operación política la detallo en mi tesis. Por ahora baste decir que el ingreso de la empresa Coyoacán Boxing va en sintonía con el carácter privatizador del gobierno de aquellos años.

Puede decirse que CB combina la propuesta de las cadenas transnacionales de gimnasios (desde la estética publicitaria, estrategias comunicacionales, métodos fitness de entrenamiento, precios, materiales, discursos sobre los beneficios de la activación física) pero con la importante característica de promocionar el boxeo clásico, sin alguna combinación con otro deporte. Coyoacán Boxing es un híbrido tanto de lo público y lo privado como de lo innovador y tradicional.

El trabajo de observación en CB lo realicé de mayo de 2019 a febrero de 2020. A continuación describo los cambios vistos respecto a 2016. La infraestructura del gimnasio, salvo la supresión del espacio para spinning, permanece intacta aunque las instalaciones recibieron algunas mejoras. Entraron nuevas actividades: Tenis, Tiro al blanco, Tenis de mesa y Judo. Mientras que desaparecieron: Spinning, Jiu Jitsu, Kick Boxing y Aikido. Se mantuvieron: Box, Gimnasia, Tae Kwon Do, Voleibol, Basquetbol, Zumba y la sala de musculación. Lo realmente notable fue la adquisición de nuevos equipamientos, en especial para la sala de musculación, gimnasia, tae kwon do y box, con el detalle de que el equipo de box pertenece a la empresa CB y no al gimnasio.

Para las clases de box, CB tomó el espacio que rodea al ring para colocar once costales, instalar tres nuevos tableros para las peras, instalaron una pantalla de televisor y posters de boxeadores. Además reconstruyeron el ring, el cual ahora luce en el centro el emblema de la marca Seyer y en dos esquinas presumen su certificación con el sello del Consejo Mundial de Boxeo (WCB, siglas en inglés). Los costales se encuentran en buenas condiciones (marca Seyer¹), cuentan con cuatro peras (dos de tablero y dos de pivote).

¹ Para Febrero de 2020 estos costales se sustituyeron por 13 nuevos costales marca Adidas. Los antiguos costales se donaron al gimnasio "El avispon", ubicado sobre un camellón en la colonia popular de Santo Domingo. Este gimnasio es conocido por su extrema precariedad y cuyo objetivo es promocionar el deporte entre los jóvenes de la colonia a través de cuotas económicas voluntarias.

Coyoacán Boxing cuenta con diferentes instrumentos en buen estado: tres pares de manoplas, un peto y cuatro caretas marca Everlast, dos “gobernadoras”, tapetes de foami, pesas, bolas con peso, conos, aros, varias pelotas de tenis, dos cuerdas con peso, seis llantas de camioneta, varias cuerdas para saltar y tres escaleras plegables. Coyoacán Boxing cuenta con portal de Internet, página de Facebook y *merchandising*. Con la inscripción se otorga una credencial de miembro y se brinda acceso a la sala de musculación del gimnasio. Es común que cuando el público se acerca a pedir información las mujeres encargadas del módulo resalten dos aspectos: el currículum del profesor como boxeador profesional y que este siempre “los hace sudar” a las/los aprendices:

En Coyoacán Boxing las sesiones duran una hora, por lo que se brindan diferentes clases durante todo el día. El horario matutino es de 7 a 11 (cuatro clases). De 15 a 16 hrs existe una clase exclusiva para niñas y niños de 5 a 11 años. De 15.50 a 21 hrs se imparten clases para todas las edades (seis clases de entre 50 a 60 minutos). Y sábados de 8 a 12 hrs (cuatro clases). Las once sesiones del día son dirigidas por el profesor Heriberto, boxeador de 31 años (en 2019) reconocido en el medio boxístico y público especializado.

La forma más recurrente para inscribirse a CB es pagar una mensualidad de \$490 mxn. (en febrero de 2020 incrementó a \$499), la cual incluye la clase de 50 minutos con opción a tomar una segunda o hasta tercera clase, o bien, se te permite el acceso a la sala de musculación. También, con el pago de mensualidad, es posible hacer uso de las instalaciones del gimnasio sin límite de tiempo. Las otras opciones son pagar \$1990 mxn. y \$2990 mxn por 4 y 5 meses respectivamente, incluyen guantes, camisetas con tu nombre estampado y el segundo plan brinda acceso al uso del “gympass”².

Etnografía del Logan Boxing Team

La funcionalidad del entrenamiento dependía del número de asistentes, pues era una rutina grupal, llevada en sincronía por el total de aprendices presentes (importante remarcar que el horario único compone un solo grupo). Buena parte de los ejercicios eran ejercicios colectivos. Fuese un grupo de quince alumnos o de dos (lo cual sucedió), la rutina no se

modifica. El profesor toleraba que los tres niños menores de 12 años fueran indisciplinados con ciertos ejercicios. Lo mismo aplicaba en el caso de personas mayores de 40 años con problemas en las rodillas o espalda (dos casos concretos), además toleraba el poco rigor de algunos ejercicios entre las mujeres (por ejemplo no golpear con fuerza los costales), no así con los varones mayores de 13 años.

Cada parte del entrenamiento, así como cada uno de sus ejercicios, se ejecutaba con un estricto cronometraje que no permitía descanso. Esto, según el profesor, emulaba los rounds de boxeo (cada bloque de ejercicios duraba tres minutos). La forma con la que se articulaban los ejercicios, así como el riguroso tiempo con el que debían ejecutarse, es parte distintiva de la pedagogía pugilística ahí impartida.

La secuencia de cada sesión era: 1. Calentamiento 2. Calistenia 3. Salto de cuerda 4. Sombra 5. Vendaje 6. Defensa 7. Sparring (miércoles y viernes) 8. Manopleo 9. Costales 10. Pera de tabla o pera loca 11. Cabeceo.

Cada entrenamiento terminaba con los varones mayores de 13 años realizando series de abdominales sobre el ring (cada alumno decidía cuantas y cómo hacerlas, era el único ejercicio carente de uniformidad), no era obligatorio hacerlo.

Pero más importante aún era la estricta repetición del apartado técnico en el que se aprendían combinaciones lanzadas al aire contra un oponente invisible, este se conoce como sombra. Este ejercicio, junto al manopleo, son en los que se expresan los conocimientos técnicos mediante toda una disposición corporal necesaria para obtener un desempeño eficaz. Más precisamente, aprehender la reforma corporal del boxeo permite interiorizar su lógica de combate.

Esta lealtad a la estricta repetición, se funda en la creencia de que la constancia y trabajo asegura los resultados deseados por la cultura pugilística. Tanto para obtener condición física, fortalecer el cuerpo, como para boxear. Es decir, en la devota repetición de rutinas yace la *atletización* del aprendiz. Esto se complementa con hábitos como evitar desvelos o la ingesta de ciertos alimentos y sustancias. Dado que el entrenador no vigila a sus alumnos fuera del gimnasio, diría que la transformación atlética de los chicos queda incompleta.

Las prácticas de incorporación de técnica me generaron serias dificultades y frustraciones al entrenar-

² Se trata de un dispositivo inalámbrico que se coloca entre el pecho y el estómago y mide el ritmo cardiaco del usuario. A través de gráficos de colores se indica el ritmo cardiaco de quien lo porta. En alguna ocasión que realizaron pruebas, Jessica me pidió que me prestara como “conejiillo de indias”.

me en el Logan. Dado que las instrucciones en pocas ocasiones eran claras y pacientes (para un novato), para aprender lo que supuestamente estaba aprendiendo dependí de la observación y consejos de mis compañeros. El profesor me corregía pero rara vez me instruía. Uno de mis descubrimientos fue advertir que el sentido de esta enseñanza estaba en que sólo podría comprender *qué hacer*, haciéndolo. La racionalidad de esto radica en el apego a la repetición de ejercicios, pues ello termina por crear consciencia de las carencias propias.

En esto reside la importancia de la *mecanización* para adquirir las técnicas corporales del boxeo. A esto Wacquant lo llama “el lento deslizamiento que se efectúa de una semana a la otra en el control de los movimientos, la comprensión —a menudo retrospectiva y puramente gestual— de la técnica pugilística” (2006, 75). Tal gestualidad se adhiere al cuerpo de manera que, súbitamente parece inevitable practicarla frente al espejo.

Pero los objetivos en la construcción de un cuerpo atlético y masculino no son puramente instrumentales. En la siguiente nota de campo se explicita la importancia que tiene para los estudiantes del Logan adquirir una buena apariencia mediante el cuerpo que se construye en el boxeo.

En conversación informal con Mauricio me comenta: -al chile yo no me voy de aquí hasta tener cuadritos.³ Esto provocó la reacción de Raúl, quien recalcó que para estar en forma se necesita dejar el alcohol, por lo tanto, según él mismo, no logrará tal objetivo, pero afirmó: -de aquí al desmadre de diciembre voy a dejar el pisto (alcohol), es mes y medio, sí bajo tres kilos. Mientras Mauricio comentó que “no le hace a ningún vicio”, Raúl destacó que incluso fuma. Finalmente concluyeron que lo importante del box es poder pelear y es esto lo que conduce a obtener un cuerpo visiblemente atractivo, lo cual esperan tenga algún efecto con las mujeres. (20/10/16)

El caso de Raúl y sus “vicios” no es el único. Está Javier, quien además de beber alcohol, usaba otro tipo de sustancias para alterar los sentidos. Incluso un par de estudiantes me llegaron a confesar que bebieron cerveza durante el día y acudieron un tanto embriagados a entrenar. Pero los casos tampoco deben llegar a este extremo para afirmar que los aprendices

no cumplían su “trabajo para el hogar”. Más bien eran excepcionales aquellos que honraban su “compromiso moral y determinación mental” —tan presumidas por el discurso boxístico—, cuidando los diferentes hábitos de sueño, alimentación y entrenamiento por fuera del gimnasio. Podría decirse que esto era así dado que, con excepción de un par, ninguno de ellos contemplaba la posibilidad de transformarse en un atleta de tiempo completo.

Dado que todos los aprendices estudiaban o trabajaban, para ellos practicar boxeo se acercaba más al campo de los pasatiempos regulados por la disciplina, una suerte de docilidad recreativa. Con esto insiste la pregunta ¿por qué boxear? Buena parte de la respuesta se encuentra en la valía que le dan a los sparrings. Para analizar este tópico vale la pena relatar mi experiencia personal.

Ya con algunas semanas entrenando memoricé las combinaciones básicas que se practican durante el manopleo, y pese a que la ejecución no era pulcra, lograba sortearlo. En la sesión de este día se sustituyó el manopleo con un ejercicio de características que me resultaron novedosas y desafiantes: pasamos por parejas a simular un combate de “puro toque”, es decir, intentar tocar al compañero con el guante. Lo novedoso para mí era enfrentar a otro (lo que implica leer sus posturas, gestos, movimientos). Mi pareja fue Enrique (quien llevaba ocho meses en el Logan). Es un chico reservado y que para esa fecha no se había subido a hacer sparring (algo totalmente atípico para el tiempo que llevaba).

Sin embargo, los ocho meses entrenando no fueron en vano para Enrique. Todo lo ejecutaba con buena técnica: su guardia, postura y forma de caminar demuestran que interiorizó los conceptos. No logré tocarlo mientras él logró conectarme con una combinación de tres golpes. El profe gritaba: “¡fíjate en su guardia Aldo, tienes que fijarte cuando la baja!”. Al ver mi desempeño el profesor prefirió bajarme del ring.

Con este ejercicio reparé en lo siguiente. Con los costales puedo utilizar mi fuerza y tirar a diestra y siniestra todas las combinaciones que he memorizado. Gracias a la sombra comienzo a conocer las combinaciones complejas. Pero transformar estos ejercicios en herramientas frente a un oponente es completamente diferente.

³ Se refiere a un abdomen con los músculos marcados.

Advertí que emplear estas técnicas y conocimientos en una confrontación es algo ajeno a mis estructuras comprensivas. Percibí que me faltaba una suerte de pericia, astucia o malicia para poder colocar un golpe en el adversario y también para desear hacerlo. Me sentí confundido, no salté con ese "instinto adquirido" que buena parte de los alumnos ha desarrollado y que pareciera les es innato. A pesar de conocer los golpes, no comprendí del todo lo que debía hacer (cómo dañar al otro). Mi lenguaje corporal expresó confusión y una mala improvisación, porque no pude imaginar cómo vencer a mi adversario/compañero. Diría que no era puro nerviosismo pues no había riesgo de golpes reales, encuentro una explicación en que mi cuerpo aún no asimilaba la disposición del púgil; no estoy habituado a la disposición de dañar con los puños. (8/9/16)

Aprender boxeo requiere en muchos sentidos del compañero, en el caso del Logan, quizá la importancia del compañero iguala a la del entrenador. El compañero como modelo imitativo permite observar el lenguaje gestual y corporal validado por eficiente. Para el momento que relato en la nota de campo, mi incursión en el grupo no era completa. Esto se relaciona con el rechazo que me generaba participar en los sparrings. En ese sentido, hacer sparring no sólo completaba mi entrenamiento, ni sólo supone el acto ritual que me conectaría con el grupo; hacer sparring me imbuía de lleno en la pedagogía del arrojo (más que del sacrificio) que se cultiva en el Logan.

Con tan sólo tres semanas entrenando, las y los estudiantes del Logan comenzaron a interrogarme por "¿cuando me iba a subir?", es decir al ring a hacer sparring. Esto no se debía a que percibieran un avance sustantivo en mi entrenamiento, sino por la constancia que había mostrado, la cual era requisito suficiente para considerarme parte del grupo y en ese sentido, subirme a combatir.

El sparring en el Logan, como convención grupal, es la demostración máxima de compromiso con el grupo, con las clases y por extensión con la pedagogía y el circuito de ideas, prácticas y acciones que subyacen a su dinámica. En ese sentido, es una demostración de género, del ethos masculino que se realiza como acto performativo. Lo ilustro con la siguiente nota de campo.

Pareciera que este día los integrantes del Logan acordaron incitar mi iniciación a los sparring. Como un llamado a asimilar sus códigos, sobre todo el valor del arrojo. Mientras nos vendábamos, Raúl me preguntó cuándo me gustaría subir a un

sparring, a lo que respondí que probablemente en un mes, puesto que me inquietaba ser el más novato. Para aquel momento de la investigación, aunque muchos alumnos entraron semanas antes o después de mí, ninguno de ellos era recién iniciado, reingresaban tras cierto tiempo (meses o años). Posteriormente Gerardo me preguntó lo mismo y anticipando mi respuesta, dijo: "¿en una semana?". Le respondí lo mismo que a Raúl y me contestó: -eso es cierto, no hay ninguno nuevo-nuevo". Para rematar, cuando terminó la etapa de sparring, Enrique me preguntó lo mismo, a él le respondí que quizá en dos semanas.

Percibí que ellos tomaban en serio mi presencia en el gimnasio y que no desertaría de un día para otro. En ese sentido me observaban listo para pasar por el ritual del sparring, no importaba que tuviera un mal desempeño, sino que lo hiciera como muestra de ¿coraje, valentía, virilidad, diversión? Además, pienso que influye mi condición como varón mayor de edad pues los niños y las chicas cuentan con la opción (tácita) de no subir al sparring. Existen casos anómalos como el de Enrique que pese a llevar varios meses en el Logan, nadie lo presiona para hacer sparring. Pero a mí no me parecía que yo tuviera opción. (21/9/16)

Finalmente, un mes después tuve mi oportunidad en sparring. Nunca conoceré los motivos por los que se me subió contra uno de los estudiantes que el profesor consideraba con mayor potencial para incorporarlo a su equipo representativo. Al cual por cierto le llevaba 11 años. Desde luego, yo era uno de los estudiantes con edad más avanzada (26 años en aquel 2016). Por razones de espacio y argumentativos me limitaré a señalar que aquella experiencia me consolidó como un entusiasta de practicar boxeo, con todo y el gancho que recibí de lleno y que como señalaron mis compañeros, parecía de "los que le dan a Don Ramón del Chavo del 8".

A partir de este trabajo de observación es posible exponer cómo mediante un «arte social» como el boxeo, se construyen cuerpos y moralidades atravesadas por nociones y valores sobre la masculinidad. Esos cuerpos están relacionados con habituaciones y tipicidades culturales de las clases populares. Tales corporalidades y moralidades no se manifiestan de forma tan nítida en los entrenamientos sino hasta el momento en que se hacen discursivas, como ideas compartidas, es decir, como sustancia de una pedagogía colectiva.

Uno de los puntos más interesantes es la normalidad, que parece facilidad o talento, con el que los chicos (que cuentan con un mínimo de meses

boxeando) asimilan indicaciones, pero más importante, cómo incorporan posturas o gestos típicos del boxeo. Se trata del acomodo del cuerpo a través de posturas, posiciones y movimientos especializados para la ejecución de este deporte. El resultado: los jóvenes comprenden, se adhieren y reproducen el circuito de ideas que da sentido a la práctica pugilística.

El gimnasio tiene una misión formal: transmitir saberes, habilidades y competencias deportivas. Como leímos, en el entrenamiento suceden fenómenos, que pareciera, rebasan las tareas del aprendizaje deportivo pero que más bien se han comprendido como parte de las habituaciones necesarias para el correcto desarrollo atlético. Muchos de estos fenómenos pasan inadvertidos o por lo menos no son entendidos como elementos formales de la pedagogía ahí enseñada.

Con este estudio planteo una diferencia importante en referencia a una de las ideas clave del clásico estudio de Wacquant (2006): en el funcionamiento de la escuela Logan no es posible establecer una separación tajante entre calle y gimnasio. Más bien comprendo el segundo como una extensión del primero. No porque no existan diferencias entre uno y otro, sino porque algunas lógicas del primero son necesarias en el segundo. Me refiero tanto a expresiones corporales, tonalidades del habla, un léxico, un sentido común en el que la disposición al arrojo y contacto físico es tan útil como necesaria arriba y abajo del ring; así como la aprehensión de ideas en torno al honor y prestigio masculino del que habla Wacquant.

Si en el estudio de Wacquant se describe una escuela que enseña a disciplinar y sofisticar el capital corporal (fuerza, resistencia...) entonces el arrojo es la forma sublimada de la habituación a la violencia. En el caso del Logan no se habla de aprender a "usar" "controlar" o "sofisticar" las pulsiones agresivas, sino a emplearlas. Esto es necesario pero no enseñable, si acaso uno llega a acostumbrarse a despertar la "ferocidad interna" y entonces sí, una vez adherida al repertorio actitudinal, la agresividad se modelará entrenando. Entonces el Logan no se asume como una escuela que auxilia a "canalizar el coraje" del peleador (acto sublimatorio) sino que éste debe adquirir el coraje para ser un partícipe serio de la dinámica; habituarse al coraje o arrojo facilita la estancia en el Logan.

De manera que, para este estudio, no debe plantearse como diferencia sustantiva la violencia de la

calle y la sublimación del gimnasio, sino más bien guardan una relación dialéctica.

Dice Wacquant: "la pertenencia al gym es la marca tangible de haber sido aceptado en una cofradía viril que permite despojarse del anonimato de la masa y, en consecuencia, granjearse la admiración y el reconocimiento de la sociedad local." (2006; 31) Es innegable que lo aprendido en el entrenamiento les dota de saberes que pueden relacionarse con admiración y reconocimiento.⁴ Sin embargo, me permito dudar si los capitales de prestigio y honor que ofrece el Logan son equiparables a la "desbanalización" de la vida cotidiana o al despojamiento del anonimato del que habla Wacquant.

Para el argumento que separa calle y gimnasio, existe la configuración del gimnasio como una suerte de espacio protector (después sublimador) de la violencia u hostilidades callejeras. Pero también es complicado pensar al Gimnasio Coyoacán y la escuela Logan en ese sentido. Si bien la mayoría de los estudiantes del Logan viven en barrios populares, ninguno de ellos puede considerarse en riesgo físico o de muerte (como sí sucede en otras zonas de la ciudad). Por lo que el gimnasio no necesariamente los protege o aleja de actividades ilícitas. Ninguno de ellos organiza su vida por fuera de instituciones como el colegio o el trabajo, no son *desocupados*. Más aún, el gimnasio representa una extensión del tiempo de ocupación que se les asigna, es una forma de prolongar el disciplinamiento de su ya institucionalizado y rutinizado día. Entrenar boxeo es otra forma de modelar cuerpos masculinos mediante el uso disciplinado del tiempo.

Etnografía de Coyoacán Boxing

Además de los diferentes elementos ya mencionados sobre el giro comercial de las clases de boxeo en el Gimnasio Coyoacán, orientados por un enfoque fitness y de vocación empresarial que emparenta sus valores con las doctrinas deportivas (Santos Ortega 2019), la multiplicidad de horarios transformó la interacción a la que me acostumbré en la escuela Logan. Las observaciones de este texto se centran en el turno vespertino por ser el que ofrece más clases y al que asisten más personas.

Pasamos de un grupo cohesionado e interactuante a grupos con integrantes aleatorios, que aunque,

⁴ Muchas veces, ganar respeto, admiración o reconocimiento es el motivo por el que los chicos acuden a las clases de boxeo como lo demuestro en las entrevistas que obtuve para mi tesis.

si bien la mayoría asiste en un predeterminado rango de tiempo, siempre varía una buena cantidad de personas con las que se toma clase. Esto inhibe la creación de amistades e interlocuciones con la suficiente confianza como para abrir conversaciones duraderas. Además, pocos estudiantes (ahora llamados usuarios) muestran disposición a charlar. Evitar miradas viendo el suelo en los momentos extra clase es un método recurrente. Incluso algunos entrenan y se aíslan usando audífonos inalámbricos. Muchos se retiran con prontitud en cuanto termina la sesión. La mayoría de los usuarios no conoce el nombre de sus compañeros.

A decir de Andrea, encargada del módulo de atención, siempre existe un promedio de 300 alumnos inscritos (contando todos los horarios). Una tendencia interesante es que en las sesiones de las 15.50 a las 17.30, los grupos se componen por un máximo de 15 estudiantes, en su mayoría varones menores de edad.⁵ Además, ese horario es el preferido por los mayores de 50 años. Mientras que en las concurrencias (máximo de 25 usuarios) clases de las 18.20 a las 21 hrs, asisten mayoritariamente adultos de 25 a 40 años. En las primeras clases es común observar a madres, abuelas y abuelos vigilando las enseñanzas que reciben sus chicas y chicos, mientras que en la tarde, las y los estudiantes acuden a los vestidores a cambiarse la ropa de trabajo. Otra práctica interesante es la presencia de parejas de novios; contabilicé doce parejas, una de estas era entre dos mujeres, el resto entre heterosexuales.

La indumentaria de los aprendices de CB es en general ropa específicamente diseñada como deportiva (en el Logan cualquier ropa cómoda sirve). Observé guantes de marcas como Adidas, ADX, Everlast, Reyes, Seyer, (la mayoría inimaginables en Logan). La ropa colorida, fosforescente y de licra es habitual tanto en varones como en mujeres mayores de 20 años. Los varones en mejor forma física acostumbran usar camisetas de licra o bien camiseta sin mangas, entre las mujeres la licra aparece en sus pantalones.⁶ También es habitual observar camisetas de otros eventos deportivos como carreras de atletismo.

Pero no puede pensarse que en CB no se presenta gente sin experiencia deportiva. Regularmente, cuando llegan nuevos usuarios, Heriberto les pregunta si han practicado boxeo o si están acostumbra-

dos al ejercicio físico, la mayoría responde que no a lo primero y sobre lo segundo las respuestas varían. Para la mayoría de la gente con menos de un mes de entrenamiento, la sesión les parece exageradamente extenuante.

A diferencia del Logan, en Coyoacán Boxing pocos estudiantes asumen su práctica como realmente boxear con seriedad o con alguna finalidad que no sea meramente "recreativa" o "por salud" (esto se manifiesta en el nulo interés que tienen por hacer sparring). Sin embargo, gracias a la formalidad técnica que Heriberto le imprime a sus clases, usuarias y usuarios asumen que están aprendiendo a boxear, pese a que su aprendizaje sea más lento y menos exigente, pues la mayoría no contempla combatir. En este sentido, lo que sucede en CB puede entenderse como boxeo recreativo.

Lo anterior es interesante pues, pese al discurso con el que Coyoacán Boxing se promociona y pese a su "liviano" entrenamiento, suelen aparecer algunas cuantas alumnas y alumnos interesados en convertirse en peleadores amateur. Algunos de ellos son reclutados por Manuel⁷, a ellos los denomino los "alumnos estrella". A ellos se les ofrece un entrenamiento más "completo" -en palabras de Manuel-, sin embargo, la mayoría termina desertando o emigrando a otros gimnasios. De mayo a septiembre conocí a seis alumnos estrella (cinco varones, una mujer), tan sólo dos no desertaron. Para febrero de 2020, aquellos dos aún deseaban convertirse en amateurs; se les sumaron otros dos jóvenes.

Pero no todos los seleccionados por Manuel tienen la disposición que él busca (la cual incluye compromisos fuera del gimnasio). Algunos rechazan la oferta y optan por el entrenamiento estándar de Heriberto. Esto se debe a que, pese a sus cualidades pugilísticas, sus obligaciones les impiden conseguir la regularidad necesaria. Es común que estos jóvenes lleguen a CB con conocimientos de boxeo y toman este lugar como una opción para no dejar de practicar y participar en los sparrings que se celebran cada mes y medio.

En cuanto a la distribución de alumnos por género: en mi tiempo de observación contabilicé 70 grupos que en total sumaron una asistencia de 876 alumnos, de estos, 292 eran mujeres y el resto varones. En promedio, por grupo, la participación femenina es del

⁵ Algunos chicos de las primeras clases toman la sesión con el pants de su escuela primaria o secundaria. Pero también observé pants de bachilleratos y universidades.

⁶ Como dice Lipovetsky: "Sostenidos por el hedonismo consumista, los colores vivos y fosforitos se han introducido en la indumentaria de la diversión y los deportes" (2016; 174)

⁷ El jefe deportivo de la organización, quien en redes sociales presume vínculos con autoridades del Consejo Mundial de Boxeo.

33.3% Si bien es notoria la presencia femenina, la mayoría masculina no cede.

Para este entonces yo llegaba con el bagaje de Coyoacán Boxing y un entrenamiento personal que nunca abandoné. Por lo que mi incorporación al entrenamiento fue bastante amable y tuve la oportunidad de profundizar en conocimientos técnicos, los que por cierto Heriberto explicaba con precisión y destreza pedagógica.

Las rutinas de entrenamiento implementadas por el profesor Heriberto en Coyoacán Boxing implican numerosos cambios y variantes de ejercicios según el día de la semana, aunque nunca como un plan estricto, no existe una guía estable que pudiera hacer predecible el entrenamiento (excepto por los más o menos regulares "jueves de pierna"). La rutina se sujeta al criterio del profesor, sin consultar ni avisar a los diferentes ayudantes con los que contaba. Pero existen algunos factores con los que él debe improvisar, uno de los más notables es el número de alumnos en cada sesión

Uno de los muchos recursos frecuentes, cuando el grupo es numeroso, era formar equipos; sea por estatura o por nivel boxístico (aunque para el profesor todos éramos novatos con más o menos experiencia). Ya en equipos, un ejercicio consistía en formar una fila: mientras toda la fila se posiciona en guardia, el primer estudiante debía avanzar frente a cada integrante de la fila tirando o recibiendo alguna combinación sencilla instruida por el profesor, inmediatamente el segundo integrante de la fila debía seguir al primero en su recorrido por la línea de alumnos y así sucesivamente. La principal función de este ejercicio es trabajar la defensa.

He aquí lo notable, y las palabras del profesor lo describen bien, "ya saben qué golpe va a venir, no tengan miedo de darlo". Este ejercicio es representativo de la disposición de las y los alumnos al contacto físico, y de la forma con la que aquí se enseña boxeo. Debo decir que durante mis primeras semanas de entrenamiento en CB, y durante este ejercicio, mi desempeño era bastante cauteloso pero no de manera premeditada, sino como una suerte de adecuación no reflexiva al entorno. Con el tiempo y habiendo retomado ritmo, volví a golpear con confianza aunque sabiendo con quien hacerlo.

En los poquísimos momentos de contacto que se permiten los usuarios de CB estos actúan con precaución para no impactar realmente al compañero/a. Esta es una actitud que muestra que para las y los alumnos no hay intención de adentrarse en un boxeo serio o no tomarse tan seriamente las enseñanzas de boxeo. No existe disposición hacia la violencia. Salvo excepciones, les parece peligroso lanzar golpes

a un compañero aun cuando sea un ejercicio mecánico de poco riesgo.

En la escuela Logan existía un ejercicio semejante para trabajar la defensa. Regularmente, aquel era un trabajo en parejas pero en ocasiones se ejecutaba de forma grupal, muy parecido al ejercicio de CB. Con la diferencia de que en la escuela Logan este ejercicio obligaba a mantener mucha atención en la guardia, porque te encontrarías con alumnos más avanzados, a quienes no les preocupaba dar un trato diferenciado a los novatos. Mientras que para los y las estudiantes de CB lo que se valora de dicho ejercicio es hacerlo con velocidad para provocar sudoración y agitación respiratoria y no tanto la técnica boxística.

En su plan de trabajo (presente en sus instrumentos publicitarios), Coyoacán Boxing ofrece actividades cardiovasculares de "boxeo reductivo" (bajar de peso), trabajar reflejos, coordinación, fuerza, técnica y ser un boxeo fitness o intensivo.

Lo anterior tiene una interpretación del profesor, pues debido a su formación como púgil, la clase no deja de respetar tradiciones y cánones del boxeo mexicano, aunque sean adaptados a la forma de trabajo de CB. Puedo asegurar que gracias al sello de Heriberto las clases de CB no son enteramente un boxeo fitness, sino que conjuga una fina enseñanza de la técnica boxística con la activación física a favor de la transpiración y fortalecimiento del cuerpo. Es decir, en ello coexisten dos visiones del deporte.

A partir de conocimientos abstractos (como la mecánica corporal que implica un golpe) explica paso por paso los movimientos y posturas necesarias para ejecutar correctamente, "con técnica", como él decía. La repetición de estos movimientos se incorpora gradualmente, pero empieza con "saber pararse", cuestión que a Heriberto le importa mucho. En cada sesión se realizan ejercicios de sombra o como dice Heriberto: "vamos a hacer técnica". Esto es a lo que llamo la visión tradicional del boxeo implementada por el profesor, pero para ello hace falta una preparación atlética, una condición física y fuerzas necesarias para sostener lo técnico. En esta dimensión, la pedagogía de CB no es tradicional (como la calistenia del Logan) sino actualizada conforme a la visión del fitness. Esta visión contiene una intencionalidad de imprimir signos morales en el cuerpo (Sossa Rojas 2012):

Los ejercicios utilizados en CB, curiosamente muchos nombrados en inglés, son representativos de lo anterior. A través de ejercicios de "cardio" y fuerza como escaladora, plancha, *joggin*, *jumpin' jacks*, *crunch*, (ninguno de ellos efectuados en la escuela Logan) más lagartijas, sentadillas, o el salto de cuerda que según Heriberto fortalece las pantorrillas y de

las piernas proviene la primer energía en la fuerza del golpe, se busca atletizar a los/las usuarios. Son ejercicios que implican un importante esfuerzo, supuestamente de alta intensidad por la brevedad de la clase. El dolor y cansancio que implican, siempre intenta contrarrestarse con los gritos de ánimo o motivacionales⁸ de los ayudantes de Heriberto, quienes exigen a los alumnos que se acostumbren a “aguantar”. En Coyoacán Boxing es mayor signo de prestigio soportar el dolor de los ejercicios de fortalecimiento que el saber boxear, puesto que se da por descontado que la mayoría de las/los estudiantes no pretende realmente boxear sino ejercitarse.

Una breve observación al respecto: “casi al final de la sesión, realizamos un ejercicio isométrico de piernas. Exhausto, Alfredo, un joven de 30 años (de la base dura de CB en cuanto inscripción pero de poca constancia), no concluyó el ejercicio solicitado, a lo que Jessica le dijo: -¡venga Alfredo, sí se puede! –no, de verdad ya no puedo, respondió, lo que dibujó rostro de sorpresa en Jessica”. (8/8/2019).

Mi frase favorita venía cuando enseñaba a poner la guardia a los recién llegados: “suban bien los brazos; el brazo izquierdo es como un escudo y el derecho los protege de afuera. Esto es una guardia mexicana, la guardia alta es la guardia mexicana”. También es muy explícito en cómo dar un gancho o un uppercut, hacia qué parte del cuerpo dirigir esos golpes y como girar el cuerpo o “meter cintura”, pues según sus palabras, “la fuerza viene del giro del cuerpo, no del brazo”. En otras ocasiones decía frases como “vamos a trabajar coordinación y cintura para que no la muevan como Cantinflas.”

Cuando llegué (de mayo a julio), los sparrings eran “dirigidos”, esto significa que un round era exclusivo para lanzar golpes rectos, otro round para lanzar ganchos y otro para usar uppercuts. Para agosto y septiembre y debido a la baja participación de los usuarios, los sparrings de CB se abrieron a otros gimnasios, por lo que se convirtieron en peleas más serias y no tanto como parte del entrenamiento; sólo participaban los estudiantes más gustosos del combate, así como los “alumnos estrella”, emparejados con varones y mujeres de otros gimnasios.

En lo antes descrito, no dejan de aparecer aspectos que me parecen contradictorios. Siendo este tipo de boxeo un boxeo recreativo, siempre se contraponen el aspecto inherente a la actividad física del esfuerzo/rendimiento. Sobre esto es imposible generalizar

la actitud de las/los usuarios de Coyoacán Boxing: existen quienes dejan todo el esfuerzo posible y quienes lo toman con mayor tranquilidad, lo habitual es que los mayores de edad por lo menos intenten cumplir con cada ejercicio, soportar todo dolor, mientras que los menores de edad se dan más licencias de displicencia. Sin embargo, en ambos bandos pueden existir quienes le den mayor o menor seriedad al tema del esfuerzo o quienes piensen que no es para tanto. Los menores de edad son más proclives a lo segundo puesto que muchos de ellos/ellas no asisten por voluntad propia. Lo interesante es la conciencia con la que cada alumno asiste a la clase. Una nota de campo sobre esto:

Al llegar al gimnasio vi a Roberto en la entrada, un chico de 15 años que conocí en Coyoacán Boxing pero que lleva algunas semanas entrenando en el Logan. Aproveché para platicar con él. Le pregunté por su cambio de escuela y respondió: “[me cambié] porque en CB es como más fitness y en Logan es más... digamos en serio, en CB casi no te suben a hacer sparring, y acá [en el Logan] cada miércoles y viernes subimos”. Me contó que el nivel de los jóvenes del Logan le parece muy bueno y que tienen rivalidad con los de CB. Dice que los del Logan “le traen ganas” a los de CB. Roberto admitió que el profesor Heriberto también es bueno pero prefiere al profe David y no le agrada lo que podríamos denominar el “concepto” de la empresa por no tomarse en serio el boxeo. (6/8/2019)

Debo decir que en la conversación que tuve con Roberto, fue la primera y única vez en que escuché que alguien se refiriera a CB como un lugar fitness. Los aprendices de CB acuden sabiendo qué esperar: no se les obligará a tener enfrentamientos físicos, nulo riesgo de situaciones violentas, se les brindará un trato respetuoso y amable, sudarán y aprenderán un par de cosas sobre boxeo. Lo saben porque cuando Andrea y Jessica brindan información, prometen una agradable activación física; ahí se puede percibir el trato cordial y con materiales de buena calidad que aseguran confort. Contrario a lo que sucedía en el Logan, donde la precariedad podía ser un motivo para alejar a potenciales aprendices. Por el contrario, en CB se repele a quienes buscan un entrenamiento más duro, como Roberto.

⁸ Algunas de estas frases: “vamos chicos”, “ustedes pueden”, “un minuto, ¡aguanten!”; “¡más rápido y más fuerte!”; “los veo muy frescos, ¡venga!”; “¡sí se puede!”; “venga chicos, guardia arriba”.

Pero debo insistir en la interesante conjunción que le da el sello del profe Heriberto. La siguiente nota ayudará a transmitir qué clase de híbrido es esta escuela.

Al final de la jornada de CB, cuando los empleados guardan el material, observé a Heriberto mirando a la distancia las clases del Logan, por lo que aproveché para preguntarle su opinión sobre ellos: -¿cómo los ve profe?- no me gusta... no se paran bien, desde cómo se paran se ve. Como dice el dicho, el que es tragón se ve desde que agarra el taco... Siento que no se preocupan por corregirlos, los dejan hacerlo como quieren. (30/7/2019).

Ese estilo libre, característico del Logan, no se encuentra en Coyoacán Boxing. Heriberto se preocupa tanto por la "técnica correcta", que cuando enseña a poner guardia insiste en que la guardia "alta" es la mejor por tener el sello mexicano, en sus palabras "por eso los mexicanos somos chingones para esto, porque tenemos técnica".

Con la disposición hacia la violencia y contacto físico casi desaparecidas, puede decirse que las formas de competir entre varones aparecen en versiones igualmente obvias pero menos enunciadas. En el entrenamiento, durante la fase de técnica/fuerza/ acondicionamiento la mayoría de los ejercicios se ejecutan con tiempo cronometrado para todo el grupo, es decir, cada alumno realiza las repeticiones a su ritmo mientras consiga cumplir el tiempo establecido por el profesor. Sin embargo, existen algunas ocasiones en que el ejercicio no se cuantifica por tiempo sino por repeticiones. El profesor pide "20 sentadillas, 15 lagartijas" y se convierte en el momento idóneo para que muchos de varones compitan por terminar sus repeticiones antes que el resto. Esta competencia suele darse de forma implícita observándose unos a otros en el intento por terminar primero pero también de forma explícita con retos entre algunos alumnos.

Otra competencia es a través del cuerpo, como emblema material irrefutable o como signo moral que expresa dedicación, esfuerzo y que deriva en un cuerpo prestigioso, incluso sabio; un cuerpo de saberes practicados simboliza progreso y autocuidado.

El fitness como práctica corporal, es una marca en el cuerpo llena de significados ligados a la salud y la belleza que en gran medida depende del binarismo de género: hombros, brazos, pecho, muslos "trabajados" son signos inequívocos de un cuerpo fitness masculino. Apropiarse de dicho modelo de cuerpo es reivindicar un lugar en el orden de género. Como dice Vilodre Goeller: "Dentro de las diferentes prácti-

cas sociales que constituyen las identidades de los sujetos, se encuentran el deporte y la cultura *fitness*, prácticas contemporáneas que hacen circular representaciones de masculinidad y feminidad, marcando los cuerpos, las apariencias, las formas de ser y de comportarse." (2008; 5).

En este sentido, la identidad de los varones fitness se compone de dolor, cansancio (visto como positivos), vanidad y salud o autocuidado, todos signos de una masculinidad hedonista; una masculinidad liviana, y no necesariamente ligada a los mandatos tradicionales de la masculinidad, que en muchos casos pueden cargar una significación contemporáneamente negativa: protector, proveedor, paternidad, virilidad física y reproductiva, dureza emocional, rechazo a la vanidad. La masculinidad en este contexto es una auto realización contradictoria: reivindica placer y bienestar del cuerpo con auto superación y mentalidad ganadora o de progreso. Una suerte de auto coerción placentera que se expresa en la construcción de una masculinidad orientada por un concepto de "viril ligereza".

Comentarios finales

Algunos de los aspectos que me interesa subrayar son los siguientes. Gracias a la información recabada puedo afirmar que el boxeo es una pieza sólida dentro del deporte como productor y bastión de subjetividades masculinas, más allá de las diferencias que pueda haber entre modelos diferenciados por clase social, estilos de vida y generacionalmente. Es importante reflexionar sobre cómo este bastión de género puede contribuir a los discursos biologicistas del supremacismo físico masculino cuando más bien es precisamente la inmersión cultural en este deporte donde se elabora la profecía autocumplida de un cuerpo jerárquicamente acomodado por encima de otros. Por otro lado, la producción social del espacio continúa avanzando bajo el signo de fenómenos análogos al de la gentrificación. Es precisamente eso lo que sucedió en el Gimnasio Coyoacán, un aburguesamiento y blanqueamiento del espacio que ahora es habitado por otro tipo de cuerpos tanto colectivos como individuales.

Referencias bibliográficas

Bautista Branz, Juan. 2015. "Etnografiando Hombres: Sobre Masculinidades, Deporte y Reflexividad", *Revista de Antropología*, Universidad Nacional de Misiones núm. 27: 159-181.

Lipovetsky, Gilles. 2016. *De la ligereza*. México: Anagrama.

Moreno, Hortensia. 2007. "Mujeres en el cuadrilátero: la dialéctica del "fuera de lugar"". En *Los contornos del alma y los límites del cuerpo: género, corporalidad y subjetivación*, coordinado por Rodrigo Parrini Roses, 79-99. México: PUEG de la UNAM.

Sánchez García, Raúl. 2008. "Habitus y clase social en Bourdieu: una aplicación empírica en el campo de los deportes de combate". *Papers revista de sociología*, núm. 89: 21-54.

Santos Ortega, Antonio. 2019. "Activación e interiorización de valores empresariales a través del deporte: uso y abuso del deporte en la empresa y en la acción social". *Revista Española de Sociología*, 28 (3): 517-528.

Sossa Rojas, Alexis. 2015, "Entrenar hasta que duela. Significaciones culturales asociadas al dolor y el cansancio en la ejercitación en gimnasios", *Desacatos* núm. 48: 140-155.

Varela Hernández, Sergio. 2012. *Al América se le odia o se le ama: afición futbolera, melodrama,*

aguante, identidad y clientelismo en México. Tesis Doctoral. México: UIA.

Vilodre Goeller, Silvana. 2008. "Deporte y Cultura Fitness: La generización de los cuerpos contemporáneos". *Revista Digital Contemporánea* Vol. 9 Núm. 7: 3-11.

Wacquant, Löic. 2006. *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Wacquant, Löic. 2019. "Por una sociología de carne y sangre". *Revista del Museo de Antropología* 12 (1): 117-124.

Webgrafía

Gaceta Indeporte CDMX: 2017. "Rehabilitan el histórico gimnasio coyoacán". Acceso 18 de noviembre. <https://indeporte.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/rehabilitan-el-historico-gimnasio-coyoacan>

Sitio web de Coyoacán Boxing. Acceso 18 de noviembre <https://www.coyoacanboxing.com/>

Recensiones

Corte, Ugo

Dangerous Fun. The Social Lives of Big Wave Surfers

Chicago: The University of Chicago Press, 2022, 2726 páginas

Raúl Sánchez-García
Universidad Politécnica de Madrid

Ugo Corte presents an outstanding ethnographic account of big wave surfing. Not only because of the quality of the research but also because of the literary quality of the whole piece. The book achieves an excellent balance between scholar discussion and adventure chronicle that would appeal both to academics and surf aficionados.

Dangerous fun provides significant insights on the related topics of fun, risk-taking and identity through the experiences and life courses/careers of big wave surfers of the North Shore of O'ahu in Hawai'i, especially Waimea Bay.

The theoretical ground of the book discusses and expands Randal Collins's theory of interaction ritual chains; Stephen Lyng's concept of edgework; and Michael Farrel's interpersonal group dynamics. Corte integrates the precedent analysis with his own on the sociology of fun (jointly developed with Gary Fine) to refine and qualify concepts that better transmit the kind of activity big wave surfing is. For example, the author expands Collins's interaction rituals, including not only mentors but also peers to produce emotional energy that can boost self-confidence during the "fateful moments" in which identity transitions for big wave surfers can occur (p.46). Also, Corte enhances Lyng's notion of edgework by adding the interactional side of the risk-taking activity; and analysing changes to risk-taking along the life courses of athletes and along the broader changes of the activity itself (p.178).

Talking about methodology, the ethnographic approach of the study is sound and solid. Being Corte a surfer himself, he stayed in the field during "one fall, four winters and one spring" (p.5) Taking the enterprise of a serious carnal ethnography to catch the *ache and taste* of the action (Wacquant, 2004), he even dared to face some of the gigantic waves, lured/motivated by Phil, one of the old mentors from the big wave crew. He shared time in and off the water with some of the great figures in big wave surfing of Waimea Bay (a small and tight community) and gained acknowledgement and respect from them.

The quality of the field notes and interview excerpts is quite high. They truly evoke the thrill of the action in the water: sometimes the sheer joy of having a good ride or just surviving it; sometimes the anguished experience of being held underwater *forever* during a disastrous wipeout. They also perfectly characterise individuals (not simply generic types) and their personal approaches to surfing: Phil, Keala, Uncle Clyde are true people, not anonymised figures for the sake of analysis. Moreover, Corte succeeds in proposing the experience of different surfers at different stages of their life course (rookies, experts, retired surfers). By doing that, the author also shows the processual development of an activity that is quite young; it only gained some public exposure and professional format since the 1990s. Thus, the socio-historical scope appears in the book through

the ethnographic material from key figures in the activity.

The structure of the book is divided in seven chapters plus an introduction and epilogue. A core message travelling along the whole book is that big wave surfing is a much more collective achievement than regular surfing. Instead of a (more) selfish search for personal pleasure, a central feature of big wave surfing is fun, understood as a social group pleasure, as a kind of collective effervescence filled with emotional energy (p.81). Nonetheless, fun in big wave surfing always relates to matters of safety and risk taking. Corte advances that the collective side of the activity in comparison to regular surfing has a lot to do with the need of potential security provided among friends in life-death situations.

Nonetheless, the book also clarifies how the approach to risk-taking (and fun) shifts along the career of big wave surfers within an activity that is becoming more and more professionalised. As surfers grow older and/or become professionals they are much more selective on the waves they surf. Their experience of the sessions on the water also changes as they age. Besides age and career, gender plays an important role too. The case of Keala shows how discriminatory a male-dominated culture such as big wave surfing can be. Women are still in many cases excluded from the collective joy and fun of the big rides, even though the struggle of pioneers such as Keala have paved the way for female big wave surfing.

Overall, the book is an impressive contribution to the sociology of sport. It provides great insights in the relationship between risk-taking, fun, professionalisation, identity, and status. These insights can be useful not only for big wave surfing but for other activities, especially play-like activities or life-style sports (Wheaton, 2004) such as skateboarding, climbing, BMX, parkour, etc.

Moreover, the book provides a helpful comparative example on the relationship between risk and safety measures as discussed in activities such as martial arts and combat sports (Sánchez García, 2020). The book renders visible the paradox surrounding the recent development of safety measures (the inflatable vests, rescue jet-skies): it makes possible to ride bigger, stronger waves but it does not necessarily make the activity more secure. On the contrary, such measures could create a "false sense of security" that increases the risk of those involved in the activity (see Sheard (1997) for a similar argument on the introduction of safety measures -e.g. gloves and helmet- in boxing). Such debate is not foreign to a broader professionalisation pattern that celebrates newcomers to push things forwards even though it means changing the whole *essence* of the activity in the process.

Taking into account the quality of the whole volume, I would consider Corte's book as one of the best ethnographic studies of sport so far. It definitively constitutes a milestone in any future research on life-style sports.

References

Sánchez-García, R. (2020). The spectacularization of violence in contemporary US bare-knuckle fighting. *Sport in Society*, 23(10), 1645-1658.

Sheard, Kenneth G. (1997). Aspects of Boxing in the Western Civilizing Process. *International Review for the Sociology of Sport* 32, no. 1: 31-57.

Wacquant, Loïc. (2004). *Body & soul: Notebooks of an apprentice boxer*. Oxford University Press.

Wheaton, Belinda. (2004). *Understanding lifestyle sports. Consumption, identity and difference*. Abingdon: Routledge.

Estadísticas anuales 2022

Indexación e impacto

Dispone de ISSN para su versión en papel (2660-8456) y su versión en digital (2695-883X). Desde su creación en 2020, la revista *Sociología del Deporte* (SD) va avanzando en su progresiva indexación, encontrándose incluida y evaluada actualmente en las bases de datos bibliográficas de Dialnet, Google Scholar, DOAJ, ERIHPlus y Latindex. Según MIAR el impacto de ICDS en 2020 fue 0,4 y en 2021 0,4. Tenemos previsto someter la revista a su evaluación en la próxima Convocatoria de Evaluación de la Calidad Editorial y Científica para la obtención del Sello de Calidad FECYT, al cumplir con el requisito de editarse al menos durante 3 años, cumpliendo esta fecha en el mes de diciembre de 2022.

Autores y países

El listado de los y las autoras que han publicado en 2022 en *Sociología del Deporte* (SD) es el siguiente:

Aldo Bravo Vielma (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Alessandra Sain (London South Bank University, Reino Unido)
Antonio Santos Ortega (Universidad de València, España)
David S. Contreras Islas (Humboldt-Universität zu Berlin, Alemania)
Daniel Martos García (Universidad de Valencia, España)
David Moscoso Sánchez (Universidad de Córdoba, España)
David Stendardi (Universidad Europea de Canarias y Universidad de La Laguna, España)
Gaspar Maza (Universidad Rovira i Virgili, España)
George Jennings (Cardiff Metropolitan University, Reino Unido)
Hugo Ceron-Anaya (Lehigh University, Estados Unidos)
Jerónimo García-Fernández (Universidad de Sevilla, España)
Jesús C. Abellán Muñoz (Instituto Joaquín Herrera Flores, España)
Jesús Fernández Gavira (Universidad de Sevilla, España)
John Hockey (University of Gloucestershire, Reino Unido)
José María Trovo-Sánchez (Universidad Pablo de Olavide, España)
Kety Balibrea Melero (Universidad Politècnica de València, España)
Loïc Wacquant (University of California, Berkeley, Estados Unidos)
Mário Borges (London South Bank University, Reino Unido)
Marta Eulalia Blanco (Universidad Complutense de Madrid, España)
Sebastián Chávez Hernández (Universidad Politécnica de Madrid, España)
Raúl Sánchez García (Universidad Politécnica de Madrid, España)
Rita F. de Oliveira (London South Bank University, Reino Unido)
Roser Fernández Benito (International Sociological Sport Observatory, España)
Xavi Camino (Universidad Ramon Llull-Blanquerna, España)

Revisores

En 2022, la revista ha contado con la colaboración de 32 revisores para evaluar dichos trabajos, adscritos a sendas Universidades de Alemania, Argentina, España, México y Reino Unido. Otros 8 revisores invitados no participaron.

Alberto Álvarez Sotomayor (Universidad de Córdoba, España)
Alberto del Campo Tejero (Universidad Pablo de Olavide, España)
Álvaro Rodríguez Díaz (Universidad de Sevilla, España)
Ángel Mario Jordi Sánchez (Universidad Pablo de Olavide, España)
Anna Vilanova (INEF de Cataluña, España)
Antonio Santos Ortega (Universidad de Valencia, España)
Carlos García Martí (Universidad Europea de Madrid, España)
Carlos Pérez Martí (Universidad Europea de Madrid, España)
David S. Contreras Islas (Humboldt-Universität zu Berlin, Alemania)
Fátima Gómez (Universidad Europea de Madrid, España)
Francisco David Muñoz (Universidad de Valencia, España)
George Jennings (Cardiff Metropolitan University, Reino Unido)
Ignacio Alcalde Sánchez (Universidad de Córdoba, España)
Jaime Aja Valle (Universidad de Córdoba, España)
Jerónimo García Sánchez (Universidad de Sevilla, España)
Jesús Delgado Baena (Universidad Pablo de Olavide, España)
Jesús Martínez del Castillo (Universidad Politécnica de Madrid, España)
Joaquín Piedra (Universidad de Sevilla, España)
Judit Martínez (Universidad del País Vasco, España)
Kety Balibrea Melero (Universidad Politécnica de València, España)
Laura Serrano Mendoza (Universidad de Loyola, España)
Luis Cantarero (Universidad de Zaragoza, España)
María Perriño Peña (Universidad de León, España)
Marta Eulalia Blanco (Universidad Politécnica de Madrid, España)
Pablo Alabarces (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Raúl Sánchez García (Universidad Politécnica de Madrid, España)
Roser Fernández Benito (International Sociological Sport Observatory, España)
Sebastián Chávez Hernández (Universidad Politécnica de Madrid, España)
Sergio Valera (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Víctor Jiménez Díaz (Universidad de Alcalá de Henares, España)
Xavier Camino (Universidad Rovira i Virgili, España)

Porcentaje de Aceptación y Rechazo

En 2022, el porcentaje de aceptación y rechazo de artículos es el siguiente, de acuerdo con la calidad de los trabajos presentados y el dictamen de los/las evaluadores/as:

Aceptación: 71%
 Rechazo: 29%

Visitas de sitio web de revista y descargas

En cuanto al sitio web de la revista, a fecha de 1 de diciembre de 2020 cuenta con **247.727 visitas de personas registradas en 182 países**. De ellas, los diez países donde más visitas se producen son los siguientes:

Filipinas	45.036 visitas
España	42.523 visitas
México	29.901 visitas
Colombia	17.969 visitas
Perú	17.000 visitas
Ecuador	13.166 visitas
EE.UU.	8.527 visitas
Dinamarca	7.984 visitas
Chile	7.117 visitas
Argentina	6.139 visitas

Por su parte, las publicaciones de la revista han generado **61.302 visualizaciones** (es decir, resúmenes de archivos que han sido visualizados en html), y al mismo tiempo se han producido con fecha 12 de diciembre de 2022 un total de **33.854 descargas** desde que se creó la revista en junio de 2020.

Citación

En Google Scholar se identifican **160 citas** de los artículos publicados en *Sociología del Deporte (SD)* desde su creación hasta el 12 de diciembre de 2022.



UNIVERSIDAD
PABLO DE OLAVIDE
SEVILLA



FES FEDERACIÓN ESPAÑOLA
DE SOCIOLOGÍA

PAIDI2020

PLAN ANDALUZ
DE INVESTIGACION,
DESARROLLO E INNOVACION

