

Revista Latinoamericana de Estudios sobre **Cuerpos, Emociones y Sociedad**

Nº 13, Año 5



“Cuerpos en juego: acción colectiva, estética y política”

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad

www.relaces.com.ar



Director:

Adrián Scribano

Consejo Editorial

Adrián Scribano | *CIECS CONICET UNC / UBA, CIES, Argentina*
Begonya Enguix Grau | *Universitat Oberta de Catalunya, España*
Claudio Martiniuk | *Univerisdad de Buenos Aires, Argentina*
Dora Barrancos | *Inv. principal y Directorio CONICET, Argentina*
Flabián Nievas | *Univ. de Buenos Aires, IIGG, Argentina*
José Luis Grosso | *Doc. en Humanidades, FFyL, UNCa, Argentina*
Luiz Gustavo Correia | *GREM, Univ. Federal da Paraíba, Brasil*
María Emilia Tijoux | *Dpto. Sociología, Universidad de Chile, Chile*
Pablo Alabarces | *UBA / CONICET, Argentina*
Miguel Ferreyra | *Universidad Complutense de Madrid, España*
Patricia Collado | *CONICET-INCIHUSA-Unid de Est. Soc, Argentina*
Zandra Pedraza | *Universidad de los Andes, Colombia*

Martín Eynard | *CIECS CONICET UNC, Argentina*
Alicia Lindón | *UAM, Campus Iztapalapa, México*
Carlos Figari | *CONICET / UNCa / UBA, Argentina*
David Le Breton | *Univ. Marc Bloch de Strasbourg, Francia*
Enrique Pastor Seller | *Universidad de Murcia, España*
Liuba Kogan | *Universidad del Pacífico, Perú*
María Eugenia Boito | *CIECS CONICET / UNC, Argentina*
Mauro Koury | *GREM / GREI / UFPB, Brasil*
María Esther Epele | *UBA / CONICET, Argentina*
Paulo Henrique Martins | *UFPE- CFCH, Brasil*
Roseni Pinheiro | *Univ. do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*
Rogelio Luna Zamora | *Universidad de Guadalajara, México*

Edición y coordinación general:

Lucas Aimar | *CIECS CONICET UNC, Argentina*

Responsable del número:

Lucas Aimar

Equipo editorial:

Ana Lucía Cervio | *CIES, Argentina*
Gabriel Giannone | *CIECS CONICET UNC, Argentina*
María Belén Espoz | *CIECS CONICET UNC, Argentina*
Victoria D'heres | *IIGG - UBA, Argentina*

Emilio Seveso | *CIECS CONICET UNC, Argentina*
Carolina Ferrante | *IIGG - UBA, Argentina*
Pedro Lisdero | *CIECS CONICET UNC, Argentina*
Pamela Paz García | *CIECS CONICET UNC, Argentina*

Imagen de tapa: fotografía de Alejandro Frola

“CUERPOS EN JUEGO: ACCIÓN COLECTIVA, ESTÉTICA Y POLÍTICA”

No 13, Año 5, Diciembre 2013 - Marzo 2014

Una iniciativa de: Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social
CIECS CONICET - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CORDOBA

Red Latinoamericana de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos.

Grupo de Investigación sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos
Instituto de Investigaciones Gino Germani - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

<http://relaces.com.ar>

Publicación electrónica cuatrimestral con referato internacional doble ciego

Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS) CONICET UNC - Av. General Paz 154, 2do Piso
(5000) Córdoba, Argentina | Tel: (+54) (351) 434-1124 | Email: correo@relaces.com.ar | ISSN: 1852-8759

Contenido

. Presentación

Por <i>Claudia Gandía</i>	4
---------------------------------	---

. Artículos

. Una aproximación desde la sociología del cuerpo a los movimientos sociales

An approach from the sociology of the body to social movements

Por <i>Alexis Sossa Rojas (Chile)</i>	9
---	---

. Emociones, protesta y cambio social. Una propuesta de análisis

Emotions, protest and social change. A proposal for analysis

Por <i>Alice Poma y Tommaso Gravante (España)</i>	21
---	----

. Movimientos y sentimientos

Movements and feelings

Por <i>Anna María Fernández Poncela (México)</i>	35
--	----

. Extrañeza y escisión: Merleau Ponty, Wittgenstein y la dimensión constitutiva del cuerpo

Strangeness and split: Merleau Ponty, Wittgenstein and the constitutive dimension of the body

Por <i>Magdalena Arnao (Argentina)</i>	51
--	----

. Cuerpos enclaustrados: el caso de las Ciudades Rurales Sustentables en Chiapas, México.

Cloistered bodies. Sustainable Rural Cities in Chiapas Mexico

Por <i>Mariflor Aguilar, Patricia López y Laura Echavarría (México)</i>	65
---	----

. Apuntes sobre la construcción conceptual de las emociones y los cuerpos

Notes on the conceptual construction of emotions and bodies

Por <i>Rafael Andrés Sánchez Aguirre (Argentina)</i>	75
--	----

. Deleuze, Política y Subjetividad. El *Parkour* o la subjetivación lúdico-política del los cuerpos post-urbanos

Deleuze, Politics and Subjectivity. The Parkour or the ludic-political subjectivist of post-urban bodies.

Por <i>Santiago Díaz (Argentina)</i>	87
--	----

. Reseñas bibliográficas

. Políticas de la apariencia y políticas corporales. Una análisis a partir de los vestuarios y adornos.

Por <i>Florencia Chahbenderian (Argentina)</i>	99
--	----

. Poner en palabra la ambigüedad del cuerpos. Un ejercicio desde la sexualidad de los jóvenes del norte de Chile

Por <i>Carolina Ferrante (Argentina)</i>	103
--	-----

. Novedades.....	107
------------------	-----

Cuerpos en juego: Acción colectiva, estética y política

Por Claudia Gandía

Esta nueva edición de RELACES nos ofrece la oportunidad de ser testigos de los cuerpos y emociones que se juegan desde distintos colectivos en diversas realidades latinoamericanas. Escritos de autores de Chile, Colombia, México y Argentina exponen las condiciones, reglas de juego y saldos de un capitalismo que excluye, expropia, discrimina; a la vez que muestran formas de presencias de cuerpos y emociones que desde la acción colectiva y la estética devienen actos políticos de resistencia y lucha.

La lectura de los artículos aquí reunidos nos permite acercarnos a distintas problemáticas y reflexiones en torno a los cuerpos y las emociones en vinculación con la acción colectiva, la estética y la política. En esta dirección, las páginas que siguen reúnen dos conjuntos de textos, uno de carácter más empírico y el otro de corte teórico.

En el primer conjunto de escritos es posible identificar:

1) el cuerpo en juego en los nuevos movimientos sociales, donde sus participantes son cuerpos-excluidos, cuerpos-ausentes, cuerpos-discriminados, cuerpos-constreñidos, y se participa por ganar autonomía, reconocimiento y respeto;

2) el cuerpo en juego desde las emociones que influyen en su motivación para la participación en acciones de protesta afectando sus resultados. El papel de las emociones en el cambio que se produce a raíz de la participación en la acción colectiva, su capacidad para motivar, desanimar, radicalizar y generar nuevos desenlaces o resultados en la lucha, re-significando la experiencia de la protesta;

3) las emociones que se juegan en la constitución de nuevos movimientos sociales y como detonantes para la emergencia de acciones colectivas;

4) el cuerpo en juego desde una política expropiatoria de suelo y de energías corporales y sociales, es un cuerpo enclaustrado donde se pone en jaque

la propiedad, la autonomía y la capacidad de decisión y participación política; y

5) la subjetividad lúdica en juego a través de variaciones corporales intensivas (el *Parkour*), práctica inmersa a su vez en el juego socio-político urbano donde la intervención activa de una corporalidad flexible y dinámica constituye una performance revolucionaria estética-política.

El segundo conjunto de textos nos acercan reflexiones teóricas acerca de los cuerpos y las emociones. Aquí dos propuestas conforman la sección que considera, en una de ellas los cuerpos y emociones en la sociedad capitalista y en la otra el problema de la escisión mente-cuerpo

De esta manera, convergen, en este número de RELACES, siete propuestas de artículos cuyas preocupaciones giran en torno a los cuerpos/emociones en juego en distintos espacios constituidos o como protestas, o como movimientos sociales, o como conflictos, o como experiencia lúdico-política. Asimismo dos reseñas de libro aluden a las formas como se las juega el cuerpo en lo social, en la primera: en tanto apariencia; y en la otra en tanto metáfora.

Así, y con relación al primer grupo de textos, nos encontramos en un principio con el artículo de Alexis Sossa Rojas, quien articula la sociología de los movimientos sociales y la sociología del cuerpo para reflexionar en torno a los nuevos movimientos sociales y el rol de los cuerpos en ellos. Como el mismo autor dice:

(...) aquí nos preocupamos de movimientos “nuevos”, discutimos cómo se forman y con qué sentido, cómo aprecian su discriminación y /o qué rol juegan sus propios cuerpos, ya sea a través de la búsqueda de su liberación y autonomía, o de que se les reconozca y respete. Es decir, aquí observaremos los movimientos sociales

de aquellos cuerpos-excluidos, cuerpos-ausentes, cuerpos-discriminados, cuerpos-constreñidos.

En esta oportunidad Alexis pone el acento en la relevancia del cuerpo, especialmente desnudo, con relación a las protestas de aquellos movimientos sociales cuyas demandas se hacen por y desde la corporeidad. De esta manera problematiza en torno al cuerpo como elemento de lucha y resistencia, como vehículo de demandas donde la identidad adquiere un rol central en el análisis de los nuevos movimientos sociales.

Luego, en el escrito de Alice Poma y Tommaso Gravante el papel de las emociones en las protestas ocupa un lugar central en el análisis. Como aludos los autores:

(...) no sólo influenciando la motivación para la acción y la participación, sino también afectando algunos resultados de la protesta, como el empoderamiento.

Por lo que a través de entrevistas en profundidad, historias de vida y análisis narrativo de material biográfico presentan algunos resultados basados en el análisis de distintos estudios de casos tales como la insurrección de Oaxaca, en México, y algunos conflictos ambientales locales que se han desarrollado en España y México.

Es así que recuperando la intensidad emocional de la experiencia de los sujetos que participan en acciones colectivas, analizan las acciones de protesta, lucha y resistencia desde donde nacen nuevos proyectos políticos y sociales.

Por su parte, el texto de Anna María Fernández Poncela se centra en el estudio del papel de las emociones, y especialmente la importancia de los sentimientos, como detonantes para la constitución de acciones colectivas y movimientos sociales.

Analizando entrevistas a protagonistas de un movimiento estudiantil en México, este artículo revisa la teoría del reconocimiento y muestra como la emoción se convierte en sentimiento y crea una necesidad que para ser satisfecha lleva a la acción. Como expone Anna María:

Del enojo, por ejemplo, como emoción se pasa al sentimiento de indignación, y éste se expresa en múltiples formas, entre ellas la búsqueda de la justicia y de reconocimiento.

Igualmente la autora nos hace un recorrido por las emociones y sentimientos que dan origen al mo-

vimiento social, las que aparecen en el transcurso del proceso de lucha y las que acontecen con relación al resultado de la acción colectiva y con relación al escenario futuro del movimiento. Lo que termina resultando en una minuciosa presentación de un continuum emocional que enriquece la comprensión de la acción colectiva.

El artículo de Mariflor Aguilar, Patricia López y Laura Echavarría analiza el proyecto de las ciudades rurales sustentables en el estado de Chiapas, México, el que se ha sostenido, tal como ellas mismas dicen:

(...) a través de un discurso que las autoras denominan blindaje discursivo de las políticas públicas, el cual legitima la expropiación de las tierras campesinas y la liberación de los campesinos como fuerza de trabajo barata al servicio de los intereses del capital trasnacional.

Este escrito muestra de manera sólida cómo el enclaustramiento y la subordinación forzosa se manifiesta en la transformación de sujetos con capacidad de autoconsumo, autónomos y con tradiciones de participación política comunitaria a cuerpos presos de los mercados laborales de transnacionales, a cuerpos hacinados y a sujetos vigilados y con temor de manifestar oposición política.

Se expone aquí sobre un cuerpo enclaustrado, que se encuentra bajo el dominio económico, político y cultural de políticas neoliberales, que se ejecutan a través de un proceso de acumulación de capital que lo despoja de su territorio y lo explota, y de un proceso de *ghettización* que lo aparta e invisibiliza.

De esta manera, este artículo colectivo resulta un aporte significativo en términos de desnudar el modo cómo, a través de una estrategia discursiva de legitimización de esas acciones, se ejecuta una biopolítica y una geopolítica de los cuerpos que va corroyendo su propia política y termina excluyéndolos.

La última propuesta del primer conjunto de textos, resulta un análisis exquisito de la práctica del Par-kour y sus efectos estéticos-políticos en la conformación de la subjetividad lúdica. Ella constituye una forma diferente de transitar los espacios sociales pero además, en tanto práctica lúdica en el territorio urbano, "(...) se presenta como esa deriva que realiza el juego situacionista en función de emancipar a los individuos de la materialización de las verdades que se ofrecen en el orden capitalista".

De esta manera Santiago Díaz se posiciona desde el pensamiento deleuziano y la corriente francesa de la Internacional Situacionista para reflexionar

en torno a un cuerpo que a través de movimientos, acrobacias y saltos encadenados al azar, atemporales, sin reglas estrictas, límites, ni principio o fin; conforma, tal como él dice, un arte de desterritorialización:

(...) tanto de las formas subjetivadas (Sujetos sociales) como de las formas políticas materializadas en los espacios urbanos: El *parkour* es una *performance revolucionaria estético-política*

En este sentido, este texto resulta un aporte relevante al estudio de los cuerpos y las emociones, en tanto ofrece un análisis de espacios de sensibilidad alternativos que colaboran en la gestación de sentimientos inexistentes, ya que en esa práctica se hace derivar las sensaciones por otros territorios y planos que abren a nuevos espacios de vida. En consecuencia se escapan de una política de regulación de las sensaciones a la que los cuerpos en la sociedad actual se ven compelidos diariamente.

Dos artículos, de corte teórico, constituyen el otro grupo de textos. Ellos se encargan de reflexionar sobre el estudio sociológico de las emociones y los cuerpos, construyendo apuntes sobre su construcción conceptual; y sobre el problema de la escisión mente-cuerpo.

En el primer caso Rafael Sánchez Aguirre se concentra, por un lado, en la propuesta de Norbert Elías recuperando las principales hipótesis para el abordaje de los fenómenos emotivos; y por otro retoma, en un esfuerzo de relacionar aportes clásicos con los actuales, algunas ideas de Karl Marx y de Adrián Scribano, para problematizar el lugar de los cuerpos-emociones en la sociedad capitalista.

Específicamente, y en palabras de Rafael, lo que intenta es:

(...) problematizar la articulación de las potencias corporales-emotivas en la conformación de geometrías sociales. Las formas en que aprendemos a sentir y a verbalizar nuestras experiencias, se encuentran ancladas en la clave social del grupo al cual pertenecemos, allí se sostienen ritmos colectivos que se truecan en variaciones rítmicas individuales.

Por su parte, Magdalena Arnao propone una lectura del problema mente-cuerpo, y las dicotomías que en consecuencia acontecieron en la modernidad y que fueron consecuencia, como sostiene la autora: “de una actitud epistémico-ontológica de *escisión/se-*

paración/desunión que funda y se funda en la *extrañeza del cuerpo*”

A tal fin el escrito transcurre, de forma precisa y pormenorizada, por el modo en que las filosofías de Wittgenstein y Merleau Ponty se emparentan, pese a las lecturas estériles que tienden a ubicarlos en tradiciones diferentes, como así también por la forma en dichas filosofías lograron subvertir los efectos que el mencionado problema de escisión ocasionó en la comprensión de la subjetividad.

Para finalizar, dos reseñas de libro culminan esta edición de RELACES: una de ellas sobre el libro de Elizabeth Vejarano Soto, *Vestidos para el alma. Escenificación de la apariencia y diseño de las emociones en el siglo XIX, en la novela María, de Jorge Isaacs*, del año 2012; y la otra sobre la publicación de Jimena Silva Segovia y Leyla Méndez Caro: *Cuerpos y metáforas. Estudio de los significados culturales del cuerpo y las sexualidades juveniles*.

En la primera, Florencia Chahbenderian da cuenta de los principales ejes que analiza la autora a lo largo de su obra, proponiendo un abordaje al estudio de las políticas corporales presentes en la novela a través de los objetos que cubren al cuerpo, como el vestuario y los adornos. Obra que, como expone Florencia minuciosamente sobre su contenido, constituye una valiosa contribución a los estudios sobre cuerpos y emociones al intentar comprender esos objetos cercanos al cuerpo que demarcan socialmente la experiencia corporal. A su vez se destaca el hecho de que el libro reseñado se torna un fiel reflejo del orden estético propio de una época, expone al lector el acontecer de la sobrevaluación de las emociones, el cuidado de la apariencia y los buenos comportamientos del momento histórico que describe.

En la segunda reseña de libro, Carolina Ferrante expone de manera particularizada el objeto de una obra que presenta los resultados de un estudio que se propuso comprender los sentidos que los jóvenes de Antofagasta (Chile) otorgan a la sexualidad y realizar una mapeo de los dispositivos de autocuidado corporal más relevantes desde su punto de vista. Dicho trabajo supera el sentido del mismo como un aporte a los estudios sobre juventud o sexualidad, sino que constituye además, un valiosa contribución al campo de indagaciones sobre los cuerpos y las emociones y para aquellos cientistas sociales preocupados por aspectos tales como: cuerpo, neoliberalismo, género o minorías (étnicas, religiosas, sexuales, personas con discapacidad) en América Latina.

Con todo lo expuesto hasta aquí se deduce que, teniendo en cuenta el contenido de este número 13 de RELACES, esta publicación resulta una vez más en opción política para seguir desnudando y haciendo visible desde los cuerpos y las emociones aquello que la forma de estructuración de la sociedad actual con sus diversos mecanismos pugna por ocultar y callar.

Por lo que queda hecha la invitación al lector, una vez más, a compartir las lecturas que se proponen en esta oportunidad para seguir repensando la acción colectiva, la estética y la política entrelazadas por los cuerpos y las emociones que en ellas se juegan.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°13. Año 5. Diciembre 2013 - Marzo 2014. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 9-20.

Una aproximación desde la sociología del cuerpo a los movimientos sociales

An approach from the sociology of the body to social movements

Alexis Sossa Rojas*

Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile.
alexis.sossa@gmail.com

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo articular dos perspectivas algo separadas en el debate sociológico actual: la sociología de los movimientos sociales y la sociología del cuerpo. En este sentido, buscamos problematizar tres cosas. Primero, por qué la relevancia de la categoría cuerpo, sobre todo, del desnudo, como forma y/o recurso en las protestas. Segundo, a partir de Foucault problematizar cómo lo social se inmiscuye en el cuerpo, en fenómenos como la sexualidad o la familia. Por último, a partir de las tensiones señaladas en el punto dos, se discute cómo esto da origen a movimientos que tienen demandas relacionadas al cuerpo, y qué teoría de los movimientos sociales es la mejor para explicarlos.

Palabras clave: movimientos sociales; sociología del cuerpo; Foucault; LGBT desnudo.

Abstract

The present article has as aim articulate two somewhat separate perspectives of the sociological current debate: The sociology of the social movements and the sociology of the body. In this respect, we look to problematized three things. First, why the relevance of the category body, especially the nude, as form and / or resource in the protests. Second, from the thought of Foucault how the social thing interferes in the body, in phenomena as personal as sexuality or family. Finally, from the tensions outlined in section two, we discuss how this gives rise to movements that have claims related to the body, and what theory of social movements is the best to explain it.

Keywords: social movements; sociology of the body; Foucault; LGBT; nudity.

* Sociólogo, Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile. Magíster en Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: alexis.sossa@gmail.com.

Una aproximación desde la sociología del cuerpo a los movimientos sociales

Introducción

En los últimos años los movimientos sociales han experimentado grandes cambios, fenómenos como la globalización, la emergencia de nuevas estructuras sociales, la sensación del cambio constante, el uso de las redes sociales, por nombrar algunos, han producido movimientos que sobrepasan los límites “clásicos” con los que se les entendía. Los nuevos movimientos sociales rebasan categorías, estatales, ideológicas, de clase, de etnia, etc. Asimismo, los nuevos movimientos no están necesariamente institucionalizados en gremios, corporaciones o sindicatos. Es decir, no son instituciones en el plano material y organizacional, pero sí en el ámbito cultural, en tanto comparten códigos, valores y creencias comunes con las que interpretan la realidad¹ (Ibarria y Benjamín, 1998).

A partir de los años ochenta del siglo XX, la tendencia de los análisis a los movimientos sociales ha sido la de atribuirle un papel cada vez mayor a dimensiones simbólicas de producción de significado, a mirar conceptos como el de identidad, los imaginarios sociales, y así comprender la acción colectiva. Vale decir, el llamado giro cultural ha llevado a integrar la producción simbólica y de sentido en el análisis social.

Por otra parte, se debe entender que en todo grupo humano existen creencias compartidas, sentimientos de desigualdad, frustraciones, que no necesariamente se convierten en movimientos sociales. Por ello, aquí nos preocupamos de movimientos “nuevos”, discutimos cómo se forman y con qué sentido, cómo aprecian su discriminación y /o qué rol juegan sus propios cuerpos, ya sea a través de la búsqueda

de su liberación y autonomía, o de que se les reconozca y respete. Es decir, aquí observaremos los movimientos sociales de aquellos cuerpos-excluidos, cuerpos-ausentes, cuerpos-discriminados, cuerpos-constreñidos.

Sobre estas ideas, el presente artículo busca vincular dos perspectivas algo separadas en el debate sociológico actual: la sociología de los movimientos sociales y la sociología del cuerpo. Para ello, presentamos apuntes que puedan servir para esta vinculación basándonos en cuatro secciones. Primero, se expone la relevancia del cuerpo y del desnudo en relación a las protestas. Segundo, se problematiza a partir de Foucault cómo el cuerpo es entendido e influenciado por la sociedad. Tercero, se analizan las teorías de movimientos sociales en relación a aquellas más fructíferas a la hora de entender los movimientos cuyas demandas tienen relación al cuerpo. Por último, se finaliza con conclusiones.

Cuerpo, desnudo y protesta

Cuerpo y corporalidad parecen no ser lo mismo. “Cuerpo” debe ser entendido como una realidad objetiva que, a la manera de un objeto, posee una estructura delimitada. En cambio la corporalidad tiene una historicidad determinada, tiene también un carácter subjetivo. Esto último permite sostener que la corporalidad obedece a una construcción social, cultural e histórica. Y aun cuando el cuerpo cambie según pasan los ciclos de la vida, y pese a que posee un carácter instrumental (“sirve” para el desplazamiento, la aprehensión, etc.), tiene una doble pertenencia: en tanto realidad objetiva, pertenece al mundo de las cosas, de los objetos, pero también pertenece a sí mismo. Tenemos nuestro cuerpo, somos nuestro cuerpo, y a la vez, nuestro cuerpo nos tiene (Montenegro, 2006; Duch y

¹ Cabe señalar que “los movimientos sociales son instituciones, ya que constituyen espacios delimitados en los que se desarrolla una forma de entender el mundo y de actuar en él” (Ibarria y Benjamín, 1998: 12).

Melich, 2005). Ejemplo de esto es que al referirnos al cuerpo lo podemos hacer en primera y tercera persona a la vez, como al decir: en la muerte quiero que mi cuerpo sea cremado.

El cuerpo y la corporeidad son fenómenos trascendentales. “La existencia es, en primer término, corporal” (Le Breton, 2002: 7). El cuerpo es el lugar en donde se da gran parte de la interacción, la socialización que genera consecuencias tanto en el yo como en el mundo. El cuerpo es el lugar de emociones contingentes, es producto y productor de los aspectos sociales. Es un soporte material donde ocurren una infinidad de procesos biológicos, psíquicos y emocionales que le son particulares. La corporeidad es la vivencia del hacer, sentir, pensar, querer, etc. Con esto nos damos cuenta de que el cuerpo vive o se expresa por medio de su corporeidad, y por ello, el cuerpo es un importante fenómeno social y cultural, materia de símbolo, objeto de representaciones, legitimaciones y de imaginarios (Pedraza, 2008; 2009).

El cuerpo nos habla de un sexo, de un género, de una identidad, de una edad, de una clase social, de condiciones particulares, de una raza. Asimismo, el cuerpo es un espacio político relevante, es un terreno práctico y colectivo, público y privado, refleja tanto la práctica de la libertad y la autodeterminación humana, como también prácticas de dominación, imposición de poder, control y violencia. De esta suerte, los cuerpos, su sexualidad, sus formas, tienen muchas veces roles públicos y privados impuestos que determinan a los sujetos. Somos parte de un sistema de ordenamiento y de construcción de realidades asociadas a un sistema valórico, cultural, ideológico y político, que permanentemente se inmiscuye en nuestros cuerpos y en nuestra subjetividad.

Ahora bien, parte de esta relevancia la han comprendido y/o ha afectado a los movimientos sociales, pues el cuerpo, la presencia física en un movimiento es fundamental, las marchas, las reuniones, dan cuenta de cuerpos que se movilizan y a través de su número exponen su relevancia o su adhesión. Al mismo tiempo, el cuerpo preferiblemente desnudo, se fue convirtiendo en una bandera opositora, contestataria, cobrando un interés gradual en las luchas políticas y en las acciones colectivas. Si entendemos que la elección de una técnica o forma de protestar no es accidental, veremos que la desnudez es una de las formas más claras para hacerse notar.² El desnudo se manifiesta como un golpe directo y evidente a nuestra percepción. Testimonio de esto es uno de los pasajes de la Biblia:

2 Entonces Yahvé habló por medio de Isaías, hijo de Amós. Le había dicho: <<Te colgarás este saco de la cintura y te sacarás las sandalias de tus pies.>> Isaías lo hizo así y andaba sin ropa y descalzo. 3 Luego dijo Yahvé: <<Mi siervo Isaías anduvo sin ropa y descalzo durante tres años, y esto fue una señal y anuncio para Egipto y Etiopía. 4 De la misma manera conducirá el rey de Asur a los cautivos de Egipto y a los desterrados de Etiopía. Jóvenes o viejos los llevará sin ropa, sin zapatos y con las nalgas al aire. >> 5 Entonces habrá susto y vergüenza para quienes confiaban en Etiopía y se sentían seguros en Egipto (Isaías 20:2-5).³

Siguiendo esta línea, el desnudo corporal si bien adquiere significados heterogéneos según los contextos (desnudez asociada a la inocencia, a lo natural, a lo sexual, a lo erótico, a lo contestatario, a lo humillante, vergonzoso, etc.), siempre ha tenido como resultado, al menos, el llamar la atención. En la Edad Media, la desnudez se entendía de dos formas: Primero, tenía que ver con una forma de castigo, la desnudez expuesta venía siendo un correctivo basado en la humillación. Pasear desnudo a un condenado era una forma de degradación.⁴ Segundo, La desnudez testimoniaba lujuria, por tanto suciedad del alma. Por otra parte, y más próximos en el tiempo, a las masas proletarias a favor de Perón se les llamó los “descamisados”, el torso desnudo se identificó con la entereza del hombre de trabajo.

Cabe exponer además tres ideas sobre el desnudo. Primero, el naturismo y nudismo aparecieron por los años 60 del siglo XX como actividades que se centraban en ideas más artísticas o ecologistas, una forma de vida en armonía con la naturaleza. “El nudismo nació con pretendidas justificaciones de vida saludable y natural pero, en el fondo, como enemigo frontal del erotismo” (Tusquets, 2007: 13). Segundo, se puede señalar que el desnudo se ha tomado como manifestación artística. Por último, la desnudez no consiste tanto en la piel exhibida, sino en mostrar o no ciertos puntos concretos del cuerpo en los cuales se concretan la significación del desnudo. De esta

² Considerando, claro, que existe un límite en las técnicas utilizadas por parte de los activistas pues su éxito depende de la época en que son utilizadas; las técnicas de éxito elevado en una época (como ahora, la del desnudo) pueden llevar al fracaso en otra.

³ La Biblia (2005: 671-672).

⁴ Tradición que se remonta a muchos siglos atrás. La Biblia señala en Mateos 27-28 que en la preparación para llevar a Jesús a la cruz, lo desnudaron y cubrieron con un manto (*La Biblia*, 2005: 83).

forma, se ha simbolizado y valorado al cuerpo a lo largo del tiempo, a sus formas, al cuerpo en escena: el puño en alto, la cabeza gacha, el dedo irreverente, los ojos cerrados, el cuerpo pintado, el cuerpo desnudo, el cuerpo disfrazado, etc., son y han sido formas que se utilizan como medio para reflexionar sobre lo permitido y lo prohibido, lo deseable y lo desdeniable.

Val (2011), nos indica que a través del cuerpo se plantean problemas culturales, estéticos, políticos y artísticos: fue utilizado en la pintura para establecer y normalizar todo un sistema de proporciones; se empleó como punto de referencia para mostrar lo que era bello y lo que no lo era; se adoptó como medio para transmitir valores supremos, tales como la libertad, la justicia, la igualdad; se recurrió a él como objeto de intercambio diplomático e, incluso, contribuyó a que los países occidentales europeos definieran, sirviéndose de ese tipo de pinturas, su poder e identidad nacional.

En consecuencia, el desnudo más que ser sólo la carencia de vestimenta, representa un signo de múltiples significados según la cultura y el contexto donde se sitúe. Así como al ducharse una persona, o en la intimidad con la pareja, la desnudez corporal no representa humillación, vergüenza, escándalo, obscenidad, etc., pues los significados se desvanecen en la integridad de la vida privada, asimismo, su valoración cambia a ser un acto impúdico, falto a la moral o emblema de lucha, si se despliega en el ámbito público y en relación con otros.⁵

Cuerpo y sociedad

La sociología del cuerpo gracias al libro de Turner: *The Body and Society* (1984) inauguró la búsqueda por entender, principalmente a partir del sujeto y de su cuerpo, distintas temáticas de la vida social. En este sentido, creemos relevante el exponer que el sujeto en la sociedad está envuelto en una serie de significados y normas que interioriza y que comparte con los demás. Por ello, rescatamos parte de la obra de Foucault, en tanto él expuso que el dominio del cuerpo transitó desde el castigo corporal en la Edad Media, al disciplinamiento del cuerpo en los siglos XVIII y XIX, logrando llegar a la subjetividad de las per-

sonas, haciendo los cuerpos dóciles y manipulables. Foucault anuncia: "El cuerpo, al convertirse en blanco para nuevos mecanismos del poder, se ofrece a nuevas formas de saber" (Foucault, 1998c: 159). Vale decir, expone que se ha creado una normalización de los sujetos y sus cuerpos a través de dispositivos de saber, discursos, informaciones y verdades.

Sobre esta base, numerosos autores (Castro, 2006, 2008; Grinberg, 2005, 2006; Berger, 2008; Pedraza, 2008, 2009; Fernández, 2009; Retmal, 2008) tomando las ideas de Foucault han expuesto los problemas que conllevan principalmente dos conceptos claves: la gubernamentalidad y la biopolítica, pues estos conceptos tienen que ver con el problema de la vida. La problemática surge a partir de la observación que hace Foucault al Estado en tanto éste vela por su población y con ello pone en práctica una serie de vigilancias y controles, que no sólo afectan la esfera pública, sino que principalmente inciden sobre la esfera privada.

En el curso brindado en el *College de France* en 1979 Foucault plantea el concepto de biopolítica, que sugiere un desplazamiento que surge en el siglo XVIII en donde se racionalizan y vigilan fenómenos tan íntimos y propios del cuerpo, como la salud, higiene, sexualidad, natalidad, longevidad, etc., por parte de la práctica gubernamental. Así, se produce una simbiosis entre lo político y lo biológico. En palabras de Foucault: "El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz -anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida- caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente" (1998a: 169).

Foucault (1998a; 2000b; 2005) nos expone que cuando el biopoder se fue desarrollando, encontró una manera eficaz y perspicaz de desplegarse: la sexualidad, pues funciona como bisagra entre la anatomopolítica y la biopolítica. Situación que derivó en un problema económico y político de la población: hay que analizar la tasa de natalidad, los nacimientos legítimos e ilegítimos, la precocidad y la frecuencia de las relaciones sexuales, la manera de tornarlas fecundas o estériles, el efecto del celibato o de las prohibiciones, la incidencia de las prácticas anticonceptivas, etcétera.

Es decir, Foucault nos habla del nacimiento de un sujeto políticamente modelado, controlado, normalizado. Un sujeto cuyo cuerpo pasa por procesos de higienización y homogeneización, donde abundan discursos y prácticas orientadas a activar formas cor-

⁵ Sobre estos dilemas respecto al desnudo, el trabajo de Menard (2009) expone este tipo de discusión a través del análisis a los límites de la fotografía etnográfica en términos de pudor y pornografía.

porales que estimulen los principios de productividad, salud, gobernabilidad y emocionalidad que se precisan. Este sujeto responde principalmente a una mecánica de sujeción que se sirve de tecnologías y dispositivos de exclusión e inclusión en donde la subjetividad rechaza la alteridad, no posee gran fuerza política y, en definitiva, es una subjetividad que se acomoda al sistema de verdad operante.

Ahora bien, el pensamiento de Foucault exhibe que no sólo existe este biopoder que se preocupa por los sujetos, sino que lo decisivo es que la conducta de las personas es sometida a una concepción social de la verdad. Se debe entender que no impera una represión directa sobre los cuerpos, sino más bien que existen discursos y prácticas que van legitimando y perdurando ideas y acciones. Existen dispositivos de regulación que llegan a instancias tan íntimas como las percepciones, clasificaciones, y sensaciones que se van normalizando. Foucault expone:

Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida (Foucault, 1998a: 175). Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana, inmediata, clasifica a los individuos en categorías, los designa por su individualidad propia, los ata a su identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros han de reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos (*Materiales de Sociología Crítica*, 1986: 31).

Con ello, vemos que el discurso orienta, excluye y enfatiza, deja fuera significantes y manifestaciones, inscribiéndose en diversas luchas de poder que enfrentan al actor y lo posicionan frente a determinados enunciados. Se establecen restricciones de género, edad, parentesco, raza, casta o clase, y limitan a quién podemos aceptar, por ejemplo, como pareja. Restricciones del modo de relación sexual; qué podemos tocar, cuándo podemos tocar, a qué edad, etc. Somos parte de un orden que busca regularnos y que se asocia a un sistema valórico, ideológico y político.

De esta forma, podemos advertir que existen, desde las décadas de los años sesenta y setenta del siglo XX, la aparición de diversos movimientos sociales por parte de colectivos “desfavorecidos”, como personas gay, lesbianas, discapacitados,⁶ individuos con sobrepeso,⁷ que denuncian su situación de margina-

ción y piden el reconocimiento de sus derechos civiles como ciudadanos y ciudadanas en situación de igualdad social. Estos grupos protestan contra concepciones en donde el cuerpo es juzgado desde un otro “normal”, donde la sexualidad, la obesidad, las preferencias personales, son un dilema religioso, familiar, político, psicológico, psiquiátrico, ético, jurídico. Es decir, protestan buscando reconocimiento y que se considere al cuerpo como algo de carácter personal. Se revelan a las imposiciones buscando la libertad de acción.

Sobre esta base, nacen grupos que manifiestan su claro desacuerdo a aceptar imposiciones autoritarias de unos seres humanos sobre otros, de consentir una visión heteronormativa que deja a personas como “distintos”, “inmorales”, “desvergonzados”, pues dado, por ejemplo, la emergencia de identidades “intermedias” o “borrosas”,⁸ en relación con la bipolaridad de los sexos y, en consecuencia, de los géneros, se les tiende a discriminar (Amodio, 2006). Existen hoy múltiples identidades a las que no se les reconoce como iguales, negándoseles derechos (como la adopción de niños, el matrimonio, derechos laborales, entre otros).

En el caso de los movimientos de mujeres, si bien el vínculo con el cuerpo puede ser más difuso, sus luchas están relacionadas con derechos políticos y sociales, pero también con derechos civiles básicos. Estos incluyen políticas relativas a fenómenos atinentes al cuerpo, pues dado el carácter sexuado de los y las sujetos/as de derecho, ello obliga a plantearse la necesidad de políticas que se ajusten a las necesidades de distintos formatos corporales y sexuales, en lugar de políticas dirigidas a un sujeto abstracto identificado con un varón hegemónico. Además, permite poner en discusión la pertinencia de debatir problemas relevantes para esos sujetos y sujetas antes invisibles en el espacio público (mujeres heterosexuales, varones y mujeres no heterosexuales, travestis, etc.). Por ejemplo, debatir sexualidades y reproducciones en términos de derechos bajo la demanda por los derechos (no) reproductivos y sexuales (Brown, 2008).

La legalización del aborto es tal vez el mejor ejemplo. En la Conferencia Mundial de Derechos Hu-

⁶ En el caso de las personas con discapacidad surge en Estados Unidos un movimiento denominado *Independent Living Movement* (Movimiento de Vida Independiente).

⁷ En el caso de las personas con sobrepeso encontramos el grupo *Fat Acceptance Movement* en donde una de sus activistas más conocidas es Marilyn Wann.

⁸ Pensemos que, en el caso de las sociedades occidentales de la modernidad, la diferencia sexual ha sido categorizada como “enfermedad”, después de haber sido considerada demoníaca, hasta conformarse como característica que define un otro negativo interno a la sociedad (Amodio, 2006).

manos de Viena (1993), en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de El Cairo (1994), y en la Conferencia Mundial de la Mujer de Beijing (1995), se acordaron conceptos paradigmáticos en salud sexual y reproductiva, derechos sexuales y reproductivos, y que este tipo de derechos, son también derechos humanos universales (*Cuadernos mujer salud* 11, 2006: 19). Los derechos sexuales y reproductivos remiten al cuerpo como territorio de derechos, afirman que el aborto es un asunto de autodeterminación y, por tanto, no pueden existir restricciones a cosas tan íntimas como la sexualidad.

Si bien el aborto es un problema personal y social, éste posee características complejas pues conlleva profundas implicaciones, culturales, religiosas, médicas, políticas y psicológicas. No obstante, se debe considerar que en todos los casos es la mujer la que principalmente asume las consecuencias del embarazo o del aborto. En esta línea, y a modo de ejemplo, el aborto ha sido tema de numerosos debates, entre ellos cabe destacar el juicio *Roe vs Wade* (22 de enero de 1973) donde el aborto pasa de ser un crimen estatal a ser un derecho constitucional federalmente garantizado, marcando un hito en la historia de la legalización del aborto en los Estados Unidos de América (*Cuadernos mujer salud* 11, 2006: 67).⁹

Para el caso de Chile, no existe la posibilidad del aborto, ni siquiera del aborto terapéutico. La ley señala que en el caso de aborto, se hará constar la existencia de la preñez, la época del embarazo, los signos demostrativos de la expulsión del feto, las causas que la hubieren determinado y la circunstancia de haber sido provocado por la madre, o por un extraño que hubiere procedido, ya sea con su consentimiento, ya sea ejecutando en ella actos de violencia, ya se abusando de su oficio de facultativo. Cuando el feto muerto en el vientre materno no hubiere sido expulsado, se averiguará también si por la acción provocada se puso fin al desarrollo intrauterino. La mujer que causare su aborto o consintiere que otra persona se lo cause, será sancionada con presidio menor en su grado máximo, esto es, desde tres años y un día a cinco años de cárcel.¹⁰ Asimismo, Malta, El Salvador y Nicaragua no permiten el aborto bajo ninguna circunstancia (Faúndes y Barzelatto, 2007).

⁹ Sobre esta base, se debe señalar que estos movimientos a favor del aborto, dado sus demandas pueden generar un contra movimiento, por ejemplo movimientos antiaborto.

¹⁰ Para profundizar en esta materia ver Valenzuela, 2003; Faúndes y Barzelatto, 2007; Herrera, 2003.

Como se podrá observar, los movimientos sociales que aquí tratamos tienen demandas político-culturales que alzan una voz crítica y buscan ejercer focos de resistencia a la normalización e individuación social; anhelan cambiar las relaciones de poder existentes en la familia, la sociedad y la política, caracterizadas por discursos patriarcales, homofóbicos, con violencia de género y domesticadores. En otras palabras, sus metas no son necesariamente la consecución del poder político, sino más bien la conservación de determinados modos de vida, de identidades culturales y la generación de espacios de libertad favorables para otras formas de vida alternativa o distinta.

Existe en ellos un principio por el derecho y el respeto a la capacidad individual de tomar decisiones responsables, de acuerdo a una moral plena y conforme a las propias creencias. De aquí que surjan incluso marchas cuya consigna es el orgullo gay o la diversidad sexual.

Movimientos sociales y cuerpo

En la actualidad se puede apreciar un declive de los movimientos obreros o sindicales; más bien han surgido nuevos grupos como el ecologismo, el feminismo, movimientos de LGBT (siglas que designan a lesbianas, gay, bisexuales y transgéneros), entre otros, cuyo sustrato no es necesariamente ya una ideología en particular o una clase social determinada, sino más bien estos movimientos se centran en una identidad o valores compartidos. Sus demandas se orientan cada vez menos al control político del Estado y más a la democratización de la sociedad. Los movimientos ya no hablan de la democracia a secas, sino de democracia participativa o de una democracia de suscripción pública.

Algunas de las principales características para definir a los movimientos sociales, sobre todo a aquellos que tienen demandas que se relacionan al cuerpo, es que son organizaciones que desafían las creencias dominantes sobre diferentes ámbitos de la vida social. Esto significa que los movimientos, sus acciones y sus discursos actúan dentro de un contexto en donde existen otros discursos y otras acciones que se tienen como legítimas o correctas. Además, dado la existencia de acciones colectivas institucionales y no institucionales, en el caso de los movimientos que aquí estudiamos, sus acciones son principalmente no institucionales, donde existe cooperación, solidaridad desinteresada y el compromiso con valores ajenos a la racionalidad instrumental.

Ahora bien, cuando hablamos aquí de cuerpo no nos referimos a un cuerpo en sí, como separado del ser humano. Procesos trascendentales como el embarazo, el placer, la juventud, la vejez, están estrechamente ligados al cuerpo. Asimismo, el cuerpo objetiva o expresa la raza, el género, los gustos, los hábitos, la clase social, la edad, la etnia, etc. Como señala Le Breton: “En efecto, el cuerpo en tanto encarna al hombre, es la marca del individuo, su frontera, de alguna manera el tope que lo distingue de los otros” (2002: 11). Por tanto, estamos entendiendo el cuerpo, la corporeidad bajo dos perspectivas. Primero, como una estructura simbólica que cambia según los contextos y la historia. Segundo, como una clave de vital relevancia para entender los nuevos movimientos sociales.

A partir de los movimientos colectivos de la década de los sesenta, se desarrollaron nuevos marcos teóricos de donde surgieron nuevas teorías importantes para comprender en parte a los movimientos sociales que aquí tratamos. Creemos que hay un enfoque central para su comprensión: el de Identidades Colectivas. No obstante, presentamos también otros enfoques como el de Oportunidades Políticas o el de Movilización de Recursos para compararlos con el de identidad y así apreciar cuáles son sus limitaciones y aciertos.

Una de las teorías más influyentes a la hora de analizar los movimientos sociales ha sido la de Movilización de Recursos. Ésta surge a inicios de los 70 en los Estados Unidos. Entre sus principales representantes destacan Zald y McCarthy quienes, tomando como referente el modelo racional instrumental planteado por Olson, ponen la atención en la acción organizada. Sin embargo, creemos que esta teoría no es muy relevante para analizar los movimientos que aquí tratamos pues no tiende a preguntarse por qué los individuos se vinculan o no, a las asociaciones, sino que se pregunta por la eficacia de sus acciones organizadas: ¿cómo se desencadena, se desarrolla y triunfa o fracasa una movilización? (McCarthy y Zald, 1977: 23).

Es decir, esta teoría pone énfasis en los intereses como eje de la acción colectiva y asume que existe una racionalidad económica como clave para explicar su sentido. Ahora bien, al poner el énfasis en los recursos de que dispone un determinado grupo para conseguir objetivos comunes, centra demasiado la mirada en ver las formas de acción mediante las cuales los individuos excluidos del poder organizan los recursos necesarios para movilizarse en pos de de-

mandas compartidas. Las construcciones de redes sociales y las alianzas que se forman están siempre circunscritas a un juego estratégico de cálculo racional instrumental, que ayudatanto a mejorar el movimiento social como a que se disponga de más recursos.

Por tanto, el problema aparece debido a que el énfasis en este enfoque es ver cómo surge y se desarrolla el movimiento, sesgando la explicación respecto al porqué de su existencia. Además, el acento que se coloca en los cálculos racionales de los actores para negociar alianzas u obtener recursos, deja de lado las dimensiones subjetivas vinculadas a motivaciones culturales, solidaridades y/o identidades no necesariamente mediadas por la lógica instrumental. Por último, estas teorías podrían hacer más hincapié en que las personas son cuerpos, y por tanto son un recurso, ya sea para demostrar adhesión, relevancia, popularidad, o, por ejemplo, si se les adorna, pinta o desnuda, pueden ser también un recurso para llamar más la atención, para polemizar, etc.

Asimismo, las teorías de la *rational choice* (Olson, 1964; Elster 1979 y 1989) y de la Movilización de Recursos (Obershall, 1973) parten de la premisa que los protagonistas de la acción colectiva son actores racionales que actúan desde una estrategia de costo-beneficio. Los teóricos de ambas escuelas resaltan variables objetivas, como la organización, los intereses, los recursos y las estrategias de protesta y las estructuras de oportunidades. De esta manera, y considerando el trabajo pionero de Olson (1965) al introducir el cálculo de intereses estrictamente individuales para explicar el comportamiento de las personas en las organizaciones sociales. Sobre todo, sus ideas de incentivos selectivos, no se pueden aplicar del todo a estos nuevos movimientos cuyos vínculos son más bien afectivos, y sobre todo, se ligan a intereses colectivos.

Por otra parte, a partir de teorías como la de Oportunidades Políticas y de los Marcos de Acción Colectiva, y tomando las ideas de McAdam (1999), y de Snow (1986, 1992), se puede observar un sistema político amplio para la estructuración de oportunidades para llevar a cabo la acción colectiva. De esta forma, las oportunidades políticas remiten a situaciones y circunstancias únicas en que se enfrenta un país como gobierno. Es decir, estas teorías nos hablan de la relevancia del contexto político para que un movimiento social surja u obtenga logros. Aquí pueden tener cabida parte de los movimientos que tratamos pues tanto el contexto político externo como interno

afecta a la implantación de nuevas leyes (piénsese, por ejemplo, en el matrimonio homosexual).

Esta postura en vez de mirar los movimientos sociales a partir de su capacidad de gestionar recursos por sí mismos, observa el escenario político. Elementos como las relaciones de poder o la constitución de los partidos políticos democráticos o autoritarios, definen estructuras de oportunidad que favorecen o limitan la acción de los movimientos. Para McAdam (1999), la estructura de oportunidad se define como el grado de probabilidad que tienen los grupos de acceder e influir sobre el poder político. De esta forma, cambios en las legislaciones o en la estructura estatal influyen en la acción colectiva y la formación de los movimientos sociales. Gobiernos liberales o conservadores inciden directamente en el desarrollo de movimientos LGBT.

Si pensamos en autores como Tarrow (1998) veremos que los movimientos que aquí tratamos tienden a alejarse de aquellos grupos que, si bien comparten objetivos comunes y organizan lazos de solidaridad, no tienen necesariamente una interacción frente a grupos determinados como elites u autoridades. Además, la acción de los movimientos sociales no esencialmente se orienta hacia el Estado ni a la consecución de beneficios económicos, sino que se prioriza la democratización de aspectos excluyentes de la sociedad.

Asimismo, aun cuando la legitimación e institucionalización por parte del Estado hacia la acción colectiva es a menudo el más eficaz medio de control social. Este proceso no implica que los movimientos cuyas demandas se relacionan con temas asociados al cuerpo como la sexualidad, la reproducción, etc., no tengan importancia, o no busquen un cambio político, sino que a pesar de no estar buscando el poder político, estos movimientos deben construirse sobre cimientos más sólidos para impedir que las oportunidades se les escapen de entre las manos, especialmente en torno al repertorio de acción colectiva, a los marcos de dicha acción y a las estructuras organizativas.

No obstante, cabe destacar que, como se ha mencionado, pese a que estos movimientos en su mayoría no buscan el poder, respecto a su participación política, según el informe del Internacional Gay and Lesbian Human Rights Commission (IGLHRC), en el año 2005 hubo candidaturas LGTB a las elecciones en Brasil, México y Colombia y ninguna de ellas resultó electa (IGLHRC: 2004) (*Cuadernos mujer salud* 11, 2006: 71).

Ahora bien, la teoría de las Identidades Colectivas es quizás la mejor para explicar los movimientos que aquí tratamos, pues se pregunta cómo los intereses hacia un movimiento social se forman, en vez de darlos como dados, o, en vez de relacionarlos inmediatamente a un cálculo racional instrumental. La idea es que, con la emergencia de sistemas cada vez más automatizados, la subjetividad se ve atrapada; así surge una mirada más culturalista para analizar los fenómenos.

Si tomamos las ideas de Bernstein (1997) a partir de las tres dimensiones de la identidad dentro de los movimientos sociales: la identidad como empoderamiento; identidad como una estrategia e identidad como una meta. Vemos que (1) la identidad como empoderamiento, se refiere a que los activistas deben trabajar en una identidad ya existente o construir una nueva identidad colectiva para poder generar apoyo y movilizarse. De ahí la importancia de las marchas y de visibilizar al movimiento. Ejemplo de esto es la Marcha por el Orgullo Gay, la cual se realizó por vez primera en el año 2000, en Monterrey.¹¹

Debemos señalar asimismo que, respecto de los movimientos de homosexuales y lesbianas, se puede decir que la identidad colectiva se va creando al mismo tiempo que el movimiento se va desarrollando; muchos señalan que tanto gays como lesbianas deben ser considerados más que como una preferencia u orientación sexual, como un ethos.

(2) La identidad como estrategia busca provocar un cambio institucional, en la cultura, en sus categorías y valores, proporcionando formas de organización alternativas. A su vez, dentro de esta concepción se busca también la instrucción, la educación, por la que se intenta desafiar la opinión que la cultura dominante tiene sobre la minoría, utilizando estrategias para ganar legitimidad. Aquí los movimientos feministas principalmente han tenido una gran relevancia, pues han enseñado y se han manifestado respecto de qué es la violencia de género, cómo se aplica, etc.

(3) Cuando la identidad es una meta de los movimientos sociales, los activistas buscan o el reconocimiento de una nueva identidad, o trabajan en la deconstrucción de la identidad de categorías como "gay/heterosexual"; "normal/anormal" u "hombre/mujer". Se busca una afirmación política, social y cul-

¹¹ Este tipo de manifestaciones son amplias. Por nombrar algunas encontramos marchas que revelan el orgullo por tener unos kilos de más, por el lesbianismo, por tener capacidades disminuidas, entre otras.

tural de la comunidad hacia el movimiento. La identidad colectiva genera demandas comunes, dirigidas tanto a la sociedad; referidas a tolerancia y respeto, como al gobierno, vinculadas con la promulgación de leyes de no discriminación (en el caso de algunos grupos piden prevención y tratamiento de VIH/SIDA.). Trabajos como los de Ortiz, 2004 y Amodio, 2006 aplican estas conclusiones al tema de la producción de identidades sexuales y de género, señalando que existe un problema entre la correspondencia de lo biológico (el sexo) y lo cultural (el género). Por ello, estos movimientos enfatizan los aspectos culturales que diferencian entre sexo y género.

Sobre esta base, vemos que para Bernstein (1997) la identidad no es estática sino dinámica e incluso puede ser parte de una estrategia política. Por medio del empoderamiento interno del movimiento existe cabida para líderes que puedan generar compromisos y presentar la necesidad de mantenerse cohesionados. La identidad puede ayudar a movilizar a los actores estigmatizados para quienes afirmar una identidad en el espacio público resulta una meta en sí. Por último, a partir del énfasis en los rasgos identitarios que el movimiento cuestiona, produce determinados consensos, a la vez que alecciona a la sociedad sobre sus particularidades.

Por otra parte, Polleta y Jaspers (2001), destacan el rol que juega la identidad en las diferentes fases del desarrollo del movimiento social, confiando a la acción un carácter expresivo que puede motivar nuevas adhesiones entre quienes comparten o se sienten identificados con las características del grupo. Esta idea de identidad debe ser entendida como una conexión emocional, cognitiva y moral, entre el individuo y la comunidad. Es una percepción compartida de una posición o relación y que puede o no ser distinta de la identidad personal. La identidad colectiva se expresa en aspectos culturales, no se centra en cálculos racionales de elección de beneficios y permite el desarrollo de sentimientos positivos hacia los miembros del grupo.

Colectivos como los LGBT, movimientos a favor de las personas con capacidades disminuidas, personas con sobre peso, entre otros, despliegan diferentes niveles de interacción, reconociendo historias comunes, se integran significados y se logra consenso sobre las necesidades del movimiento y las estrategias más adecuadas para su consecución. Estos grupos desafían los valores dominantes en donde gran parte del éxito de sus demandas va a depender de su capacidad para “ceñir” sus discursos alternativos en el sistema

de creencias y el sentido común de la población. Por ejemplo, en el caso de los colectivos LGBT sus demandas se identifican con que no se les discrimine en el ámbito laboral, los espacios públicos y semipúblicos, respecto a situaciones sanitarias como el VIH/SIDA, etc.

En otras palabras, se tienen las demandas dirigidas hacia la sociedad en general, referidas al respeto de los derechos humanos y civiles; la tolerancia, enmarcada en espectros sociales más acotados como la familia y el trabajo; y la integración, como una superación de las diferencias. Es más, ya algunos grupos no hablan de tolerancia, puesto que esta tiene un límite; por tanto, lo que piden es aceptación total como ciudadanos y ciudadanas con deberes y derechos. Por otro lado, se encuentran las demandas al gobierno, enfocadas en objetivos más concretos, tales como la promulgación de leyes de no-discriminación y el apoyo del Sector Salud en la cuestión de la prevención y el tratamiento del VIH/SIDA (Bermúdez, 2006).

Por último, se debe rescatar la idea de McAdam, sobre la importancia de los ciclos de protesta y la importancia de los movimientos iniciadores. Creemos que respecto a los movimientos que aquí tratamos es crucial el apoyo y los recursos que se extraen de lo que fue y es el movimiento feminista (también conocido como movimiento por la liberación de la mujer, cuya data se remonta a finales del siglo XVIII en Europa), puesto que, por ejemplo, tanto en Latinoamérica como en el caso de Chile, ayudó como aliento inicial a otros movimientos sociales como el de lesbianas y homosexuales (*Cuadernos mujer salud* 11, 2006: 73) a organizarse, a marchar por las calles, a mostrar sus cuerpos como formas de lucha y de fuerza, invadiendo por completo las avenidas y haciendo públicas sus demandas.

Conclusiones

Si bien nuestras sociedades se vuelven cada vez más complejas y diversas, aún existen grupos marginados y discriminados fuertemente. Fruto de esto es el surgimiento de movimientos que buscan defender y promover los derechos de las personas, sus cuerpos, su sexualidad y sus gustos. Estos grupos han insistido en exponer que los derechos humanos contemplan al individuo en tanto ciudadano, más allá de la diversidad de las conductas y los hábitos. Además, no sólo se protesta como una expresión de inconformidad,

sino que también este tipo de acción está orientada a producir cambio.

Es frecuente encontrar estudios que hablan de movimientos sociales cuya matriz es el género, la raza o la sexualidad. Sin embargo no se hacen muchas referencias al cuerpo, no se reconoce la problematización y la relación que estos movimientos tienen con el cuerpo. Se tiende a olvidar que la personalidad se muestra muchas veces a través del cuerpo, que el sujeto no está descorporizado en su actuar y que nuestro cuerpo tiene consecuencias y alcances simbólicos y políticos. “El cuerpo es una falsa evidencia: no es un dato evidente, sino el efecto de una elaboración social y cultural” (Le Breton, 2002:28).

Sobre este orden de ideas, las teorías de los movimientos sociales, sobre todo la de Identidades Colectivas, nos ayudan a entender los movimientos que se relacionan de una u otra forma con el cuerpo, pues la identidad juega un rol importante en tres factores. Primero, desde que emerge el movimiento, ya que se crean demandas colectivas y se concretan formas de organización dado que los individuos ya comparten un mínimo de historicidad, de elementos culturales que les permite generar demandas comunes.

Segundo, cuando los movimientos buscan nuevos miembros, la identidad también cumple un rol importante pues existen conexiones emocionales y orientaciones racionales, que actúan como marcos de interpretación y de solidaridad ante los grupos. Existe una lealtad, pues esta se afirma no sólo en el reconocimiento de intereses comunes sino en la situación de compartir condiciones de vida similares. Los grupos aquí analizados al desarrollar una identidad común, encuentran el sentido de la acción como algo propio y compartido, delimitando las fronteras del nosotros y articulando discursos sustentados en una serie de elementos simbólicos que dotan de mayor legitimidad a la acción.

Tercero, al momento de decidir las estrategias a desarrollar, la identidad juega un rol elemental, en tanto puede expresarse como una demanda que exige respeto a una identidad distinta, a un cuerpo distinto, o el reconocimiento simbólico, como sucede por ejemplo al promulgarse leyes favorables al matrimonio entre homosexuales.

En relación a teorías como la de Oportunidades Políticas, creemos es mejor considerarla como secundaria, pues al tener los nuevos movimientos sociales énfasis en la identidad, resaltando su potencial emancipador y el impacto en los componentes culturales y subjetivos de la sociedad y, además, al no necesaria-

mente compartir la idea de que los movimientos sociales buscan incorporarse al sistema político, podemos exponer que la estructura de oportunidad política incide en la dinámica de los movimientos pero no los explica en sí mismos.

Cabe destacar también que enfoques como los de Foucault nos ayudan a ver que existe un análisis sobre las formas de sujeción o las tecnologías de poder hacia los sujetos y sus cuerpos, pero también sobre las formas de auto constitución de sí mismo o tecnologías del yo. En consecuencia, las luchas contra la normalización, son también estrategias de poder propias de los sujetos. Por tanto, es importante resaltar que no sólo con Foucault podemos analizar la sujeción sino que también las prácticas de libertad.

Los discursos, al igual que los silencios, no están de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él. Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo (Foucault, 1998a: 123).

De esta forma, ya sea a través de cuerpos pintados, desnudos, disfrazados, aglomerados, etc., el estudio de los movimientos sociales en general y, la sociología en particular, deben atender a que el agente es un ser encarnado, corpóreo y que por tanto, su cuerpo, su vestimenta, sus movimientos, deben ser materia de estudio y análisis a la hora de entender los simbolismos, los discursos, que están inmersos en fenómenos como las marchas y/o las protestas.

En consecuencia, se debe recatar la categoría sociológica de cuerpo. Muchos de los movimientos aquí expuestos señalan consignas como: “mi cuerpo, mi vida: yo decido”; “mi cuerpo, mi primera lucha”; “cuando no hay palabras para decirlo, hay un cuerpo para expresarlo”. Es decir, el cuerpo es también materia social, está envuelto por códigos y disciplinas que lo van marcando, y a la vez, es un elemento de lucha y resistencia. Por ello, resulta relevante a la hora del análisis social, en él podemos ver que, lo biológico es un tema profundamente político y cultural, que fenómenos como la identidad, la discriminación, se anclan fuertemente no sólo en la subjetividad, sino también en la propia corporeidad.

Bibliografía

- AMODIO, M. (2006) "Si la naturaleza se opone...Una mirada antropológica y política hacia el género y la diferencia sexual". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 12:125-134.
- BERGER, M. (2008) "Notas biopolíticas. Potencia y bloqueo de la acción". *Nómaditas* 28: 195-206.
- BERMÚDEZ, B; Ezequiel, J y Hernández, M. (2006) "Existíamos, pero no nos veíamos... Génesis de acción colectiva en organizaciones no gubernamentales. Formulación y canalización de demandas de las minorías sexuales". *Confines* 4: 81-24.
- BERNSTEIN, M (1997) "Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement." *American Journal of Sociology* 103(3): 531-65.
- BROWN, J. (2008) "De la institucionalización de los asuntos de las mujeres en el Estado Argentino y algunos de los avatares, entre los ochenta y los noventa". *Mora* 14 (2): 87-100.
- CASTRO, R. (2006) "Ética y Libertad: La pars construens de la filosofía foucaultiana". *Revista de filosofía* 62: 117-138.
- _____ (2008) *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago, Chile: LOM.
- DUCH, L y Joan-Carles, M. (2005) *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*. España: Trotta.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, A. (2009) "Volver a lo exótico de nuevo". *Tabula Rasa* 10: 77-121.
- GRINBERG, S. (2006) Educación y gubernamentalidad en las sociedades de gerenciamiento. *Revista argentina de sociología* 4 (6): 67-87.
- _____ (2007) Gubernamentalidad: estudios y perspectivas. *Revista argentina de sociología* 5 (8): 97-112.
- FAÚNDES, J y Barzelatto. (2007) *El drama del aborto. En busca de un consenso*. Santiago, Chile: LOM.
- FOUCAULT, M. (1991) *Saber y verdad*. Madrid, España: La Piqueta.
- _____ (1992a) *Microfísica del poder*. Madrid, España: La Piqueta.
- _____ (1992b) *Historia de la sexualidad. 3.- La inquietud de sí*. México: Siglo Veintiuno.
- _____ (1998a) *Historia de la sexualidad. 1.- La voluntad de saber*. México: Siglo Veintiuno.
- _____ (1998b) *Historia de la sexualidad. 2.- El uso de los placeres*. México: Siglo Veintiuno.
- _____ (1998c) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo Veintiuno.
- _____ (2000) *Defender la sociedad. Curso en el Collège de Francia (1975-1976)*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2008) *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de Francia (1978- 1979)*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- La Biblia*. (2005). Madrid, España: Verbo divino.
- LE BRETON, D. (2002) *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- MCADAM, D., McCarthy, J. y Zald, M. (1999) *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Istmo.
- MCCARTHY, J, and N. Zald. (1977) "Resource Mobilization and Social Movements: A Patrial Theory". *American Journal of Sociology* 82(6): 1212-41.
- MENARD, A. (2009) "Pudor y representación: La raza mapuche, la desnudez y el disfraz". *Aisthesis* 46: 15-38.
- MONTENEGRO, M; Ornstein, C; y Tapia, P. (2006) "Cuerpo y corporalidad desde el vivenciar femenino". *Revista Acta Bioethica* 2006; 12 (2), p. 165-168.
- OBERSCHALL, A. (1973) *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

OLSON, M. (1965) *The logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press. pp. 5-65.

ORTIZ-HERNÁNDEZ, L. (2004) "La opresión de minorías sexuales desde la inequidad de género". *Política y Cultura* 22: 161-182.

PEDRAZA, Z. (2009) "Derivas estéticas del cuerpo". *Desacatos* 30: 75-88.

_____. "Cuerpo e investigación en teoría social". Disponible en: <http://antropologia.uniandes.edu.co/zpedraza/zp1.pdf>

POLLETA, F. and J. M. Jasper. (2001). "Collective identity and social movements." *Annual Review of Sociology* 27:283-305.

SNOW, D., E. Burke Rochford, Jr., Steven K. Worden, y Robert D. Benford. (1986) "Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation." *American Sociological Review* 51 (4): 464-81.

SNOW, D., and Robert D. Benford. "Master Frames and Cycles of Protest." pp 133-55 en *Frontiers in Social Movements Theory*, editado por Aldon D. Morris and Carol McClung Mueller. New Haven, CT: Yale University Press.

TARROW, S. (1998) *El poder en Movimiento. Los movimientos Sociales, la Acción Colectiva y la Política*. Madrid: Alianza.

TURNER, B. (1989) *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en la teoría social*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1989) *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en la teoría social*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

TUSQUETS, O. (2007) *Contra la desnudez*. Barcelona: Anagrama.

"Tu cuerpo, tu vida, tú decides". Editorial, Red de salud de las mujeres latinoamericanas y del Caribe. *Cuadernos mujer salud* 11. Santiago, Chile. 2006.

VAL, A. (2011) "Imágenes en contexto: genealogía, representación social e imaginario pictórico del cuerpo femenino". *Aisthesis* 49: 53-66.

VALENZUELA, C (2003). Ética científica del aborto terapéutico. *Revista médica de Chile* 131(5): 562-568.

Citado.

SOSSA ROJAS, Alexis (2013) "Una aproximación desde la sociología del cuerpo a los movimientos sociales" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°13. Año 5. Diciembre 2013 - Marzo 2014. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 9-20. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/230>

Plazos.

Recibido: 25/10/2013. Aceptado: 10/06/2013.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°13. Año 5. Diciembre 2013 - Marzo 2014. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 21-34.

Emociones, protesta y cambio social. Una propuesta de análisis¹.

Emotions, protest and social change. A proposal of analysis.

Alice Poma* y Tommaso Gravante**

Sevilla, España.

alicepoma@gmail.com y t.gravante@gmail.com

Resumen

El objetivo del artículo es presentar nuestra propuesta de análisis acerca del papel de las emociones en las protestas. Centrando el análisis desde abajo, dedicaremos especial atención a la experiencia de los participantes y a su dimensión emocional. Desde los primeros resultados de nuestra investigación hemos observado que las emociones juegan un papel importante en las prácticas cotidianas de los grupos que hemos analizado e interactúan con la cognición determinando las conductas de las personas. Las emociones no sólo motivan a los individuos, sino que pueden hasta cambiar sus creencias. Concluyendo, hemos comprobado que las emociones juegan un papel importante en la protesta, no sólo influenciando la motivación para la acción y la participación, sino también afectando algunos resultados de la protesta, como el empoderamiento. La metodología empleada en nuestra investigación incluye entrevistas en profundidad, historias de vida y análisis narrativo del material biográfico. Presentaremos algunos resultados basados en el análisis de distintos estudios de casos: la insurrección de Oaxaca, México, 2006, y algunos conflictos ambientales locales que se han desarrollado en España y México.

Palabras clave: emociones; protesta; desde abajo; transformación de conciencia y conducta; empoderamiento.

Abstract

The aim of the paper will be to present our proposal of analysis about the role of emotions in protest. Focusing on the analysis from below, we have paid special attention to the experience of the participants and its emotional dimension. From the firsts results of our research we have seen that emotions play an important role in the day-to-day practices of the groups we have studied and that they interact with cognition in determining individual's behaviour. Emotions not only motivate individuals but they might change their beliefs too. In conclusion, we have seen that emotions play an important role in protest, not only influencing motivation and recruitment, but also affecting some outcomes of protest, like empowerment. The methodology that we have developed in our researches is based on depth interviews, story life and narrative analysis of the biographical material. We will present some results based on analysis of specific case studies: the insurgency of Oaxaca, Mexico, in 2006, and some grassroots environmental conflict in Spain and Mexico.

Keywords: emotions; protest; from below; transformation of consciousness and behaviour; empowerment.

¹ Investigación desarrollada gracias a becas del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de España, de la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) de México y de la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado (AUIP).

* Doctora en Ciencias Sociales y miembro del grupo de investigación "Actores sociales, representaciones y prácticas políticas" (EEHA-CSIC) Sevilla, España. alicepoma@gmail.com.

** Miembro del grupo interdisciplinario de investigación de estudios en comunicación, política y cambio social, Universidad de Sevilla, España. t.gravante@gmail.com

Emociones, protesta y cambio social. Una propuesta de análisis.

Introducción

Cualquier persona que en su vida haya participado en una acción colectiva conoce la intensidad emocional que caracteriza estas experiencias. Hablamos de la injusticia “que te saca las tripas”, de la rabia, el ultraje y la indignación que motivan a la acción, pero también de la impotencia, la frustración y el miedo que se pueden sentir frente a la imposibilidad de vencer la injusticia o, con palabras de quién luchó para salvar a su pueblo de las aguas de un embalse: “(...)una mezcla de impotencia y de mucha rabia, impotencia y rabia, rabia y afán de luchar contra algo tan injusto y para mí tan inconcebible” [E.Ri.1] .

Pero, estas experiencias se caracterizan también por la alegría, la solidaridad y la hermandad que se crea entre las personas que comparten la experiencia de lucha, como afirma esta mujer que participó en la insurrección popular de Oaxaca en México: “(...)hay unas palabras que decía la compañera que murió «Está lucha nos hermanó». Y es verdad. Nosotras del colectivo antes no nos conocíamos y esa lucha nos ha hermanado y esta relación queremos extenderla más”. [E.Oa.09].

Como escribieron Goodwin, Jasper y Polletta “(...) es difícil pensar en actividades y relaciones que sean más abiertamente emocionales que las asociadas con la protesta política y la resistencia” (2000: 78), pero durante décadas las emociones han sido excluidas, apartadas e ignoradas por los analistas políticos, guiados por una cosmovisión positivista que asociaba las emociones con la irracionalidad. De hecho, “por mucho tiempo hemos considerado equivocadamente que el pensamiento y la emoción eran cosas distintas, que podían separarse” (Esquivel, 2005: 24) pero en los últimos quince, veinte, años “estudiosos de una amplia gama de disciplinas han desafiado la dicotomía pensamiento-sentimiento y la ecuación de emociona-

lidad con irracionalidad, argumentando en cambio que sentimientos y pensamiento están inseparablemente interconectados, y son necesarios el uno al otro” (Gould, 2004: 162). Gracias al trabajo de los autores que incorporan las emociones en el estudio de la protesta² ha sido demostrado que las emociones, entre otras cosas, “ayudan a explicar el origen, el desarrollo y el éxito o no del movimiento” (Jasper, 1998: 416-417) y “tienen efectos significativos en los movimientos” (Gould, 2004: 162). Pero, mucho trabajo está por hacer, y muchas experiencias por analizar. Por esta razón, basándonos en un trabajo empírico en el que hemos estudiado distintas experiencias de protesta, lucha y resistencia en España y México³, en este artículo queremos aportar nuestra contribución a la comprensión del papel de las emociones en el cambio que se produce a raíz de la participación en la acción colectiva. Nuestro objetivo, no será sólo proporcionar evidencias sobre la intensidad emocional de estas experiencias, mostrando la importancia de incorporar esta dimensión a los análisis, sino demostrar que las emociones pueden motivar, desanimar, radicalizar y generar nuevos *outcomes* de la experiencia de lucha, re-significando la experiencia de la protesta.

La propuesta analítica que presentamos no presupone sólo incorporar las emociones al estudio de la protesta, sino invertir la mirada hacia los sujetos que

² Entre los autores de referencia destacamos: Jeff Goodwin, James M. Jasper, Francesca Polletta, Verta Taylor, Helena Flam, Donatella Della Porta, Jaqueline Adams, Deborah Gould, Elisabeth Wood, Jean-Pierre Reed, Colin Barker.

³ Los autores han desarrollado su investigación empírica en España entre participantes en conflictos ambientales locales como: la lucha en contra del embalse de Riaño y sucesivamente por la recuperación del Valle (León, 1986-87 y 2007-hasta la fecha), la lucha por la defensa de Río Grande (Coín, Málaga, 2006-2007). Así como en México, donde se estudió el caso de la insurgencia popular de Oaxaca (2006) y la lucha contra la presa de San Nicolás (Jalisco, 2004-2005).

participan en estas experiencias para comprender sus dinámicas más profundas que las lecturas macro-estructurales no pueden ver. Empezaremos presentando la metodología empleada y los casos de estudio, para luego especificar en qué consiste invertir la mirada desde abajo. Introduciremos, a continuación, las emociones que juegan un papel determinante en el análisis de estas experiencias, y los procesos cognitivos-emocionales que experimentan las personas que las viven. Por último, presentaremos unas cuestiones adicionales determinantes para la comprensión de los conflictos, como las emociones colectivas, recíprocas y compartidas, y la energía emocional. El objetivo del artículo es poner los cimientos para una propuesta de análisis de la protesta y de la resistencia centrada en la experiencia de los sujetos que participan, ya que centrarse en la experiencia y no es el discurso permite abarcar los procesos que llevan a las personas que luchan a cambiar su manera de ver el mundo, y por eso, permite ver los resultados culturales de la protesta.

Metodología y casos de estudio

Las herramientas metodológicas empleadas en la investigación han sido el estudio de casos y el análisis cualitativo de la información recogida a través de entrevistas semiestructuradas en profundidad a los participantes de los conflictos (sesenta en su totalidad), enriquecido por la observación participante y la recogida de documentación sobre los casos.

Los casos analizados han sido: La insurrección de Oaxaca (México, 2006); la resistencia del pueblo de Riaño contra su inundación (España, 1986-1987); el conflicto por la defensa de río Grande, Málaga (España, 2006-2007) y el conflicto contra la presa de San Nicolás, Jalisco (México, 2004-2005).

Desde mediados de 2006, la ciudad de Oaxaca, en la región sur oeste del pacífico mexicano, fue teatro de una amplia y profunda insurrección popular, caracterizada por un alto sentido antiautoritario, que empezó como respuesta a la violenta represión de la protesta de la sección local del sindicato de maestros (Sección XXII-CNTE). Durante varios meses la gente común y corriente se auto-organizó para protestar en contra de las políticas represivas y clientelares del Gobernador del Estado Ulises Ruiz, apropiándose de la ciudad y de sus barrios periféricos. A las demandas de dignidad, justicia y de cambio social y político que llegaban desde abajo, el Gobernador respondió con la

política del terror y de la violencia extrema dejando en menos de seis meses un saldo total de 23 muertos. Esto, entre otras cosas, causó la paulatina retirada de la base popular del movimiento, mientras, en un clima continuo de represión militar, el Gobernador Ulises Ruiz terminó su mandato en diciembre de 2010.

La resistencia de los habitantes de Riaño (León, España) en los años '80 del pasado siglo es una historia de resistencia, dignidad y fracaso democrático. Construida la presa en los años sesenta por el dictador Francisco Franco, el proyecto quedó inacabado hasta que el primer gobierno democrático-socialista, decidió finalizarlo. A pesar de las promesas electorales del PSOE (Partido Socialista Obrero Español) que garantizaba la desestimación del proyecto, en los años 1986 y 1987, los habitantes de los ocho pueblos de la comarca de Riaño (Anciles, Burón, Éscaro, Huelde, Pedrosa del Rey, La Puerta, Riaño y Salio) fueron desalojados y los pueblos derrumbados. Las expropiaciones llevadas a cabo durante la dictadura no habían encontrado mayor resistencia, mientras que, con la llegada de la democracia, los jóvenes de los pueblos (treinta y veinteañeros) y los pocos mayores que quedaban decidieron oponerse, resistiendo hasta el final. Veinticinco años después algunos de los que resistieron constituyeron la asociación "por la recuperación del Valle de Riaño" y siguen luchando, para que no se olvide su historia y para vaciar el pantano y recuperar el Valle.

La presa de San Nicolás en México, en su proyecto, preveía la inundación de los pueblos de San Gaspar de los Reyes y San Nicolás de las Flores, en el municipio de Jalostotitlán, y muchos ranchos y tierras fértiles del municipio de Teocaltiche, ambos en el estado de Jalisco. Desde hace muchos años se hablaba de una presa en la comarca, pero fue en 2004 que la amenaza se hizo real. Algunos afectados de la zona empezaron a organizarse y se constituyó un movimiento que pudo contar con el apoyo de actores externos tales como MAPDER (Movimiento Mexicano de Afectados por las Presas y en Defensa de los Ríos), el comité CASA promovido por los hijos ausentes residentes en EEUU y otras personas más entre periodistas locales, algún político no comprometido con el proyecto y protagonistas de experiencias similares, de otras partes del país. Gracias a la presión popular de la gran mayoría de los habitantes de la zona y de los aliados externos se paró la obra y el 31 de mayo de 2005 el gobernador del Estado de Jalisco leyó la declaración de desestimación del proyecto en el pueblo de San Gaspar.

El conflicto por la defensa de río Grande, en España, involucró el pueblo de Coín (Málaga), que cuenta con unos veinte mil habitantes, y otros pueblos de la comarca, entre los que destacan Cerralba, por su cercanía con el río y Pizarra, afectado directamente por el proyecto por abastecimiento del agua de río Grande. El proyecto preveía un azud (pequeña presa) desde el que saldría una tubería que llevaría el agua a Málaga, dejando el río con un caudal muy reducido. Ese proyecto afectaba directamente a las huertas tradicionales del pueblo de Coín, preveía la expropiación de tierras y afectaba a casas de campo para la construcción de las tuberías, y finalmente iba a cambiar radicalmente el uso recreativo del río. Por todas estas razones los habitantes de Coín y de la comarca se volcaron en el conflicto, consiguiendo que, en mayo de 2007, el proyecto de azud fue oficialmente desestimado.

El hecho de haber analizado, bajo la lente que describiremos a lo largo del artículo, casos tan distintos en el tiempo, en el espacio y en las razones de la protesta nos ha permitido comprobar la solidez de una propuesta analítica basada en la experiencia personal de los participantes y en particular en la dimensión emocional de la protesta.

Los entrevistados fueron personas “comunes y corrientes” que participaron en las protestas. La elección de no entrevistar activistas supralocales o líderes de organizaciones implicadas en los conflictos reside en la idea de que “(...) la entrevista a los militantes de base o personas comunes será más útil para reconstruir los procesos difusos de construcción social del mundo circunstante, o la manera en la que las ideologías abstractas se traducen en prácticas concretas” (Della Porta, 2010: 69). Queremos mirar a los sujetos y queremos dialogar con los sujetos, por estas razones a través de nuestra aportación, y las reflexiones que surgirán, no sólo esperamos contribuir al conocimiento de las experiencias de resistencia, desde la perspectiva de las personas afectadas, sino también queremos proporcionar elementos para pensar el papel de las emociones y de la experiencia subjetiva en los sujetos que las hayan vivido o en otras personas que las estén viviendo.

En el siguiente apartado describiremos el enfoque de nuestras investigaciones, para presentar a continuación un análisis que se basará en el material biográfico conseguido en los casos de estudio, al final del artículo el lector encontrará también el listado de las entrevistas citadas.

Invertir la mirada hacia el sujeto y desde abajo

Analizar la dimensión emocional implícita en las experiencias de lucha conlleva invertir la mirada hacia lo que Jasper definió como la dimensión cultural de la protesta, que incluye creencias cognitivas, respuestas emotivas y evaluaciones morales (Jasper, 1997). Para hacer esto, hay que recuperar la importancia de la subjetividad, es decir, romper con la visión macro-estructural de los movimientos, que legitima como actores las organizaciones formales, los líderes, los activistas y reconoce como *outcomes* sólo los cambios estructurales.

Como recuerda Jasper criticando el concepto de oportunidades políticas “(...) esta aproximación ignoraba las elecciones, los deseos, los puntos de vista de los actores: los participantes potenciales se daban por sentados y como ya dados, tan sólo esperando la oportunidad de actuar” (2012: 12). Estos enfoques predominantes en el estudio de los movimientos sociales han supuesto una limitación en la comprensión de la acción colectiva por lo que ahora “(...) hace falta una mirada interior, capaz de captar los procesos subterráneos e invisibles, lo que sólo puede hacerse en un largo proceso de involucramiento con los movimientos, no sólo con sus dirigentes” (Zibechi, 2008). Por estas razones, para comprender en profundidad las experiencias de protesta hay que dejar de lado los discursos estructurados y el punto de vista de los activistas y líderes para centrarse en la experiencia individual y colectiva de la gente que participa para poder “(...) descubrir los millones y millones de rechazos y de otro-haceres, millones y millones de grietas que constituyen la base material del cambio radical posible” (Holloway, 2011: 13).

Poner la vivencia de los participantes en el centro del análisis permite estudiar la protesta como espacio de experimentación en el que las personas redefinen su manera de ver el mundo, convirtiendo la lucha en una experiencia emancipadora. Centrarse en la experiencia permite “(...) entender la interacción social desde los puntos de vista de los actores” (Jasper, 2012: 36), entre otras cosas, porque la experiencia no puede ser delegada (Pleyers, 2009: 144). Pero esta elección permite, además, invertir la mirada hacia la cotidianeidad ya que “(...) es la experiencia de todos los días de la gente [la] que contribuye a construir el sentimiento de injusticia, establece la medida de sus demandas y pone en evidencia los objetivos de su rabia” (Piven y Cloward, 1977: 20-21). En otras palabras, mirar desde abajo presupone “(...) entender que

es intensamente político lo que los sujetos colectivos e individuales hacen día a día, de forma cotidiana” (Regalado, 2012: 176).

Es mirando la cotidianeidad que se puede observar la “infrapolítica”, es decir, “(...) la gran variedad de formas de resistencias discretas” (Scott, 2000: 44) que “(...) se caracteriza por liderazgo informal, de las no elites, de la conversación y del discurso oral” (Scott, 2000: 236). Ese concepto es indispensable para entender los eventos aparentemente ocasionales de protesta o insurrección, porque explica la existencia de un “discurso oculto” de los subordinados que en los momentos de ruptura emerge y se hace público. Ese discurso oculto “(...) representa una crítica al poder a espaldas del dominador” (Scott, 2000: 21), emerge en los espacios sociales y marginales y cuando hay más gente que lo comparte, “(...) existe sólo en la medida en que es practicado, articulado, manifestado y diseminado dentro de los espacios sociales marginales (Scott, 2000: 149). Y allí está su trascendencia, en experiencias dónde ese discurso se hace público y alimenta la protesta. Porque, si es verdad que los movimientos formales y organizados pueden dotar de argumentos a los afectados, el discurso oculto es el substrato que los alimenta.

Por último, hay que evidenciar que la mirada propuesta requiere un enfoque ideográfico que considera los sujetos no como variables, sino como un todo dentro de su contexto ecológico, social e histórico (Sanz Hernández, 2000: 53) y que demanda el empleo de técnicas de investigación cualitativas ⁴, apoyándonos en la idea de que “(...) la investigación cualitativa tiene una visión más holística y proporciona mayor importancia a los procesos de interacción social” (Della Porta, 2010: 13).

Trabajando con sujetos sin un discurso previo estructurado, y focalizando nuestra atención en la dimensión subjetiva de la protesta, hemos prestado especial atención a la dimensión emotiva con un acercamiento narrativo, en el que nos interesaba, no tanto la realidad factual de las personas, sino cómo las personas describían su mundo, o sus vivencias. A través de narraciones en las que emerge la visión e interpretación del mundo de los sujetos accedemos a la comprensión de la realidad más allá de la experien-

cia particular, ya que como escribe Jedlowski “(...) cada caso refleja elementos del mundo en el que está inmerso” (2000: 203).

Para concluir, creemos que, coherentemente con nuestra propuesta analítica que quiere lograr una comprensión subjetiva del conflicto, es necesario “(...) reivindicar los métodos cualitativos pero siempre y cuando a través de ellos se exprese la voz, incluso la mirada, el sentir, la subjetividad de los sujetos de la investigación” (Regalado, 2012: 172).

Considerado todo lo anterior basándonos en los resultados de nuestra investigación empírica, dedicaremos el epígrafe siguiente al estudio de las emociones como factor explicativo de la protesta porque no se pueden comprender los sujetos y sus vivencias sin considerar sus sentimientos. Hemos además decidido enriquecer el análisis con testimonios extraídos de las entrevistas a participantes de las experiencias de lucha estudiadas por los autores en estos años, ya que, como escriben Romero y Dalton, “(...) los relatos humanos son más elocuentes” (2012: 12).

Las emociones en la protesta

Una de las dificultades en analizar la dimensión emocional de la protesta es determinar qué emociones nos interesa analizar ya que, como escribe Goleman, “(...) existen centenares de emociones y muchísimas más mezclas, variaciones, mutaciones y matices diferentes en todas ellas” (1996: 181). Entre las muchas categorías que se pueden encontrar en la literatura, Jasper (2004-2011) ha sido quien más se ha empeñado en teorizar y proponer una categorización de las emociones potencialmente relevantes en la protesta. Partiendo de la propuesta de este autor diferenciaremos las emociones por su procesamiento cognitivo, conscientes de que las emociones actúan en matrices, es decir, en un mismo evento intervienen diferentes emociones y producen respuestas diferentes según los sujetos y el contexto, como ocurre, por ejemplo, con el miedo frente a la represión que en algunas ocasiones induce a la gente a esconderse, o, en otros casos a inundar las calles.

Entre las emociones podemos así identificar las que son reacciones inmediatas al ambiente físico y social, que se distinguen por ser rápidas, ya que llegan y se van rápidamente y que están relacionadas, por ejemplo, con cambios en el cuerpo o en la cara, como la rabia, el miedo, la alegría, la sorpresa, el disgusto y la tristeza. Esas emociones pueden tener efectos di-

⁴ Las herramientas metodológicas empleadas en las investigaciones sobre las protestas desde las que hemos desarrollado nuestra propuesta analítica han sido el estudio de caso y el análisis cualitativo de la información recogida a través de entrevistas en profundidad, de historias de vida y de grupos de discusión con los participantes de los conflictos.

versos en la movilización, como motivar a las personas a involucrarse en la lucha, ya que aunque sean rápidas pueden tener mucha intensidad, como se puede leer en este testimonio: “(...) sentía un coraje... pero coraje con ganas de agarrarlos y aventarlos de donde vinieron” [E.Sg.10].

Como veremos en seguida estas emociones tienen un papel importante en el shock moral, aunque no influyen en procesos más elaborados por ser demasiado rápidas, ya que “(...) otras formas de rabia o miedo, más duraderos que estos reflejos repentinos, son más centrales para los procesos políticos” (Jasper, 2006: 162).

Los estados de ánimo se diferencian de las emociones anteriores por durar más y no estar dirigidos a un objeto. Los estados de ánimo influyen en la percepción de la realidad y por tanto en las respuestas de los sujetos, pero además el cambio de un estado de ánimo puede ser el resultado de una experiencia de lucha, convirtiendo, en caso de éxito, por ejemplo, en optimista a quien antes no lo era. Como escribe Jasper, los estados de ánimo “(...) pueden también afectar nuestra propensión a sentir y expresar otras emociones [y] filtran nuestras intenciones y acciones, fortaleciéndolas o disolviéndolas” (2006: 164). Algunos como el optimismo o la esperanza juegan a favor de la acción política, otros, como la desesperación, el fatalismo, la resignación, el cinismo, actúan contra, como se puede leer en este testimonio de un hombre de Riaño: “(...) ahora lo ves, yo que sé, con resignación, porque es lo que hay (...) no lo vas a cambiar” [E.Ri.3].

Los estados de ánimo son importantes para la comprensión de las experiencias de protesta porque influyen en la percepción de la realidad y por tanto en las respuestas de los sujetos, pero además el cambio de un estado de ánimo puede ser el resultado de la experiencia de lucha, convirtiendo, en caso de éxito, por ejemplo, en optimista a quien antes no lo era.

Otras emociones que resultan centrales en las experiencias de protesta son los vínculos afectivos que pueden ser el apego o aversión hacia alguien o algo o también no estar relacionados con un objeto o persona, sino más bien con una visión del mundo. Por necesitar mucho tiempo para construirse, son muy sólidos y difíciles de cambiar, necesitándose un shock moral para que puedan cambiar, por eso un cambio o una amenaza hacia un afecto puede tener grandes consecuencias, conducir a un cambio profundo, como confirma el relato de esta mujer que participó en el movimiento oaxaqueño:

(...) lo más importante es la unidad y conocernos. Yo por ejemplo no conocía bien a mi vecinos, y en las barricadas conocí más a mi vecinos (...) allí se creó una comunidad y se crearon otras formas de relación, eso creo que es lo más chingón, las formas de relacionarnos y estar juntos [E.Oa.7].

Entre los vínculos que resultan ser significativos en el estudio de la protesta, además de las relaciones entre las personas, encontramos el apego al lugar, que desencadena muchas emociones como se aprecia en este testimonio en el que se pone en evidencia el dolor producido por la amenaza de la pérdida de la tierra: “ (...) cuando empezó este movimiento de la presa lo primero que te da es mucha tristeza, porque es un terreno en donde tú estás viviendo, aprendes a quererlo” [E.Sg.7].

Estos vínculos influyen en la interpretación de la realidad, incitan a la acción y son motivaciones cruciales en la acción política, ya que de los vínculos personales que se crean durante la experiencia de lucha pueden nacer nuevos proyectos políticos y sociales, se recupera la solidaridad y el apoyo mutuo y se alimenta el empoderamiento.

Por último, encontramos las emociones definidas como morales, que se distinguen por “(...) necesitar un considerable procesamiento cognitivo” (Jasper, 2006: 165). Hablamos de “(...) el más amplio grupo de emociones que surgen de complejos entendimientos cognitivos y toma de conciencia moral, reflejando nuestra comprensión del mundo que nos rodea y a veces nuestro lugar en él” (Goodwin, Jasper y Polletta, 2004: 422), es decir: vergüenza, orgullo, compasión, ultraje, indignación y formas complejas de disgusto, miedo y rabia que tienen que haber sido procesados cognitivamente.

Entre las emociones morales, el ultraje es una de las emociones clave en el estudio de la acción colectiva por ser un “(...) potente motivador en la protesta (...) que juega un papel significativo en la deslegitimación de la política y en la generación de acción colectiva siempre y cuando la conducta del Estado sea percibida como arbitraria (...) [y que además] por el hecho de proveer objetivos lleva a la gente a enfrentarse con la autoridad” (Reed, 2004: 667). En nuestros casos de estudio, por ejemplo, el ultraje fue producido por el comportamiento de los políticos, que engañan, mienten y no respetan a las personas, como afirma esta mujer mexicana: “(...) la forma en cómo los políticos lo hacen (...) como que te quieren ver la cara de tonto (...) y yo creo que este fue el motivo que

más nos caló., que nos hayan querido ver la cara de tontos” [E.Sg.6].

Como se puede leer en este testimonio, el ultraje influye en la motivación para la acción pero, como veremos en el siguiente apartado, también juega un papel importante en procesos cognitivos como la elaboración de la amenaza, la identificación de los culpables o el *injustice frame*, y en cuanto compartido “(...) altera la evaluación de los costes y de los beneficios relacionados con la participación en la protesta” (Jasper, 1997: 203).

Otra protagonista muy actual⁵ es la indignación, un sentimiento que está íntimamente relacionado con la percepción de una situación injusta. Esta emoción, “(...) que comprende una gran cantidad de conceptos, creencias y expectativas (...) es provocada por la creencia de que alguna norma moral ha sido deliberadamente rota y que un daño y sufrimiento han sido infligidos a personas que no lo merecían” (Cadena-Roa, 2005: 81). En nuestros casos de estudio encontramos varios testimonios que nos muestran el surgimiento del sentimiento de indignación, como se puede apreciar en las palabras de esta mujer española: “(...) si empiezas a escarbar un poquito más empiezas a indignarte con todo lo que está pasando ahora, la gente está indignada” [E.Co.10b].

La indignación “(...) es una emoción que resulta de la empatía con los que sufren y de la evaluación de las razones de ese sufrimiento” (Cadena-Roa, 2005: 81), y eso nos reconduce a la importancia de las emociones colectivas a las que dedicaremos el último apartado de este artículo. Además, como escribe Jasper, “(...) la indignación hacia el propio gobierno puede mover particularmente, cuando en ella influye un sentimiento de traición” (2011: 292), que se manifiesta, por ejemplo, cuando el partido al poder no cumple con sus promesas electorales, como pasó en el caso de Riaño: “(...) engañaron los de aquí, engañaron los de abajo, ¿y los únicos beneficiados quienes fueron? El partido que salió ese año, el partido obrero [PSOE, Partido Socialista Obrero Español] que no sé si es obrero” [E.Ri.3].

Como sentimientos de aprobación o desaprobación basados en intuiciones y principios morales, estas emociones están vinculadas al sentimiento de justicia e injusticia, del bien y del mal, son culturales y sociales, influyen en la motivación y son fundamentales para el cambio tanto que, como ya hemos men-

cionado, han sido consideradas por autores como Jasper, Goodwin y Polletta, las emociones más importantes en los procesos políticos.

Como hemos podido apreciar en este apartado, en las experiencias de protesta interactúan muchas emociones que influyen de distinta manera en la dinámica de la acción colectiva. Desde las respuestas emocionales más instintivas a las emociones que implican un procesamiento cognitivo, las experiencias de lucha resultan ser intensamente emocionales. Pero, ¿cómo pueden las emociones cambiar la protesta? Hemos podido apreciar un anticipo de la importancia de los vínculos colectivos, pero veremos ahora cómo las emociones influyen en la reelaboración de ideas, creencias y valores y en el proceso que lleva al empoderamiento, procesos que, como veremos, son consecuencias indirectas de la protesta.

Emociones y procesos cognitivos

“Nunca seremos los mismos de antes”, eso es lo que dicen muchas personas que han vivido una experiencia de lucha. Pero, ¿qué tiene eso que ver con las emociones? Según Jasper (1998) el cambio está relacionado con las emociones en juego: cuanto más intensas sean las emociones más profundos serán los procesos cognitivos experimentados por las personas. Las emociones, además, son “provocadas por creencias” (Rodríguez, 2008: 150), un ejemplo entre todos es la indignación, pero también influyen en el cambio de valores y creencias (Kelly y Barsade, 2001), y es allí cuando se convierten en factor explicativo para analizar el cambio cultural. Como afirman Goodwin, Jasper y Polletta. “cada cambio cognitivo es acompañado por uno emocional” (2001: 19), y eso influye en el aprendizaje final de la experiencia del conflicto, en la toma de conciencia y en la transformación de los participantes en sujetos políticos, que reivindican derechos más allá de la motivación que los llevó a participar en el conflicto.

El papel de las emociones en los procesos cognitivos, es decir, en los procesos a través de los que los seres humanos interpretamos el mundo y le damos sentido, nos permite explicar cómo las emociones convierten la protesta en un motor de cambio cultural. Los procesos cognitivos que hemos analizado en nuestras investigaciones son: el shock moral, la elaboración de la amenaza y la identificación de los culpables, el *injustice frame*, la transformación de conciencia y de conducta y el empoderamiento.

⁵ Puede pensarse en el movimiento de los indignados españoles, también conocido como 15M.

Hemos seleccionado estos cinco procesos porque creemos que son los que mejor nos permiten comprender la evolución que viven las personas que luchan y que las lleva a un cambio de sus ideas, creencias y valores. Cada uno de estos conceptos ha sido propuesto por estudiosos de los movimientos sociales para comprender distintas dimensiones de la protesta, pero creemos que analizados en su conjunto, y como sugiere Jasper, incorporando las emociones, se puede conseguir una comprensión en profundidad del cambio cultural producido por el conflicto.

El shock moral es la respuesta emocional a una información o evento que ponen en peligro la seguridad de las personas, o con palabras de Jasper “(...) ocurre cuando un evento inesperado o un conjunto de informaciones aumenta el sentimiento de ultraje en una persona que se inclina hacia la acción política, tenga o no conocidos en el movimiento” (1998: 409). El shock moral puede ser producido por la llegada de una carta de expropiación debido a la construcción de una presa, por la noticia de una violación de un derecho humano o social, o como consecuencia de la represión de una protesta, como se puede comprobar en este testimonio de una mujer de Oaxaca en México: “Lo que nos agarró para pensar fue la represión” [E.Oa.3].

El shock moral se produce a raíz de muchas emociones, como la sorpresa, el miedo, la rabia, el sentimiento de inseguridad, la decepción, el ultraje, la indignación, etc. Estas emociones se suman y son alimentadas por el discurso oculto presente en la sociedad (Scott, 2000), de hecho, habrá mucho más miedo hacia lo que puede hacer un gobierno si existe un sentimiento de desconfianza previa. Este proceso es muy importante porque de él depende la participación y el involucramiento de la gente y además, influye en la intensidad y en la radicalidad que caracteriza una lucha, como se puede leer en este testimonio: “Llega el momento que tanto oyes y preguntas y ya es cuando te empieza a entrar la duda y el miedo, y ya te unes a la gente, sin querer, o sea, cuando menos te acuerdas ya andas bien involucrado en todo” [E.Sg.9].

Sin embargo el shock moral, aunque es necesario para que una persona se involucre, no es suficiente para el cambio, ya que entran en juego otros mecanismos que analizaremos a continuación. Los primeros pasos después de experimentar un shock moral son la elaboración de la amenaza y la identificación de los responsables, que a su vez desencadenarán otras emociones ya que “(...) cuando seres humanos

pueden ser culpados de causar una amenaza, el ultraje es la respuesta común” (Jasper, 1998: 410).

La construcción de la amenaza es importante ya que “(...) en la amenaza se puede encontrar el origen de muchos movimientos sociales” (Jasper, 1997: 125) y es central en las experiencias de resistencia. En las luchas que hemos analizado, la construcción de la amenaza podía ser la desaparición de un pueblo bajo las aguas, con todo lo que eso presupone en términos de pérdida de relaciones sociales, de sustento económico, de identidad, etc., pero también la pérdida de libertades civiles o políticas, de los espacios de una ciudad que está relacionada con la pérdida de identidad de un lugar o la pérdida de un recurso natural, social y económico como puede ser un río, como en el caso malagueño: “Cuando te planteas una amenaza de estas características, la que puede que desaparezca una corriente de vida como es un río, pues la verdad es que te lo replanteas” [E.Co.11].

La elaboración de la amenaza es acompañada por una notable intensidad emocional que abarca desde la tristeza relacionada con la pérdida, al miedo, y al sentimiento de incertidumbre. La elaboración de una amenaza está además relacionada con la idea de seguridad y de calidad de vida, con la idea de dignidad que es uno de los “beneficios emocionales” (Wood, 2001) de la protesta, y de percepción del riesgo, que también depende de la cultura y de las emociones, ya que el riesgo es percibido cuando hay aunque sea una sola posibilidad remota de que la amenaza pueda destruir la comunidad, la forma de vida (Jasper, 1997: 122), como afirma este entrevistado:

Nos están afectando las únicas tierras fértiles que tenemos aquí en la zona con eso están agotando los pueblos. [nos] están agotando porque es el único que tenemos, es el único patrimonio para la familia y allí dependíamos muchas personas [E.Sg.7].

Elaborada la amenaza, el paso sucesivo es individuar a los culpables, proceso indispensable para poder dirigir la rabia y las demás emociones hacia un objetivo. Haber conseguido detectar a los culpables abre el camino a lo que Gamson define como el *injustice frame*, es decir, “la indignación moral expresada en la forma de conciencia política” (1992: 6). El enmarcar la experiencia vivida como una injusticia y reconocer que se está siendo víctima de una injusticia son procesos que influyen en la motivación para la acción y fortalecen las razones de seguir implicados en el conflicto, más allá de intereses materiales, evalua-

ciones coste-beneficios y discursos, como expresa esta mujer mexicana:

¿Cómo vas a permitir que se cometa una injusticia? (...) Yo digo, si hay gente que quiere luchar por ello, yo me tengo que unir, y claro que lo tienes que defender porque representa también como tu dignidad [E.Sg.6].

Los procesos descritos hasta ahora permiten comprender cómo y por qué las personas se involucran en una acción colectiva y hasta donde están dispuestos a llegar. Respuestas emocionales y procesamiento cognitivos se autoalimentan y son el motor de la participación, pero son la causa también del cambio que experimentan los protagonistas. Para analizar este cambio hemos acudido a dos procesos: la transformación de conciencia y de conducta descrita por Piven y Cloward (1977) y el empoderamiento.

Como escriben Piven y Cloward (1977: 3 y 4) el cambio en la conciencia tiene por lo menos tres distintos aspectos que nos ayudan a definir algunas dinámicas que hemos podido observar en nuestros casos de estudio y que describiremos a continuación. El primer aspecto en el que se manifiesta este proceso es “el sistema”, es decir, cuando se produce la pérdida de legitimidad de la autoridad, como se puede apreciar en este testimonio: “La política es desgraciadamente el arte que la mayoría de los políticos tienen para abusar, someter a su pueblo y ganar dinero” [E.Oa.4].

La pérdida de legitimidad está relacionada con la pérdida de confianza y respeto hacia los sujetos que han sido identificados como culpables, pero también con la pérdida del miedo hacia la autoridad. Esa pérdida de legitimidad se produce a raíz del trato reservado a los que protestan, pero es también consecuencia de lo que a nivel popular se define como “añadir insulto a la injuria”, es decir, no sólo se engaña a la gente, sino que se lo hace de manera continuada e insolente. La falta de claridad, de transparencia, la actitud autoritaria y la falta de respeto también influyen en la pérdida de legitimidad, confirmando que este proceso también es el producto de las emociones experimentadas.

La segunda etapa de este proceso se produce cuando las personas empiezan a demandar derechos que implican demandas de cambio. Como hemos visto en nuestros casos de estudio, la pérdida de legitimidad de los medios de comunicación oficiales o de los representantes de las instituciones conlleva además la búsqueda de autonomía, es decir, las personas buscan los medios para superar las barreras impues-

tas por el poder. Ese cambio en la conducta conlleva a un alejamiento de la práctica de la delegación como vía para cubrir sus necesidades, como demuestran los muchos medios de comunicación alternativos que se crean a raíz de un conflicto, y como expresa este entrevistado mexicano: “No vamos a dejarlo esto en manos de un abogado o de un grupo político, porque esto es un problema de nosotros” [E.Sg.7].

Por último, Piven y Cloward hablan de la emergencia de un “nuevo sentimiento de eficacia”, que se produce en las personas que ordinariamente se consideran políticamente impotentes y que a raíz de la experiencia de protesta comienzan a creer en su capacidad para cambiar las cosas. En nuestras investigaciones hemos podido comprobar que esta transformación la viven muchas de las personas que participan en una lucha, como se puede leer en este testimonio: “Nos dejó una lección muy grande el movimiento. El hecho de que sólo organizadas podemos conseguir muchas cosas” [E.Oa.9].

Este proceso también es influido por emociones. De hecho, en los casos en los que se consiguen victorias, aunque pequeñas, emociones como la alegría y la satisfacción alimentan la autoestima y la conciencia de que se pueden cambiar las cosas, mientras que en los casos en los que se fracasa, muchas veces la frustración y el dolor llevan a la resignación, aunque emociones como la rabia o el sentimiento de injusticia pueden superar este estado de ánimo y proporcionar las energía para retomar la lucha, como ha pasado en el caso de Riaño: “El coraje era mucho mayor que toda la impotencia y todo lo demás, incluso la impotencia te da coraje, a mí me lo dio” [E.Ri.1].

El último aspecto de la transformación de conciencia descrita por Piven y Cloward nos reconduce al concepto de empoderamiento que indica el proceso, individual y colectivo, de adquisición del poder, no como “poder sobre alguien” sino como “poder de”, como potencialidad (Dallago, 2006). Entre las muchas definiciones de empoderamiento que se pueden encontrar en la literatura, hemos decidido referirnos al *empowerment* como “una condición socio-psicológica de confianza en las habilidades de uno que desafía las relaciones existentes de dominación” (Druri y Reicher, 2005: 35), como se puede apreciar en este testimonio de una mujer oaxaqueña: “(...) el 2006 unió a las mujeres y nos hemos vuelto más participativas, más combativas, más solidarias y seguimos preparándonos políticamente y trabajando para apoyar también a las mujeres” [E.Oa.9]

En nuestros casos de estudio el empodera-

miento, que Wood (2001) identifica como un beneficio emocional de la participación en un movimiento, es tanto personal (superación del miedo, aumento del autoestima, etc.) como colectivo (capacidad de poder cambiar la realidad, de poder autogestionarse, de poder vencer al gobierno, etc.), confirmando la idea de autores como Drury y Riescher (2005), Lake (1993) o Krauss (1989), que han considerado el empoderamiento como uno de los resultados de los movimientos. De acuerdo con esta última lectura, focalizarse en las dinámicas internas y subjetivas de la protesta permite resaltar la capacidad transformadora de estas experiencias que finalmente se demuestran en laboratorios sociales, culturales y políticos.

Finalmente, concluimos recordando que aunque es el individuo que vive estos procesos y siente las emociones, la protesta es un evento social que la unidad y la solidaridad pueden fortalecer, contrarrestando las emociones como el miedo o la desesperación, que de por sí pueden desmotivar. Las emociones colectivas son las que favorecen la solidaridad en el grupo y la identificación en el movimiento. Por esta razón es importante también analizar las emociones entre las personas que comparten la experiencia de lucha, a las que dedicaremos el último epígrafe de este trabajo.

Energía emocional y emociones colectivas

En cuanto a la interacción entre todo tipo de emociones encontramos el concepto de “energía emocional”, que Jasper define como “(...) la energía que se difunde desde cada interacción y que transforma las emociones reflejo en estados de ánimo, en vínculos afectivos y finalmente en emociones morales” (2011: 294). Según Collins la energía emocional “(...) toma la forma de valor, un sentimiento de fuerza en el grupo y la creencia de que al final vamos a ganar” (2012: 2), o con palabras de una mujer mexicana:

(...) sientes una satisfacción cuando ves que toda la gente responde, que toda la gente está unida, que aunque pasan cosas, cuando ves que toda la gente está motivada, dispuesta a defender sus derechos. Yo creo que es la mayor satisfacción, que veas que aunque te quieran aplastar esa actitud de la gente tan positiva, que no tan fácil, se doblega ni se deja [E.Sg.6].

Esa energía, que emerge en los momentos colectivos y en los rituales, contribuye al cambio ani-

mando a los sujetos, como un carburante para la acción colectiva ya que “(...) cada victoria, aunque pequeña, produce confianza, atención y energía emocional, elementos que serán una ventaja en futuras acciones” (Jasper, 2011: 296).

El concepto de energía emocional nos reconduce a la dimensión colectiva de la emotividad, en la que las emociones se fortalecen, se reelaboran y se contagian, y que nos llevó a identificar en las experiencias de lucha, las emociones colectivas que se dividen en compartidas y recíprocas. Las emociones compartidas son las que los manifestantes comparten entre ellos, y que, por ejemplo, se experimentan en la protesta. Pueden ser asociadas tanto a experiencias positivas, como la alegría por una pequeña o gran victoria, como a experiencias negativas, como la represión. Estas emociones permiten fortalecer “(...) las conexiones afectivas y morales de los más identificados con el movimiento” (Romanos, 2011: 100), y ayudan a superar, por ejemplo, el miedo, como expresó esta mujer mexicana:

Fuimos a unas manifestaciones, fuimos dos autobuses y es muy padre porque primero vas con miedo porque ya sabes cuándo te vas a enfrentar a eso, [...] siempre terminas como nerviosa, [porque] no sabes qué va a pasar [...] pero como van todos, te das ánimo [E.Sg.6].

Las emociones recíprocas, por otro lado, son las que sienten unos con otros, “(...) estos lazos de amistad entre miembros de un movimiento social (...) que animan la participación de las personas en el movimiento” (Della Porta, 1998: 223). Entre las emociones recíprocas son muy importantes el respeto, la confianza y la gratitud que se pueden sentir hacia quienes están más implicados en la organización, así como odio, desprecio y lástima hacia los responsables. Esta fuerte intensidad emocional fortalece la creación de una identidad antagonista entre el “nosotros” y el “ellos”. Pero además las emociones recíprocas crean nuevos y fuertes vínculos entre las personas, que se convierten en resultados inesperados de la protesta y que pueden dar vida a nuevos proyectos políticos y sociales, como confirma este testimonio:

A través de río Grande conocí a esta gente (...) a través de río Grande hay mucha gente que se ha dado cuenta de que hay muchos intereses comunes y ahora, por ejemplo, ya se han creado grupos que van a hacer esto, o incluso ya lo hacen aquí, en el caso nuestro, por ejemplo [E.Co.7].

Las emociones recíprocas demuestran así el fundamento de la identidad colectiva, que a su vez “(...) podría definirse como la percepción de una relación que conecta al individuo (cognitiva, moral y emocionalmente) con una comunidad más amplia” (Polletta y Jasper, 2001).

Resumiendo, las emociones colectivas se fortalecen las unas con las otras, favoreciendo la solidaridad en el grupo y la identificación en el movimiento. Esas emociones juegan además un papel muy importante en el placer de la protesta y en la creación de una cultura del movimiento, y eso las convierte en un elemento clave para entender no sólo la motivación a la acción, sino también las dinámicas que permiten al movimiento o al grupo seguir adelante y fortalecerse.

Hablando de la dimensión colectiva de las emociones recordamos además que habrá que tener en cuenta la empatía, como capacidad de sentir lo que los demás están sintiendo, y el contagio emocional, es decir “(...) el proceso por el cual los estados de ánimo y las emociones de un individuo se transfieren a las personas cercanas” (Kelly y Barsade, 2001: 106). El contagio es importante en cuanto amplifica las emociones, y hace que las personas las sientan colectivamente, promoviendo la participación y aumentando, por ejemplo, el sentimiento de eficacia, así como expresa esta mujer española: “(...) yo creo que todo el mundo estábamos contagiados de esta emoción, de la emoción de decir «qué bien, todo Coín se ha unido por esto» y esto lo hace más contagioso todavía” [E.Co.5].

En el análisis de la protesta la empatía es importante porque, por un lado, alimenta la indignación y la solidaridad entre quienes viven experiencias similares, mientras que por el otro, la falta de empatía, por ejemplo, de los gobiernos y de los políticos aleja a los ciudadanos de unas instituciones que no saben, pueden o quieren entenderles, provocando un proceso en el que podemos observar cómo “(...) la frustración de no haber tenido un impacto, o a veces de no ser escuchados, muestra por qué los manifestantes adoptan como objetivo las instituciones que no les han protegido o ayudado” (Jasper, 2011: 291-292). La empatía produce un vínculo entre personas que no se conocen y que no han vivido la misma experiencia, sino que se reconocen luchando al mismo lado de aquella identidad antagónica entre el “nosotros” y el “ellos”. Entre los resultados inesperados de la protesta, la empatía hace que la gente participe en otras experiencias solidariizándose con otros colectivos o comunidades, pero también permite superar los prejuicios hacia quién

lucha, como expresa este entrevistado: “Si tú miras una reunión de gente manifestándose, cuando tú nunca has vivido eso, muchas veces piensas que son gentes que no tienen razón de hacer lo que están pidiendo, que es ridículo lo que hacen” [E.Sg.7].

Aunque serían mucho más los aspectos a analizar, terminamos con este epígrafe en el que hemos presentado el papel de las emociones colectivas en la protesta, conscientes de que un análisis en profundidad llevaría mucho más tiempo. En estas páginas hemos mostrado los elementos para un análisis de la dimensión emocional de la protesta, que a nuestro aviso no se pueden desatender en el estudio de la protesta, y que además se pueden apreciar sólo a través de un enfoque desde abajo. Pero para hacer un recuento de lo que hemos presentado en estas páginas, pasamos a las primeras conclusiones de nuestra propuesta.

Conclusiones

Incorporar la dimensión emocional al estudio de las experiencias de protesta, lucha y resistencia permite “ver más allá de las luchas visibles” (Holloway, 2009: 22), es decir, permite comprender dinámicas que la lente macro-estructural no puede detectar. La propuesta de análisis que hemos presentado en este artículo, partiendo de la consciencia de la intensidad emocional que poseen estas experiencias, propone invertir la mirada hacia la experiencia de los sujetos y, entre los sujetos, hacia los participantes, para poder apreciar los cambios que estas experiencias producen.

Así como Wallerstein (1999) evidencia, que las dos grandes revoluciones que a nivel estructural fracasaron, la del 1848 y la del 1968, fueron las que de verdad cambiaron el mundo, nosotros desde nuestra propuesta analítica reivindicamos invertir la mirada hacia los cambios que vive la gente común y corriente cuando lucha, porque de estos cambios de ideas, creencias y valores pueden surgir cambios sociales y políticos que salen de la dimensión individual. Pero, para hacer esto, es necesario estudiar la dimensión emocional de estas experiencias y profundizar en la comprensión de los procesos cognitivos que acompañan la participación en una protesta.

Gracias a los esfuerzos de varios autores hemos podido presentar esta primera propuesta analítica que, a nuestra manera de entender, permite un aná-

lisis complejo de las experiencias de lucha. Hemos así diferenciado entre las emociones que son respuestas automáticas a los eventos, y sus variaciones más complejas. Hemos seguido presentando cómo los estados de ánimo pueden decidir la dinámica de la protesta, favoreciéndola o desmotivándola, concluyendo con las emociones morales, que proporcionan argumentos y legitimidad a la protesta.

El hecho de observar las emociones en algunos procesos cognitivos que se producen durante la experiencia de lucha, nos ha permitido demostrar cómo la lucha cambia a la gente y que la intensidad emocional que caracteriza estas experiencias tiene mucho que ver con este cambio. Analizar la dimensión emocional de la protesta con este enfoque, permite así comprender cómo se producen los cambios culturales en la dimensión micro de la protesta, que a su vez, producirán otros cambios sociales, a través de un proceso en el que los protagonistas de las luchas “cambian ellos, cambiando el mundo” (Zibechi, 2007: 15).

Para concluir, hemos descrito cómo las emociones dan lugar a lo que varios autores han llamado la ‘energía emocional’. De hecho, se puede afirmar que

la protesta, aunque sea una experiencia dura, proporciona a los protagonistas unos beneficios emocionales que explican por qué la gente se involucra aunque aparentemente sean más los costes que los beneficios.

Hemos recordado también la importancia de los vínculos entre las personas y las emociones colectivas. De hecho, el conflicto se caracteriza por ser una experiencia colectiva en la que se crean vínculos que no terminan con la misma y que pueden motivar, favorecer u obstaculizar la participación y hemos podido apreciar también cómo todos estos elementos influyen además en la motivación a la acción.

Finalmente, adoptando un enfoque desde abajo, “(...) el reto teórico [al que nos enfrentamos] es poder mirar a la persona que camina junto a nosotros en la calle o que está sentada junto a nosotros en el autobús y percibir el volcán sofocado dentro de ellos” (Holloway, 2009: 19), conscientes de que “(...) poniendo especial atención a los individuos y al cambio, nosotros reconsideramos también las estrategias, que los paradigmas existentes reducen a menudo a una cuestión de estructura en vez de a una elección consciente” (Jasper, 1997: xii).

Bibliografía

- CADENA-ROA, J. (2005) "Strategic Framing, Emotions, and Superbarrio-Mexico City's Masked Crusader" en: Johnston, H. y John A. Noakes *Frames of Protest: Social Movements and the Framing Perspective*. Lanham, MD-Oxford: Rowman & Littlefield.
- COLLINS, Randall (2001) "Social movement and focus of emotional attention" en: Goodwin, J., Jasper J. M. y Polletta F. *Passionate Politics: Emotions in Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- ____ (2012) "C-escalation and D-escalation: a Theory of the Time-dynamics of Conflict". Forthcoming in *American Sociological Review* vol. 77 Nº 1, p. 1-20.
- DALLAGO, L. (2006) *Che cos'è l'empowerment*. Roma: Carocci Editore
- DELLA PORTA, D. (1998) "Las motivaciones individuales en las organizaciones políticas clandestinas" en: Ibarra, P. y Tejerina, B. (eds.) *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Editorial Trotta.
- ____ (2010) *L'intervista qualitativa*. Bari: Editori Laterza.
- DRURY, J. y REICHER, S. (2005) "Explaining Enduring Empowerment. A Comparative Study of Collective Action and Psychological Outcomes". *European Journal of Social Psychology* vol. 35, p. 35-58.
- ESQUIVEL, L. (2005) *El libro de las emociones*. Barcelona: Debolsillo.
- GAMSON, W.A. (1992) *Talking Politics*. Cambridge: University Press.
- GOODWIN, J., JASPER, J. M. y POLLETTA, F. (2000) "The Return of the Repressed: the Fall and Rise of Emotions in Social Movement Theory". *Mobilization: An International Journal* vol. 5 Nº 1, p. 65-83.
- ____ (2001) *Passionate Politics: Emotions in Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- ____ (2004) "Emotional dimensions of social movements" en: Snow, D., Soule, S. A. y Kriesi, H. *The Blackwell Companion to Social Movements*. Malden: Blackwell.
- GOULD, D. B. (2004) "Passionate Political Processes: Bringing Emotions Back into the Study of Social Movements" en: Goodwin, J. y Jasper, J. M. (eds.) *Rethinking Social Movements: Structure, Meaning and Emotion*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- HOLLOWAY, John (2009) "Teoría Volcánica" en: Holloway, J., Matamoros, F. y Tischler, S. *Pensar a contrapelo: Movimientos sociales y reflexión crítica*. México: Bajo Tierra Ediciones.
- ____ (2011) *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- JASPER, J. M. (1997) *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- ____ (1998) "The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements". *Sociological Forum* Nº 13, p. 397-424.
- ____ (2004) "A Strategic Approach to Collective Action: Looking for Agency in Social Movements Choices". *Mobilization: An International Journal* vol. 9 Nº 1, p. 1-16.
- ____ (2006) "Emotion and Motivation" en: Goodin, R. y Tilly, C. en: *Oxford Handbook of Contextual Political Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- ____ (2011) "Emotion and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research". *Annual Review of Sociology* Nº 37, p. 285-303.
- ____ (2012) "¿De la estructura a la acción? La teoría de los movimientos sociales después de los grandes paradigmas". *Sociológica* Nº. 75, p. 7-48.
- JEDLOWSKI, P. (2000) *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*. Milano: Mondadori.
- KELLY, J. R., y BARSADE, S. G. (2001) "Mood and Emotions in Small Groups and Work Teams". *Organizational Behavior & Human Decision Processes* Nº 86, p. 99-130.
- KRAUSS, C. (1989) "Community Struggles and the Shaping of Democratic Consciousness". *Sociological Forum* vol. 4 Nº 2, p. 227-238.
- LAKE, R. W. (1993) "Planners' Alchemy Transforming NIMBY to YIMBY: Rethinking NIMBY". *Journal of the American Planning Association* vol. 59 Nº 1, p. 87-93.
- PIVEN, F.F. y CLOWARD, R. A. (1977) *Poor People's Movements. Why They Succeed, How They Fail*. New York: Pantheon Books.

PLEYERS, G. (2009) "Autonomías locales y subjetividades en contra del neoliberalismo: hacía un nuevo paradigma para entender los movimientos sociales" en: Mestries Benquet, F., Pleyers, G. y Zermeño, S. (eds.) *Los movimientos sociales: de lo local a lo global*. Barcelona: Anthropos.

POLLETTA, F. y JASPER, J. M. (2001) "Collective Identity and Social Movements". *Annual Review of Sociology* Nº 27, p. 283-305.

REED, J. P. (2004) "Emotions in Context: Revolutionary Accelerators, Hope, Moral Outrage, and other Emotions in the Making of Nicaragua's Revolution". *Theory and Society* vol. 33 Nº 6, p. 653-703.

REGALADO, J. (2012) "Notas deshilvanadas sobre otra epistemología" en: VV.AA. *Hacer política para un porvenir más allá del capitalismo*. Guadalajara, México: Las Grietas Editores.

ROMERO FRIZZI, M. y DALTON, M. (2012) *Para que NO se olviden. Mujeres en el movimiento popular. Oaxaca 2006*. Oaxaca, México: Secretaria de Cultura y Artes.

ROMANOS, E. (2011) "Emociones, identidad y repre-

sión: el activismo anarquista durante el franquismo". *Reis* Nº 134, p. 87-106.

SANZ HERNÁNDEZ, M. A. (2000) *Ojos Negros. La memoria de un pueblo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses y Ayuntamiento de Ojos Negros.

SCOTT, J. C. (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.

WALLERSTEIN, I. (1999) "1968, el gran ensayo" en: Arrighi, G., Hopkins T. K. Y Wallerstein, I. *Movimientos antisistémicos*. Madrid: Akal.

WOOD, E. J. (2001) "The Emotional Benefits of Insurgency in El Salvador" en: Goodwin, J., Jasper, J. M. y Polletta F. *Passionate Politics: Emotions in Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.

ZIBECHI, R. (2007) *Autonomías y Emancipaciones. América Latina en movimiento*. Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

____ (2008). "Los movimientos, portadores del mundo nuevo". *La Jornada*, 17 de enero de 2008.

Tabla de las entrevistas relativas a los extractos citados.

Sigla	Genero (M/F)	Caso/lugar	Fecha de la entrevista
E.Oa.3	M	Oaxaca, México	Dic. 2010
E.Oa.4	M	Oaxaca, México	Jen. 2011
E.Oa.7	M	Oaxaca, México	Dic. 2010
E.Oa.9	F	Oaxaca, México	Dic. 2010
E.Ri.1	M	Riaño, España	Ago. 2010
E.Ri.3	M	Riaño, España	Ago. 2010
E.Sg.2	M	San Gaspar, México	Nov. 2011
E.Sg.5	F	San Gaspar, México	Nov. 2011
E.Sg.6	F	San Gaspar, México	Jen. 2012
E.Sg.7	M	Jalostotitlán, México	Jen. 2012
E.Sg.9	F	San Gaspar, México	Jen. 2012
E.Sg.10	F	San Gaspar, México	Jen. 2012
E.Co.5	F	Coín, Spain	Mayo 2010
E.Co.7	M	Coín, España	Mayo 2010
E.Co.8	M	Coín, España	Mayo 2011
E.Co.10b	M	Coín, España	Mayo 2011
E.Co.11	M	Coín, España	Mayo 2011

Citado.

POMA, Alice y GRAVANTE, Tommaso (2013) "Emociones, protesta y cambio social. Una propuesta de análisis" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, Nº13. Año 5. Diciembre 2013 - Marzo 2014. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 21-34. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/242>

Plazos.

Recibido: 08/05/2013. Aceptado: 01/08/2013.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°13. Año 5. Diciembre 2013 - Marzo 2014. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 35-50.

Movimientos y sentimientos

Movements and feelings

Anna María Fernández Poncela*

Universidad Autónoma Metropolitana, México.
fpam1721@correo.xoc.uam.mx

“A las y los integrantes del 132 porque mientras yo estaba mirando al Popo, ellos estaban tomando las redes, las calles y las conciencias. Que sus/nuestros sueños se cumplan e iluminemos la oscuridad como hicimos ese 30 de junio en el ombligo de la luna. El destino no está escrito ¿o sí? El amor, la experiencia y la esperanza sobreviven.”

Resumen

Este artículo revisa la teoría del reconocimiento y se centra en el estudio del papel de las emociones en acciones colectivas y movimientos sociales. El texto muestra cómo la emoción se convierte en sentimiento y crea una necesidad que, para ser satisfecha, lleva a la acción. Del enojo, por ejemplo, como emoción se pasa al sentimiento de indignación, y éste se expresa en múltiples formas, entre ellas la búsqueda de la justicia y de reconocimiento. Esta tesis aterriza y profundiza con el estudio y la experiencia del movimiento estudiantil #YoSoy132 en México en el año 2012. La investigación se basa en entrevistas a personas integrantes del movimiento. Finalmente queda demostrada la presencia e importancia de los sentimientos en acciones colectivas y movimientos sociales a través del estudio del caso propuesto.

Palabras clave: emociones; sentimientos; reconocimiento; movimientos sociales; #YoSoy132.

Abstract

This text reviews the theory of recognition and focuses on the study of the role of emotions in collective action and social movements. It shows how emotion becomes feeling and creates a need to be met, leading to action. Anger, for example, as emotion, moves on to the feeling of indignation, and it is expressed in many forms, including the pursuit of justice and recognition. This point lands and deepens the study with the experience of the student movement in Mexico #YoSoy132 in 2012. The research is based on interviews with members of the movement. The presence and importance of feelings in collective action and social movements through the proposed case study is finally shown.

Keywords: emotions; feelings; recognition; social movements; #YoSoy132.

* Doctora en Antropología (1992), profesora de la Universidad Autónoma Metropolitana.

Movimientos y sentimientos

Introducción

“Los últimos años han asistido a un estallido en la investigación y la teoría sobre las emociones en la protesta y los movimientos sociales. Por un lado, algunas afirmaciones teóricas generales destacaron su importancia en diversos aspectos de la acción política; por el otro, se han reconocido los principios e influencia de ciertas emociones específicas como mecanismos causales” (Jasper, 2013:1).

A más de un año de la aparición y proceso del movimiento estudiantil, ciudadano, estético, reactivo, antisistémico, social y político –como varios autores/as lo han calificado- #YoSoy132, aquí nos centramos básicamente en la relación movimientos-sentimientos, un ángulo que creemos no ha sido abordado y que precisa mayor consideración y reflexión, sin desconocer que el origen y evolución es multicausal.

Se parte de la idea de que al movimiento se puede aplicar la teoría del reconocimiento o éste puede ser un ejemplo de aquella. Un segundo punto a tratar es el papel fundamental de los sentimientos como detonantes de la movilización y acción social. Además de cómo estos fueron diversos en las distintas etapas y según los testimonios de la juventud estudiantil implicada. Estos son los objetivos centrales de este trabajo.

En cuanto a las fuentes se cuenta con los testimonios de 30 entrevistas a líderes de universidades públicas y privadas que en algún momento fueron parte del movimiento como voceros de asamblea, participantes de comisiones o miembros de comités, y contribuyeron a actividades varias, tales como marchas, organización de eventos o seguimiento electoral. Las entrevistas fueron realizadas entre julio y noviembre del año 2012. También se emplean los relatos recabados por Paulina García García -6 entrevis-

tas- a integrantes del 131 –una organización estudiantil de la Universidad Ibero Americana que rápidamente surgió- a raíz de los hechos acaecidos en este centro privado de educación superior el 11 de mayo –y que serán narrados a continuación- y cuya presentación pública inicial fue un video de 131 personas que estuvieron presentes precisamente ese día y dieron su testimonio –que también ampliaremos más adelante- y que se publicaron en el libro *Del 131 al #YoSoy132. Eleccion 2012* coordinado por Leonardo Figueiras Tapia. Por último, se emplean narraciones del libro *#YoSoy132*, que hizo un equipo de *Desinformemos* coordinado por Gloria Muñoz Ramírez. Se trata de un acercamiento cualitativo y testimonial básicamente.

Teoría del reconocimiento, emociones y sentimientos

En cuanto a las emociones y los sentimientos, las primeras: “son básicamente –si tuviésemos que elegir una definición- procesos físicos y mentales, neurofisiológicos y bioquímicos, psicológicos y culturales, básicos y complejos. Sentimientos breves de aparición abrupta y con manifestaciones físicas, tales como, rubor, palpitaciones, temblor, palidez (Marina, 2006). Duran poco tiempo (Filliozat, 2007). Se acompañan con agitación física a través del sistema nervioso central. Mueven, dan o quitan ánimo (Figueroa, 2010). *Los sentimientos* son las emociones culturalmente codificadas, personalmente nombradas y que duran en el tiempo. Secuelas profundas de placer o dolor que dejan las emociones en la mente y todo el organismo” (Fernández Poncela, 2011:2).

En general se considera que “La emoción y las reacciones emocionales están alineadas con el cuerpo, los sentimientos con la mente” (Damasio,

2006:14). Las emociones son necesidades fisiológicas y los sentimientos psicológicas y de trascendencia (Maslow, 1982; Muñoz Polit, 2009). Las primeras son reacciones emocionales breves, relacionadas con la conciencia inmediata, la expresión primera y espontánea, intensa e instantánea en el cuerpo. Los segundos duran más tiempo, pueden resultar aparentemente menos intensos, llegan del cuerpo por la emoción o de la mente con una idea, lo cognitivo, y es cuando ya permanecen el tiempo suficiente como para sentirlos y nombrarlos que se los llega a interpretar. El sentimiento requiere además de la parte corporal, emocional y perceptiva, de experiencias vividas o imaginadas o introyectadas, en su caso, un contexto socio-cultural-espacio-temporal. Ambos, “desempeñan un papel esencial en el comportamiento social y, por extensión, en el comportamiento ético” (Damasio, 2006:170). Mucho de lo que veremos en estas páginas tiene que ver con eso: el comportamiento ético.

Reconocemos que esta clasificación que aquí se usa, no siempre es compartida por los especialistas en emociones en los movimientos sociales. Por ejemplo Jasper (2013) habla de “emociones reflejas” como reacciones del entorno físico y social inmediato y las relaciona con cambios corporales y emociones faciales en el sentido de Ekman. Por otra parte, habla de “emociones reflexivas” para señalar las lealtades u orientaciones afectivas, tales como apegos o aversiones que enumera como admiración, confianza, respeto, simpatía y amor y “sus equivalentes negativos”. Y también de “emociones morales” que tienen que ver con sentimientos de rechazo o aprobación “basados en intuiciones o principios morales”; así mismo están relacionadas con la satisfacción de hacer lo correcto (o incorrecto), y también con la de sentir lo correcto (o incorrecto), como por ejemplo la compasión en torno a los desamparados o la indignación frente a la injusticia” (Jasper, 2013:3). Pensamos que las primeras son emociones pero que van más allá de lo gestual y del cuerpo. Mientras que a la segunda y tercera clasificación, los consideramos sentimientos, ya que no sólo son reflexivas o morales y duran en el tiempo, sino que acompañan para, el caso que nos ocupa, a los movimientos, les dan sentido y guía.

Sobre la teoría del reconocimiento qué duda cabe que se imbrica íntimamente con el ámbito emocional. De hecho, “una postura de reconocimiento es expresión de la valoración del significado cualitativo que poseen otras personas o cosas para la ejecución

de nuestra existencia” (Honneth, 2007:56), en la cual lo cognitivo y afectivo se interrelacionan. Se habla de “un aumento de la sensibilidad moral: conscientes, gracias a toda una serie de nuevos movimientos sociales, del valor político de la experiencia de menosprecio social o cultural...hemos entendido que el reconocimiento de la dignidad de las personas o grupos constituye el elemento esencial de nuestro concepto de justicia” (Honneth, 2009:12). En la historia, o mejor dicho en la filosofía de este concepto o los conceptos afines o contrarios –reificación, cosificación– hay autores clásicos y contemporáneos –Kant, Hegel, Lukács, Simmel, Fraser–, aquí y con motivo de centrar la reflexión elegimos al más actual Axel Honneth. Éste señala el reconocimiento jurídico (público/societal), moral (solidaridad comunitaria), y el del amor (familiar/privado). Es básica la satisfacción de las necesidades psicológicas a través del reconocimiento del amor, derecho y solidaridad, los tres modelos principales de reconocimiento según este autor. Mismos que al ser remitidos a sí mismo son: autoconfianza, autorespeto y autoestima, lo cual apunta a la seguridad, la liberación del miedo y la autorrealización (2009). Así, se experimenta injusticia cuando se advierte menosprecio y reificación todo lo cual nos recuerda la obra histórica de Moore (1995) *La injusticia* y su vivencia relacionada con la indignación social y también la reciente publicación de Hessel (2011) cuyo título es elocuente *Indignaos*. Pero regresando al reconocimiento consideramos que no hay un cambio de paradigma de la redistribución y justicia hacia el reconocimiento, tampoco hay contradicción o exclusión (Fraser, 1997); de hecho ambas interpretaciones o teorías se complementan e interrelacionan y tienen que ver, por un lado, con la igualdad y justicia social, y por otro, con el reconocimiento de la identidad y la dignidad social. De ahí la importancia del respeto (Sennet, 2009), así como de decencia (Margalit, 1996), además de la evolución de la empatía (Rifkin, 2010).

Los movimientos sociales y las emociones

La historia, experiencias y literatura en torno a movimientos sociales es inmensa; aquí únicamente esbozaremos unos trazos de carácter general sobre los mismos relacionándolos con las emociones.

Melucci (1999) en su caracterización de la acción social, apunta su orientación y propósito y cómo ésta deviene en movimientos, “definen en términos cognoscitivos, afectivos y relacionales el campo de po-

sibilidades y límites que perciben...activan sus relaciones para darle sentido al “estar juntos” y a los fines que persiguen” (43). McDonald señala hacia el cuerpo, la experiencia e incluso la alegría. Varios autores en diversas aproximaciones rozaron los sentimientos en su investigación sobre los movimientos pero sería Olson quien reconoce, junto a los factores morales a las emociones y los lazos afectivos en los movimientos de protesta. Mientras Elster subraya también la identidad colectiva. En fin, llega un momento en que a través del pragmatismo relacional se valoran los significados culturales junto a los emocionales. En este caminar es que aparece “el redescubrimiento de las emociones...las emociones nos ayudan a que el mundo a nuestro alrededor tenga significado y a formular acciones que respondan a los acontecimientos: una forma de pensar y de evaluar más a menudo y no una fuente de irracionalidad” (Jaspers, 2012:35).

Se puede considerar que “Las emociones entran en el espiral de la razón, y contribuyen en el proceso de razonamiento en vez de perturbarlos. Las emociones tienen una dirección hacia un objeto, este objeto tiene a su vez una descripción intencional, estas dos caras hacen que las emociones no sean impulsos corporales, sino que éstas estén ligadas a marcos culturales y sociales y que de forma directa aporten a la toma de decisiones e influyen en los procesos argumentativos y deliberativos de la acción social y política de los seres humanos” (Cruz Castillo, 2012:64).

Siguiendo a esta autora presentamos un resumen sobre lo que, en torno a las emociones, los sentimientos y los movimientos sociales, subraya el papel fundamental de las emociones como motor de la acción con un objeto e intención, así como las entrelaza con contextos y creencias sociales.

(...) las emociones no son simple sustrato de emotividades, sino que por el contrario son portadoras de interpretaciones y significados dependientes de consideraciones sociales y culturales que definen los momentos y las circunstancias que los seres humanos viven, son creadas y sostenidas a partir de interacciones intersubjetivas y relaciones sociales, elemento que constituye la acción colectiva como una construcción social que denota identidad y pertenencia. La emoción es a la vez valoración y evaluación ética cotidiana y de cotidianidad, está expuesta a la evaluación y crítica social, implican creencias, juicios y evaluaciones que se reflejan en acciones. La cultura y las instituciones proveen a la emo-

ción de significado, contexto temporal y espacial, por ello las acciones no son totalmente desprendidas de las emociones, y en principio es la emoción la que permite una motivación a la acción colectiva; la identidad entraña un componente emocional (Cruz Castillo, 2012:71).

Aquí además de lo anterior se utiliza la perspectiva de la *gestalt* en el sentido del marco de fondo del análisis emocional, mismo que es considerado, a modo de un proceso, un *continuum* (Muñoz Polit, 2009). Este enfoque es importante pues relaciona percepción con emoción y sentimiento, así como con acción y en este sentido con la acción de los movimientos sociales como veremos en su momento.

*Persona/medioambiente*___*Sensación/percepción*___*Emoción*___*Sentimiento*___*Necesidad*___*Acción* (satisfactora o no)

Adentrándonos en el funcionamiento organizativo y práctico de las emociones, podemos afirmar que: “Detrás de toda sensación y sentimiento de desagrado hay una necesidad insatisfecha, detrás de toda sensación y sentimiento agradable hay una necesidad recién satisfecha o en proceso de satisfacerse” (Muñoz Polit, 2006:2). Todo lo cual si bien está pensado para un individuo en su relación con el campo o medio, en su interacción con el mundo y otros individuos, es posible extrapolarlo no sólo para las relaciones intersubjetivas sino y también para los grupos sociales, las acciones colectivas y los movimientos sociales como hacemos en estas páginas.

Ya en el plano de la emoción encarnada en movimientos se considera que “sentir y expresar las emociones asociadas a la agencia política –ira, indignación, orgullo, etc.- implica una suerte de “liberación emocional” (Flam, 2005) tan necesaria como la “liberación cognitiva” (McAdams, 1982) (Jasper, 2013:12). Con lo cual se apunta a la importancia de la expresión como liberación, una suerte de soltar y transitar emocional. Y qué duda cabe de que los movimientos saben mucho de eso como se verá.

La memoria emocional de una joven generación: aparente desinterés y apatía

Los estudios anteriores a mayo de 2012 sobre jóvenes y política, incluso alrededor de la juventud es-

tudiantil y su cultura política, arrojaban desinterés, apatía y distanciamiento del mundo donde se dirimen los asuntos públicos, lo que se ha dado en llamar desafección.

Sin embargo, durante la campaña, al parecer se gestó cierto grado de enojo principalmente por el tratamiento del candidato priista en los medios televisivos que se mantenía latente. Y es que:

Los jóvenes no estaban motivados por rencores sociales u odios de clase, sino que simplemente la farsa política mexicana y sus políticos, junto con la intervención de los poderes económicos y mediáticos, principalmente los televisivos, no sólo no representaban la realidad, sino que actuaban con cinismo y habían llegado a ciertos límites en donde de la apatía y el dejar pasar se transitaba a la movilización y a la protesta (Figueiras, 2012:58).

Incluso hay quien habla de hartazgo social entre la juventud debido a la manipulación de los medios, la corrupción en la educación pública, el incremento de la inseguridad, los problemas económicos y la desconfianza por el abuso policial, el desempleo y los rompimientos familiares, además del cuestionamiento del sistema neoliberal y sus consecuencias (Galindo Cáceres y González-Acosta, 2013). Lo que sí parece obvio es el malestar por problemáticas económico-laborales y de la educación superior que no abren espacios a la participación juvenil en los últimos años (Fernández Poncela, 2011).

En las entrevistas sí se apunta directamente al malestar y hartazgo político y social que existía y se agudizó en la campaña.

Era un malestar común; ya se había impuesto la idea de que Peña Nieto iba a ser nuestro presidente porque había un proyecto creado en los medios. También hubo un desgarre a partir de que muchos de nosotros ya vamos a salir de la carrera y vamos a empezar a trabajar, y vemos que no basta con estar en una universidad privada para conseguir algún trabajo. Fue un enojo que salió de la impotencia ante un guión ya establecido que no estábamos dispuestos a seguir. (mujer UIA, Muñoz, 2012:148).

En 1988 y en 2006 la imposición fue un poco cínica, ya se hablaba directamente de fraude...El día de hoy, las elecciones —el hecho de emitir el voto— fueron relativamente limpias; el problema lo representa todo el proceso que se da antes para imponer el candidato. Para

que surja el movimiento estudiantil se suman la calidad de la juventud y de la clase media —que también empieza a ser reprimida por el neoliberalismo— y la calidad del análisis que requiere un nuevo enfrentamiento contra la imposición. (hombre UNAM, Muñoz, 2012:149). Muchos políticos pensaban que los jóvenes no teníamos conciencia de lo que pasaba en el país, pero llegó el momento del hartazgo al imponer tan abruptamente a un candidato...hubo mucha indignación, cuando nos llamaron acarreados en la Ibero, y un descontento por la radicalización de la derecha. Pensaban que los jóvenes estábamos dormidos, pero más bien no encontrábamos por dónde enfocar el descontento que ya había (hombre FPDFA, Muñoz, 2012:149).

Emociones en el surgimiento u origen del movimiento: el enojo se troca en indignación y necesidad de reconocimiento

Es posible considerar que los procesos emocionales tienen presencia importante como precursores de la acción colectiva —junto a otras cuestiones, por supuesto—, en especial la emoción de *enojo* transmutada en *indignación* y, más adelante o en paralelo, la emoción de *frustración* que transita hacia la *esperanza*. Aquí se destaca, como se dijo, la emoción de enojo que deviene sentimiento de indignación como parte de una inquietud de orgullo u honor que se finca en la necesidad —parte del *continuum* ya señalado— de reconocimiento moral (Honneth, 2007). Lo cual hace superar posibles vergüenzas y el sentimiento de menosprecio a través del apoyo afectivo, la solidaridad y finalmente el reconocimiento de propios —intrarrelacional o dentro del mismo grupo y otros afines— y de los otros —sobre todo interrelacional con el sector en conflicto—.

Resumiendo esta primera etapa:

La emoción de indignación tras el tratamiento desvirtuado en algunos medios y las despectivas declaraciones de algunos políticos sobre las protestas estudiantiles en la Universidad Iberoamericana ante la visita de Enrique Peña Nieto, creó una acción colectiva con un video donde 131 estudiantes mostrando su credencial se asumían como tales y se defendían —la indignación en parte es enojo y la funcionalidad de éste es la defensa— de la manipulación y críticas recibidas. A esta acción colectiva devino otra emoción de afecto y solidaridad —que denota vinculación y acompañamiento— en las redes sociales, asumiéndose como el es-

tudiante 132, que con posterioridad salió a la calles y finalmente llegó a las urnas (Fernández Poncela, 2012:58).

Algunos testimonios recabados en entrevistas a este respecto apuntan el enojo inicial entre las y los estudiantes de la Universidad Ibero Americana por varias razones:

habían puesto mantas antes de que llegara Peña Nieto, pero los de seguridad empezaron a quitarlas, lo cual pues les produjo enojo y, de pronto, estaban dejando pasar pura gente desconocida al auditorio...cada acción que iba realizando el equipo de Peña pues iba uniendo más a la gente y enfureciendo el asunto (hombre UIA, García 2012:138).

Creo que lo que desató el enojo es que el PRI operó dentro de la Ibero antes de que entraran los estudiantes que estaban formados (hombre UIA, Muñoz, 2012:35).

la comunidad universitaria verdaderamente estaba ofendida. La habían maltratado muy gacho (hombre UIA, Muñoz, 2012:41).

Ya después regresaron Coldwell y Escobar a descalificarlos y a decir que teníamos que ser castigados (mujer UIA, Muñoz, 2012:43).

ellos estuvieron en la protesta y están ofendidos porque los llamaron porros, acarreados (mujer UIA, Muñoz, 2012:56).

Las descalificaciones de políticos reproducidas en los medios provocaron que creciera la emoción de enojo y como un virus subieron y circularon mensajes y fotos en las redes de apoyo y solidaridad a los agraviados/as, las y los estudiantes de la Ibero.

Ante la indignación ya como sentimiento se crea una necesidad psicológica (Maslow, 1982); para ser satisfecha se despliega una acción, misma que si es adecuada es constructiva y proporciona satisfacción (Muñoz Polit, 2009). En este caso fue la creación y difusión del primer video de los 131 en *Youtube*. Ellos reaccionaron emocionalmente, ya todo lo que vino después fue expresión de solidaridad indignada.

Jasper (2013:8) también apunta que “La indignación frente al propio gobierno puede ser especialmente movilizadora, ya que involucra un sentimiento de traición. En un extremo, la represión violenta de

una protesta pacífica es una fuente habitual de shock moral, llamado “reacción” por Hess y Martin (2006)... La furia contra la represión estatal, lejos de restringir la protesta, muchas veces puede incitarla (Brockett, 2005). Una de las más profundas insatisfacciones de la acción colectiva es una sensación de confianza y capacidad de agencia”.

Parece claro el sentimiento de indignación, de injusticia, el agravio moral o el coraje y enojo que constituye primero la acción colectiva y conduce luego el movimiento social. Lo cual recuerda a acciones concretas como el 15 M de 2011 en Madrid también llamado el Movimiento de los Indignados o los *Occupy* en New York, en ese mismo año.

Al respecto parece oportuno seguir a Barrington Moore (1985) y su obra sobre las bases de la injusticia de hace algunos años, cuando ahonda teóricamente sobre el asunto:

(...) cómo hace su aparición el sentimiento de injusticia...la gente debe percibir y definir su situación como consecuencia de la injusticia humana: como una situación que no debe, no puede y no necesita soportar. Por supuesto que en sí misma, una percepción así, ya sea un nuevo despertar o el contenido de la tradición consagrada, no es garantía de que vendrán cambios políticos y sociales. Lo que sí es seguro es que sin la agitación muy considerable que produce el agravio moral, tales cambios no ocurren. (Moore, 1985:434).

Otro autor más contemporáneo sobre el tema es Stéphane Hessel: “Una verdadera democracia necesita una prensa independiente (...) El motivo principal de la Resistencia era la indignación (...) Nosotros les decimos: tomad el relevo, ¡indignaos!” (2011: 3,4). Cierra su obra sosteniendo: “una verdadera insurrección pacífica contra los medios de comunicación de masas que nos proponen como horizonte para nuestra juventud más que el consumismo de masas, el desprecio de los más débiles y de la cultura, la amnesia generalizada y la competición a ultranza de todos contra todos. A los hombres y mujeres que harán el siglo XXI, les decimos con nuestra afección: “creer es resistir, resistir es crear” (2011:9).

Sorpresas, simpatías, solidaridades, tensión y miedo, y más apoyo todavía

En cuanto a la *sorpresa* se trata de una emoción

—mezcla de otras— que varios actores políticos y sociales y estudiantiles experimentaron. La sorpresa de los priistas ante los acontecimientos de la Iberoamericana, la sorpresa de los estudiantes ante las declaraciones que los omitían o acusaban y descalificaban y que derivó en la reacción del primer video, la sorpresa nuevamente de la clase política ante el surgimiento de las acciones sociales y finalmente el movimiento social, sorpresa de los especialistas en el tema, de los profesionales de la política, de los propios jóvenes ante sus propias acciones y el desarrollo del movimiento.

La gran sorpresa de ese día, fue que había demasiados alumnos... Cuando se encuentran estos grupos, sintieron emoción” (el 11 de mayo en la Ibero) (hombre UIA, García, 2012:137).

Lo primero que me sorprendió fue que había otro tipo de personas a las que siempre hay en las marchas. Había gente que nunca te imaginabas que estuviera ahí... todo ese ánimo, gente que quería hacer algo y un ambiente nuevo, dices, vamos a participar... vamos a poder sacar algo distinto, un nuevo proyecto (hombre UNAM, Muñoz, 2012:120).

fue sorpresivo porque siendo una escuela de clase media alta y de paga, ellos se manifiestan en contra de lo que Peña Nieto representa (hombre estudiante UNAM 23 años, entrevista propia).

Me sorprendió cómo es que unos niños, unos chavos de universidad privada corran a su candidato (hombre UAM 23 años, entrevista propia).

Fue repentino, no pensé que se hiciera público, cada día más marchas, me sorprendió (mujer TEC 19 años, entrevista propia).

La *simpatía*, o *empatía* en su caso, de estudiantes de otras universidades y de amplios sectores de la juventud, sin omitir el partido político y líder que se veía favorecido con la irrupción, la simpatía de maestros/as y padres, de amigos, de gentes de otros países incluso, el apoyo y la solidaridad fueron muy importantes.

surge para apoyar a los estudiantes de la Ibero, ya que los medios de comunicación los denominaron porros (hombre FES Cuatitán 23 años, entrevista propia).

como respuesta a esos 131 alumnos, yo me integro al movimiento en apoyo a esos estudiantes (hombre IPN 20 años, entrevista propia).

Tiene una base estudiantil, fue en solidaridad con los estudiantes de la Iberoamericana, por el hecho de llamarlos vendidos (hombre Anáhuac 20 años, entrevista propia).

También hubo momentos de *tensión* y *miedo*:

Antes de que llegara Peña Nieto teníamos mucho miedo... había entre tensión, emoción y nervios (mujer UIA, Muñoz, 2012:33-4).

Cuando se hizo el video dando la cara, sí teníamos un poco de miedo, los padres te meten mucho miedo, conoces la historia del país y bueno, como sea, había que tener precaución. Una compañera recibió insultos y amenazas... (hombre UIA, García, 2012:138).

Habíamos borrado el evento de *Facebook*, por seguridad de nosotros mismos. Pensábamos que en verdad nos iban a recoger en nuestras casas o algo por el estilo (hombre UIA, Muñoz, 2012:59).

Ahí empezaron las primeras amenazas (hombre UIA, Muñoz, 2012:59).

Pero y enseguida, desde los primeros momentos y en todo el proceso se sintió el *apoyo*:

También el sindicato de la Ibero... demostrando apoyo... nos daba aliento y dejábamos el miedo a un lado (hombre UIA, García, 2012:139).

Finalmente, tras el primer evento y los primeros sentimientos, queda más que claro cómo influye el mundo emocional en la acción política y social, y en el sentimiento de indignación como defensa y la reivindicación de reconocimiento como necesidad moral que desemboca con la solidaridad comunitaria en su satisfacción, y mucho más.

Se volvió algo muy sentimental. No sabíamos que habíamos logrado mover sentimientos de las personas que nos agradecían con mucha dedicación (mujer UIA, Muñoz, 2012:62).

Fuimos a la marcha anti Peña y esa fue mi primera experiencia, la primera vez que participé de manera ac-

tiva. Fue un giro radical, creo que a muchas personas les pasó así...Yo nunca había estado en una marcha (hombre ITESM, Muñoz, 2012:114-6).

Incluso vi el video de los 131 y sentí mucha emoción, como una cosa bien extraña...realmente algo está pasando (mujer UNAM, Muñoz, 2012:115).

Yo me mostré escéptico en un inicio con todo lo que estaba sucediendo, y en realidad lo que me motivó a participar fue puro y llano sentimiento. No hubo proceso intelectual, fue pura y simple indignación, así nada más; la sensación de ya estoy hasta la madre. Cuando fue la marcha de la suavicrema (la Estela de Luz) estaba yo en mi compu, haciendo bilis con todo esto del proceso electoral y empiezo a ver las publicaciones de la marcha, todo con un tenor muy festivo, muy lúdico; eso fue lo que me llamó la atención, porque no era la típica marcha solemne, de caras largas. Y entonces dije, bueno, vamos, pues ¡total! Llego y me encuentro con todo aquel merequetengue, con un montón de gente riéndose, con consignas muy divertidas (hombre UNAM, Muñoz, 2012:122).

Muchos de nosotros no fuimos a las primeras movilizaciones pero estábamos en la computadora, vimos en tiempo real todo lo que pasó, y luego oímos a los medios de comunicación diciendo que eran porros, que eran del PRD, y nos indignamos. Esa indignación generada por los medios se contagia y se acumula con indignaciones que ya teníamos, y nos damos cuenta de lo que había pasado. Por eso una consigna es "México Despierta (hombre UNAM, Muñoz, 2012:234).

Sentimientos en el transcurso del proceso: la obtención de múltiples reconocimientos, miedos, afecto, apoyo, solidaridad, entusiasmo y alegría

Es posible afirmar el contenido emocional y no sólo cultural de la *identidad colectiva*, entre otros factores, como configuración interrelacional y motivadora desde la pertenencia a la expresión y acción. Una identificación con y para diferenciarse de (Touraine, 1978) que deviene en autorreconocimiento mutuo y colectivo, con sentimientos, significaciones, necesidades, deseos y acciones de carácter grupal. Por lo que los lazos sociales de confianza, solidaridad y afecto son fundamentales para el mantenimiento, relaciones, procesos y la contención o sostenimiento de un movimiento social (Goodwin cit. Cruz Castillo, 2003).

Como dice Collins (cit. Latorre, 2005:44) de las emociones: "son el pegamento de la solidaridad y lo que moviliza el conflicto". Además considera que hay dos tipos de transformación emocional en los rituales colectivos, el que tiene que ver con la ampliación de la emoción inicial y el que la convierte en algo más; se trata de la solidaridad misma –ya mencionada en nuestro caso- que da fortaleza y que denomina "energía emocional".

Siguiendo con la mirada de autores que observan lo emocional en el estudio de los movimientos sociales, destacamos a Pleyers (cit. Jaspers, 2012) quien apunta respecto a los globalifóbicos que buscan la alegría de sus protestas, una característica extensible a varios en época reciente. Otros autores como Olson (cit. Jaspers, 2012) señalan los lazos afectivos de todo grupo de protesta, y la importancia de los factores morales tanto como emocionales para la misma. Flam (cit. Jaspers, 2013) por su parte habla del "hombre emocional". Por su parte, Elster "(2002) transita de la teoría de la elección racional a la teorización emocional. Finalmente retomamos a Jasper (2013) cuando habla de *vínculo* para apuntar a cuestiones que inducen a la movilización. Señala el sentido de pertenencia como influyente a la hora de involucrar emociones de amor, orgullo y entusiasmo, todo lo relacionado con las lealtades afectivas, la identidad colectiva y la solidaridad ya mencionada. La unión parece ser importante, unión de anhelos o sufrimientos, de ganas de cambiar. Unión con los próximos y afines en un primer círculo, luego también con otros sectores, grupos y luchas.

Se hizo un vínculo: la gente que conocí ahí son mis amigos hoy, y pienso que ahí es donde se gesta el movimiento (hombre ITAM, Muñoz, 2012:123).

estudiantes universitarios y diversas personas que se han sumado a la lucha...cada vez somos más los que nos unimos, estamos conectados (hombre UNAM 25, entrevista propia).

se empieza a vincular con movimientos sociales...buscan una unidad contra la imposición (hombre UAM 19 años, entrevista propia).

Con respecto a las luchas sociales, nos estamos vinculando con diferentes Frentes de lucha...Es un proceso de aprendizaje...entrar en contacto con luchas que llevan años (hombre UNAM, Muñoz, 2012:167).

También Jasper señala el *impacto*. Según él:

El deseo de producir un efecto sobre el mundo es otra gran familia de motivaciones, junto con las emociones que conlleva...los activistas deben balancear los placeres de conseguir un impacto con una continua sensación de miedo, ira y amenaza que demanda la acción constante (...) Las emociones que mantienen la energía y la confianza se verán socavadas por una excesiva sensación de éxito. La confiada expectativa de un impacto es tal vez el mayor incentivo a la acción (Gupta, 2009) (2013:7).

Me llenó de emoción el día que marcharon las tres universidades en Santa Fe y una en San Ángel...teníamos miedo de ser poquitos...Fue muy emotivo para mí...En ese momento sentí mucho orgullo...me dio un sentimiento muy padre (hombre ITAM, Muñoz, 2012:118). Fuimos a la primera marcha anti Peña, y de repente, ver tantísima gente, tantos jóvenes, dije, esto está loco y esto va a cambiar. Y a partir de eso es cuando yo digo, pues sí, voy a formar parte del movimiento, pues somos muchos (mujer UNAM, 2012:119).

Otro aspecto apuntado por Jasper (2013) es el *centrar la atención*, en el sentido de la ansiedad, información, retórica, imágenes, shocks morales que favorecen la participación. A esto se une la *manifestación retórica*, en el sentido que la manifestación emocional porta mensajes amenazantes o tranquilizadores, según sea el caso.

Pues una satisfacción, las ganas de poder hablar, sentí que me escucharon (mujer TEC 19 años, entrevista propia).

Al respecto se ha señalado

(...) que es atractivo ser el centro de atención de la vida política del país. Recordemos que el proceso electoral presidencial de 2012 en México transcurría sin ninguna verdadera emoción y parecía estar fijo, inmóvil...Es gratificante formar parte del grupo que está domando el futuro del país en sus manos y que ha decidido tomar acción concreta para lograr sus objetivos: No estar más a la espera...la oportunidad de inclusión y de formar parte de una comunidad atractiva, de poder conocer a otras personas con las mismas aspiraciones y deseos y poder formar lazos de amistad con ellos. Es un gusto de estar siendo escuchados finalmente, tener de cerca el oído de la nación atenta a lo que los jóvenes demanden. Ahí está lo seductor, la posibilidad; el sentir y saber que esta vez es posible cambiar las cosas, una puerta se ha abierto, el país está en juego, y por hoy nuestro cambio

es posible" (Galindo Cáceres y González-Acosta, 2013:103-4).

Continuando con Jasper (2013:10), sobre las *solidaridades colectivas* y el mantenimiento de los movimientos: "Para ser sostenible, la participación debe proveer algunas satisfacciones a lo largo del camino. Varios mecanismos emocionales colaboran con este propósito, incluyendo las solidaridades colectivas, los rituales de interacción y otras dinámicas grupales (...) Los grupos parecen fortalecerse cuando comparten emociones reflejas en respuesta a ciertos eventos, y cuando comparten lealtades afectivas entre sí (...) la identidad colectiva es un fin al mismo tiempo que un medio –un "logro emocional" en palabras de Yang (2000)-. Incluso las emociones compartidas de carácter negativo pueden fortalecer emociones recíprocas positivas: "Aún las experiencias de miedo o ansiedad, comunes en plena protesta, consiguen ser una fuerza importante para la creación de un sentido de colectividad y una potencia atractiva en la acción positiva". (Jasper 2013:10).

Solidaridades que en este caso se ven aumentadas por las descalificaciones primero y las amenazas después, cierto *miedo* pero y también reto y mucho *apoyo afectivo*, arropamiento emocional que empuja a seguir más que a detenerse.

Satisfecha porque es un acto de solidaridad hacia nuestro país, queremos que haya un cambio (mujer UAM 19 años, entrevista propia).

Sentí alegría como estudiante universitaria por la gran organización y participación de estudiantes (mujer IPN 21 años, entrevista propia).

En cuanto a los *rituales de interacción*, cuentan también con su importancia, la relación cara-a-cara, misma relación que podríamos ampliar aquí a través de las redes sociales, la telefonía celular o el email, que renuevan continuamente las lealtades afectivas y las emociones morales. A todo lo cual se pueden añadir otras cuestiones tales como la alegría, la música, las consignas ideológicas, los gritos de eslóganes, que unen (Jasper, 2013). Como se dijo todo conlleva una *dinámica grupal* donde las emociones son pieza clave, ya sea al interior, frente a otros grupos o al exterior.

Al respecto se afirma que:

(...) compartían el gozo y la alegría de estar presentes en los eventos organizados por dicho movimiento... medio estético, atractivo, lleno de encanto y emoción por sentirse reconocidos por ello...muy presente la solidaridad y el sentido de comunidad e igualdad... Participar en sus demostraciones era divertido y diferente a una rutina. Estaba ahí la posibilidad de crear nuevos lazos y relaciones con amigos, de pasarla bien, de hablar sobre temas que les parecían interesantes, de compartir ideas y aspiraciones, de formar nuevas alianzas (Galindo Cáceres y González-Acosta, 2013:138).

Aquí conviene señalar que los *diversos logros, aunque puntuales o parciales* significan o producen “confianza, interés y *energía* emocional; todas las cuales son ventajas para la posterior acción” (Jasper, 2013:12). Es más:

En resumen, las rutinas de la protesta deben ofrecer *satisfacciones* sobre la marcha, especialmente considerando cuan distante son los objetivos de muchos movimientos. Los placeres de la conversación, el entusiasmo de la interacción, la habilidad para articular instituciones morales, la sensación de estar haciendo historia, etc.: son satisfacciones que mantienen a los participantes en carrera, independientemente de la probabilidad de alcanzar las metas establecidas. A la inversa, el logro de objetivos intermedios es uno de los más vigorizantes placeres de la participación. Las emociones son parte de un flujo de acción e interacción, no la simple motivación previa para involucrarse o el resultado final (Jasper, 2013:13).

Y a este respecto quizás uno de los logros que hay que valorar en el campo emocional fue el aprender a escuchar. De ello se deriva el romper prejuicios, llegar a acuerdos, el cambio personal, pero además colectivo, y el aprendizaje político desde una mirada más humana.

El movimiento me ha cambiado bastante. Me hizo ser más cuidadoso en las formas. La primera enseñanza de la colectividad es cuidar las formas y empezar a hacer política de esa manera. Luego, me ha enseñando a escuchar, muchísimo; no es que fuera yo una persona autoritaria, pero me ha hecho mucho más paciente para escuchar las ideas y tratar de entender qué es lo que la otra persona quiere decir antes de formarme un juicio; escuchar...congeniar en algún nivel con las personas con las que incluso no comparto ideas (hombre UNAM, Muñoz, 2012:130-1).

sí me ha cambiado el movimiento...La primer cosa que me ha cambiado tiene que ver con la esperanza...nunca pensé que fuera a llegar tanta gente dispuesta a hacer algo, dispuesta a cambiar. También he aprendido que para poder construir acuerdos y avanzar, es necesario escucharnos y hacer ese ejercicio de decir, a ver, qué quiso decir (hombre UNAM), Muñoz, 2012:131).

A mí también me cambió la vida un montón; creo que a partir del 132 me volví más sensible de lo que era. El día de la marcha de la suavicrema, de verdad, nunca había sentido esa cosa en la panza y en la piel, así que dije, no mames, es un montón de gente. Otra cosa que ha cambiado en mí es la necesidad de estar todo el tiempo leyendo, investigando y averiguando. Yo no era tan fan de las redes sociales...También aprendí a escuchar al otro... Y la cosa que más, más, más me ha cambiado, es que se me quitaron un montón de prejuicios...Por ejemplo, la chavita fresa de la Ibero que te habían pintado, pues también sabe qué es Atenco, y los compas anarcos que crees bien intolerantes y que sólo llegan ahí a reventar, tienen también muchas cosas que decir. Aprendí que no toda la lucha está en la UNAM, que hay mucha gente haciendo cosas...Neta que sí te vas quitando de prejuicios y vas caminando mucho más ligero; y eso es lo que necesitamos (mujer UNAM, Muñoz, 2012:131-2).

El movimiento combina en sus diferentes momentos y acciones “el descontento, la incomodidad, la decepción juvenil, en la forma de una propuesta fresca, entusiasta, emocionante, crítica, lúdica” (Galindo Cáceres y González-Acosta, 2013:70). La *alegría, orgullo y energía* se unen en la sensación y constatación de ser parte de algo más grande e importante, además de “ser honestos y “auténticos”.

Fraternidad, amor y libertad (hombre UNAM 23 años, entrevista propia).

Personalmente a mí me dio mucha felicidad ver que estamos despertando, no sólo los jóvenes, es un sentimiento bien alegre (hombre UAM 21 años, entrevista propia).

Pues me sentí contento, extasiado (hombre UNAM 24 años, entrevista propia).

Pero lo que sí predomina en esta fase intermedia según Galindo Cáceres y González-Acosta es el:

(...) orgullo ser parte de quienes finalmente se levanta-

ron y demandaron ser escuchados “por una causa honesta” y ser reconocido por ello. Es la emoción de encontrarse en el ambiente vibrante de miles de manifestantes, también jóvenes, cantando y gritando juntos por ideales compartidos en un día de verano, en el cual el futuro de México está en juego. Está presente la alegría juvenil, el unirse y pintar mantas, hacer poemas, romper piñatas y de nuevo tomar las calles (2013:103).

Yo siento un gran orgullo ser parte de la primavera mexicana, del despertar de México y del inicio de algo grande que tendrá que entenderse cuando se hable de México (hombre UNAM 20 años, entrevista propia).

Emociones ante el resultado electoral: enojo, tristeza y frustración

Igual que las emociones colaboran en el surgimiento y sostenibilidad de un movimiento, contribuyen también a su declive, lo mismo que colaboran en sostenerlo en fases no activas o menos participativas, ya que, como se dijo, tienen que ver con el sentimiento de comunidad (Goodwind cit. Latorre, 2005). Jasper por su parte señala “La *frustración* por no generar impacto, o a veces por no ser escuchado” (2013:8). Latorre (2005) apunta que la frustración de expectativas o insatisfacción desembocan en el abandono de un movimiento. En nuestro caso la frustración mayor vino tras darse a conocer los resultados electorales. Emociones de *enojo* y *tristeza*, pero y también chispazos de sentimiento de esperanza.

Siento enojo y tristeza por los resultados electorales, pero tengo esperanza en que generemos un cambio en el país. Pienso que a pesar de los resultados nuestro movimiento seguirá unido, luchando de manera pacífica para exigir justicia y una verdadera democracia (mujer IPN 21 años, entrevista propia).

Más que decepción fue frustrante que, a pesar de los esfuerzos que hagas, rinde sus frutos la realidad de la cultura política, la falta de condiciones dignas de la sociedad...Te frustra que todo este esfuerzo se consuma muy rápido...Cuando eres parte de ese proceso y te das cuenta de toda la serie de verdades que se hicieron, es frustrante e indignante (hombre UNAM, Muñoz, 2012:97).

También sentí una profunda tristeza, más que por la vic-

toria o la derrota de alguno de ellos, porque el movimiento se tardó mucho en nacer y porque no puedes hacer en tres meses un proceso de organización que requiere años (hombre UNAM, Muñoz, 2012:98).

Cuando vimos la televisión nos empezaron a salir las lágrimas, todo el mundo conteniendo las mentadas de madre porque estábamos rodeados de medios de comunicación. Estábamos con mucho enojo...Sí se sintió como una caída. Y de pronto el grito unánime fue vamos a ponernos a trabajar porque ellos ya acabaron pero nosotros no...Estábamos muy tensos porque no sabíamos si íbamos a poder conciliar nuestras posturas en media hora para sacar un posicionamiento. Cuando el posicionamiento se lee en público, todo mundo regresa a este estado de ánimo, de esperanza, de felicidad...Ese día sí estábamos bien emputados pero terminamos trabajando y muy contentos (mujer UNAM, Muñoz, 2012:74).

Al día siguiente de las elecciones se convoca inmediatamente a una marcha...Se sentía un ambiente de indignación y de un repudio total hacia las instituciones... Sin importar el aguacero se siguen gritando consignas, y hay un ambiente festivo (hombre IPN, Muñoz, 2012:100).

Temíamos que en el PRI se generara un acto de violencia porque la gente venía con muchas ganas de descargar lo que traía...todo transcurrió en calma. Para mí fue una práctica democrática interesante (hombre UNAM, Muñoz 2012:100).

Ciertamente el movimiento cuenta con dos etapas: la que va desde las primeras expresiones en línea y las primeras marchas en mayo del 2012 y el 1° de julio fecha de las elecciones; y la segunda, entre el 2 de julio y las protestas y toma de posesión de Enrique Peña Nieto como presidente de México el 1° de diciembre. Algunas acciones cambian, varios integrantes también, el movimiento se radicaliza.

La segunda etapa destacó por el *enojo* enardecido y la *indignación* en grado sumo; bajo el lema “no a la imposición”, grupos de jóvenes se lanzaron a las calles, se realizaron asambleas y reuniones con otros grupos, con más tensión que alegría a diferencia del periodo anterior. También tuvieron lugar distanciamientos y rupturas, *miedos* y *apoyos* diversos, preocupaciones y decepción.

la decepción, ya que cada quien está viendo por sus in-

tereses (hombre Anáhuac 19 años, entrevista propia). Lástima por los muchos jóvenes que todavía creen en el movimiento (yo me salí) y asco por quien corrompió al grupo para que el movimiento apoyara a AMLO olvidando por completo sus raíces (hombre TEC 20 años, entrevista propia).

En fin hay quien considera que todo lo acontecido va más allá de las elecciones en todos los sentidos de la palabra y le apuesta al futuro.

Esto es por mucho más que las elecciones, por algo más dignificante: fortalecer los vínculos que existen entre nosotros. Más allá de quien gane...que el proceso social es mucho más amplio (hombre UNAM, Muñoz, 2012:92).

Eso sí, las diferentes actividades entre julio y diciembre del año 2012 sirvieron, entre otras cosas, para obtener y sentir muestras de *solidaridad* de distintas organizaciones y movimientos sociales diversos, uniendo luchas y esfuerzos, incertidumbre, miedo, pero y sobre todo, vinculación, y más allá de la evaluación analítica que pueda hacerse de este período, desde los sentimientos, sobresale el *vínculo* y el sentirse protegidos, una necesidad que se cubrió.

En muchas de las discusiones había una intención de decir, sumemos fuerzas, estamos luchando por lo mismo en estas movilizaciones contra la imposición...y se logró derrumbar el mito: que en cuanto pasaran las elecciones iba a haber una desbandada y que todos nos íbamos a echar a correr (mujer UNAM, Muñoz, 2012:102).

(...) mucha gente con ganas de unir esfuerzos y unir luchas. Era el regreso a los modos tradicionales. Fue un momento muy padre por el hecho de unir luchas, pero me dio un poco de miedo el regreso de manifestaciones tradicionales (hombre UNAM, Muñoz, 2012:102).

(...) salir a las calles a sumar a la gente...Somos estudiantes, pero no vamos a poder hacerlo solos. Hemos empezado a buscar vinculación con otros actores...Lo que viene va a estar culero (hombre UNAM, Muñoz, 2012:103).

A una pregunta directa sobre *temores y miedos*, éstos cubren una amplia gama.

(...) a que mi decepción sea más grande que mis ganas de lucha (hombre UNAM, Muñoz, 2012:168). Entre mis temores políticos está que me maten y la re-

presión (hombre Universidad del Claustro de Sor Juana, Muñoz, 2012:168).

Que si sales a la calle te pueda tocar un balazo y el gobierno no es responsable y a largo plazo “los desencantos” (hombre UNAM, Muñoz, 2012:168).

(...) temor de no mantenernos juntos...Que el movimiento no se consolide, que entremos otra vez en una etapa de desencanto y de decepción...que no lográramos la meta que nos trazamos desde un principio, trascender a la coyuntura electoral (hombre UNAM, Muñoz, 2012:168).

Uno es la represión directa...Otro miedo importante es la cuestión de la desilusión, no sólo traicionarme a mí mismo, sino terminar pensando que luchar por algo no tiene significado; o que se agote el movimiento y que deje de existir esa negociación en la cual cuestionamos cada vez que podemos el sistema que nos gobierna, incluyendo también las cuestiones ideológicas y las cuestiones culturales (hombre UNAM, Muñoz, 2012:168). (...) que no hay suficiente autocritica en el movimiento (mujer Universidad Motolinia del Pedregal, Muñoz, 2012:167).

Finalmente:

A pesar de los miedos, lo que me anima es que creo que la humanidad ha llegado a una etapa en la que ya no cree en ese eterno retorno en el que pensaban los griegos, tumbar a un tirano para que regrese otro, que ya la humanidad tiene la posibilidad de trascender, de ir haciéndonos más humanos, de ir liberándonos (hombre UNAM, Muñoz, 2012:174).

El despliegue emocional y racional hacia los escenarios del futuro: la posibilidad de la esperanza

Sobre la *esperanza*:

La *esperanza* de muchos está depositada en el YoSoy132, no lo olviden (hombre UNAM 25 años, entrevista propia).

Esto pasará a la historia (TEC 20 años, entrevista propia).

Esperanza al saber que se lanzaba la voz en contra de un sistema corrupto (hombre UNAM 25 años, entrevista propia).

A la pregunta directa sobre si el movimiento incidirá en el cambio de cultura política a largo plazo y en qué sentido se apunta también a la esperanza.

Esperamos que sí, que las personas se interesen por la política que nos afecta a todos, que en verdad cuando se vote sea conscientemente y de manera informada. Y lo más importante de todo, que cuando esto se logre, se defienda la voluntad ciudadana (hombre FES Acatlán 21 años, entrevista propia).

Esperemos que sea un cambio a largo plazo, cambiar la forma de ver la política y la sociedad mexicana (hombre UNAM 20 años, entrevista propia).

Como se observa, esperanza en el sentido de cambiar la política en el futuro, la incidencia del movimiento en lo que se podría llamar el despertar de la conciencia, la participación política y un mayor grado la participación democrática. Galindo Cáceres y González-Acosta hablan que la gente está a la espera. Y si bien la esperanza estuvo en el proceso del movimiento, tras las elecciones y más allá, lo que vuelve a quedar es la espera, quizás con algo más de esperanza, por ello aquí revisaremos este sentimiento. “La esperanza es a menudo el polo positivo de lo que llamo batería moral: la combinación de emociones positivas y negativas que, a través de su contraste, proveen energía a la acción” (Jasper, 2013:7).

Sobre lo de la espera:

La gente sólo busca un espacio público donde expresarse; hasta falta que se apropiara de él, que lo volviera un espacio de expresión política. Nosotros les dimos el arma, que era el arte (hombre UNAM, Muñoz, 2012:90).

También es emocionante darse cuenta de que la gente nomás está esperando a que la llamen; todos buscan algo y en México cierran cualquier espacio para la expresión (hombre UNAM, Muñoz, 2012:90).

En México tenemos la costumbre histórica de que los movimientos estudiantiles se acaban. Nadie reacciona, nadie hace nada. Desaparecen los estudiantes, los meten a la cárcel y ahí quedó el asunto. Se empezaron a crear grupos operativos que conecten el #YoSoy132 con grupos indígenas y comunidades. Los otomíes vinieron a la ENAH...Te das cuenta de que, además, desde las primeras llamadas que haces con ellos, que sólo es-

taban esperando a que les dijeras que vinieran, que también está este espacio para ellos (hombre UNAM, Muñoz, 2012:100).

Conclusiones

Podemos no ver el mundo emocional, olvidarlo, negarlo, pero de que somos seres emocionales somos seres emocionales con todas las consecuencias que eso significa en la interrelación personal y grupal, las identidades colectivas, las acciones y movimientos sociales y en definitiva la co-creación del mundo. Por supuesto en el movimiento estudiado hubieron muchas cosas más pero no es este el momento ni lugar, ya que ha sido objeto de otros acercamientos y reflexiones (Fernández Poncela, 2013; 2014). Aquí nos hemos circunscrito a lo propuesto desde un inicio: el análisis de un movimiento social desde la perspectiva emocional y a través de los testimonios de sus participantes protagónicos.

Así en el proceso del 132 hubo enojo-indignación-apoyo-solidaridad, surgió esperanza y alegría, apareció también miedo y tristeza, para finalmente devenir espera. Todo ello según el proceso del *continuum* emocional que señalamos desde un inicio, intercalando percepción con emoción, sentimiento con necesidad y acción.

Hay que tener algo claro, sin considerar que todo es emoción y que la razón no existe (Camps, 2011), la primera suele tener mayor peso en el escrutinio del entorno y es la que motiva, en mayor medida, a la acción ligada a intenciones, significados y creencias. Finalmente consideramos que “La emoción y el sentimiento, junto con la maquinaria fisiológica oculta tras ellos, nos ayudan en la intimidadora tarea de predecir un futuro incierto y de planificar nuestras acciones en consecuencia” (Damasio, 2006:10).

(...) las emociones nos ayudan a que el mundo a nuestro alrededor tenga significado y a formular acciones que respondan a los acontecimientos: una forma de pensar y de evaluar más a menudo y no una fuente de irracionalidad (Nussbaum, 2001). Numerosos conceptos estructurales, tales como las estructuras de oportunidad política y la mayoría de los conceptos culturales, como los enmarcamientos y las identidades, dependen de subrayar el impacto causal de los mecanismos emocionales (Jasper, 1998) (Jasper, 2012:35).

La emoción de enojo de una parte de la comunidad universitaria antes, durante y tras el acto del

candidato presidencial Enrique Peña Nieto, se encauzó en un sentimiento de indignación (Moore, 1985; Hessel, 2011) que un grupo expresó en una acción colectiva de un video que publicó en las redes (*Youtube*, 2012) que se conecta con un amplio sector de jóvenes universitarios y otros sectores sociales, portadores de viejas molestias y añejos hartazgos. Así nace sorpresivamente un movimiento en las redes y en las calles que encauza propositivamente apoyos y solidaridades, el descontento social, miedos y tristezas, temores culturales, frustraciones y alegrías, y todo con mucho entusiasmo y energía. Lo cual fue posible, por supuesto, por la conjunción de varios factores además del emocional, el contexto político, económico y social, el marco preelectoral, el elevado grado educativo de los universitarios, su capacidad de análisis y desarrollo de creatividad tecnológica y política, con reflexión y con intuición, con intención democrática y con visión de conciencia social –democracia en los medios, voto informado, mejoramiento de la educación, resistencia a las políticas neoliberales, por citar la principales causas que encabeza este movimiento. Una experiencia que, más que en la historia, quedará en la memoria de quienes lo vivimos y será fuente inspiradora de imaginarios futuros (Fernández Poncela, 2013; 2014).

En la presente investigación y como se propuso desde el principio se hace evidente la necesidad de reconocimiento y su obtención, así como se ha pasado revista al mundo emocional de acciones colectivas y movimientos sociales de forma detallada y profunda, por supuesto a través del estudio del caso seleccionado. Finalmente transcribimos un par de testimonios para ilustrar de modo claro y directo el impacto del movimiento en la vida emocional de quienes lo vivieron.

El movimiento me cambió la vida...Nunca tuve contacto con el sufrimiento...vamos a salvar a los africanos y al final no les importaba su país...que triste es que las cosas sean así en este país...Y para mí cambió la vida ese 11 de mayo cuando vi a mis compañeros de la lbero, y que en lugar de ser arroces, eran frijoles...Mi vida cambió muchísimo porque tuve la fortuna de estar involucrada. Voy a recordar ese verano como el momento más increíble, un momento en el que mis sueños de ver a la juventud mexicana despertar y exigir se hicieron realidad. Ver que la prioridad de todos era la democracia y la justicia, valores que sólo creíamos estaban en los libros de texto, ver que todos estamos saliendo a las calles, dejando de dormir, de comer para lograr eso, ver que marchábamos, mano a mano, alguien de una universidad pública y una privada, rompiendo estereotipos, ¿cómo no me va a cambiar la vida, cómo no nos va a cambiar la vida a todos? Será algo que sin duda me marque toda mi vida (mujer UIA, Muñoz, 2012:30).

YoSoy132 engloba todo, el malestar de años que tenemos no sólo los jóvenes y los estudiantes, sino la sociedad en general. Es un movimiento súper plural...#YoSoy132 es algo muy simpático, tierno y esperanzador. Ver a los niños de secundaria y prepa que inspirados por el movimiento dicen, no soy 132 porque no soy mayor de edad...pero algún día lo voy a ser, desde ahorita me cuestiono y voy a seguir sus pasos. Lo mismo pasa con Papás#YoSoy132, que grabaron un video o que van a las marchas con pancartas que dicen “yo soy padre orgulloso”...Sí es una identidad, yo me voy a considerar toda la vida orgullosamente 132 (mujer UIA, Muñoz, 2012:142).

Bibliografía

- CAMPS, V. (2011) *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.
- CRUZ CASTILLO, A. L. (2012) "La razón de las emociones. Formación social, política y cultural de las emociones" *Eleuthera*, vol.6, enero-junio, Manizales.
- DAMASIO, A. (2006) *El error de Descarte. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica.
- ELSTER, J. (2002) *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*. Barcelona: Paidós.
- FERNÁNDEZ PONCELA, Anna María (2011) "Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos" *VersiónMedia*, n°1, UAM/X, México.
- _____ (2011) "Jóvenes y política: cifras, testimonios y reflexiones" en *Revista Mexicana Estudios de Juventud*, n°1, IMJUVE, México.
- _____ (2012) "Jóvenes y elecciones 2012" *Ciudades*, n°96, Puebla.
- _____ (2013) "Cuando las emociones y la tecnología nos alcancen: #YoSoy132" en *Tramas*, UAM/X (en prensa).
- _____ (2014) "De las redes a las calles y ¿de las calles a las conciencias?" *El movimiento estudiantil #YoSoy132* (en dictamen).
- FERNÁNDEZ PONCELA, Anna María, Gustavo VÁZQUEZ *et al.* (2014) "Encuesta sobre el movimiento estudiantil #YoSoy132 a un año de distancia" *El Cotidiano*, UAM/A (en prensa).
- FIGUEIRAS TAPIA, L. (2012) "El movimiento estudiantil en el proceso electoral" en: Figueiras Tapia, L. (Coord.) (2012) *Del 131 al #YoSoy132. Elección2012*. México: Comunicación Política/Seminario Interdisciplinario de Comunicación e Información.
- FILLIOZAT, I. (2007) *El corazón tiene sus razones. Conocer el lenguaje de las emociones*. Barcelona: Urano.
- FRASER, N. (1997) *Justicia interrumpida: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- GALINDO CÁCERES, J. y J. I. GONZÁLEZ-ACOSTA (2013) *#YoSoy132. La primera erupción visible*. México: Global Talent University Press.
- GARCÍA GARCÍA, P. (2012) "Por qué somos 131" en Figueiras Tapia, L. (Coord.) *Del 131 al #YoSoy132. Elección2012*. México: Comunicación Política/Seminario Interdisciplinario de Comunicación e Información.
- GOODWIN, J., JASPER, J. Y POLLETTA, F. (2003) "Why emotions matter" in Goodwin, J., Jasper, J. y Polletta, F. (Eds.) *Passionare politics*. The University of New York Press.
- HESSSEL, S. (2011) *Indignaos*. Barcelona: Gedisa.
- HONNETH, A. (2007) *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- _____ (2009) *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Barcelona: Katz/CCCB.
- JASPER, J. M. (2012) "¿De la estructura a la acción? La teoría de los movimientos sociales después de los grandes paradigmas" *Sociológica*, n°27, enero-abril, UAM/A, México.
- _____ (2013) "Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación" *RELACES*, n°10, diciembre2012-marzo2013, Buenos Aires.
- LATORRE CATALÁN, M. (2005) "Los movimientos sociales más allá del giro cultural: apuntes sobre la recuperación de las emociones" *Política y sociedad*, vol 42, n°2, UCM.
- MARGALIT, A. (1997) *La sociedad decente*. Barcelona: Paidós.
- MASLOW, A. (1982) *La amplitud potencial de la naturaleza humana*. México: Trillas.
- MARINA, J.A. (2006) *El laberinto sentimental*. Barcelona: Anagrama.
- MELUCCI, A. (1999) *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: COLMEX.
- MOORE, B. (1985) *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México: UNAM.
- MUÑOZ RAMÍREZ, G. / *Desinformémonos* (Coord.)

#YoSoy132. México: Ediciones Bola de Cristal. MUÑOZ POLIT, M. (2009) *Emociones, sentimientos y necesidades. Una aproximación humanista*. México: s.e.

TOURAINÉ, A. (1978) *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Paidós.

SENNET, R. (2009) *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo desigual*. Barcelona: Anagrama.

Citado.

FERNÁNDEZ PONCELA, Anna María (2013) "Movimientos y sentimientos" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°13. Año 5. Diciembre 2013 - Marzo 2014. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 9-20. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/284>

Plazos.

Recibido: 24/11/2013. Aceptado: 01/12/2013.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°13. Año 5. Diciembre 2013 - Marzo 2014. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 51-63.

Extrañeza y escisión: Merleau Ponty, Wittgenstein y la dimensión constitutiva del cuerpo.

Strangeness and split: Merleau Ponty, Wittgenstein and the constitutive dimension of the body.

Magdalena Arnao*

Facultad de Psicología, UNC, Argentina.
englance@yahoo.com.ar

Resumen

Como efecto de la centralidad del problema mente-cuerpo en la historia del pensamiento occidental, el cuerpo ha ocupado un lugar de extrañeza como parte de lo que, recortado de lo distintivamente humano (la razón, el entendimiento, el alma, el cogito), nada tiene que ver con nuestra subjetividad. No obstante, no ha sido lo suficientemente advertido que el supuesto epistémico/ontológico de base de dicha dicotomía ha sido el de la escisión: esto es, el de vernos a nosotros mismos como escindidos del entorno (natural, social, histórico, cultural), del propio cuerpo y de los otros. La intención del presente artículo es mostrar el modo en que las filosofías de Ludwig Wittgenstein y Merleau Ponty lograron subvertir los efectos que dicho problema ocasionó sobre los modos de comprender nuestra subjetividad y entorno, volviendo a anclar la experiencia y acción humanas al mundo compartido, pre reflexivo, y al propio cuerpo.

Palabras clave: Cuerpo; formas de vida; percepción; Merleau Ponty; Wittgenstein.

Abstract

As effect of the mind – body problem in the history of the western thought, the body has occupied a place of strangeness as part of what, cut away of the distinctively Human Being (the reason, the understanding, the soul, the cogito), nothing has to see with our subjectivity. Nevertheless, it has not been sufficiently recognized that the epistemic/ontological supposition of the above mentioned dichotomy has been that of the split: this is, of meeting us same as split of the environment (natural, social, historical, cultural), of the own body and of others. The aim of the present article is to show the way in which Ludwig Wittgenstein y Merleau Ponty's philosophies managed to subvert the effects that the above mentioned problem caused on the manners of understanding our subjectivity and environment, returning to anchor the experience and human action to a shared world, pre reflexively, and to the own body.

Keywords: Body; forms of life; perception; Merleau Ponty; Wittgenstein.

* Dra. En Filosofía (UNC). Directora del grupo de Investigación Cuerpo y Subjetividad (Secyt-UNC). Programa de Estudios Acción Colectiva y Conflicto Social (CIECS-CONICET-UNC)

Extrañeza y escisión: Merleau Ponty, Wittgenstein y la dimensión constitutiva del cuerpo.

Si te ofendiere tu mano derecha, perdónala: eres tu cuerpo y eres tu alma y es arduo, o imposible, fijar la frontera que los divide.

Jorge Luis Borges, *Fragmentos de un evangelio apócrifo*.

Para el hombre no existen otros medios de experimentar el mundo sino ser atravesado y permanentemente cambiado por él. El mundo es la emanación de un cuerpo que lo penetra. Entre la sensación de las cosas y la sensación de sí mismo se instaura un vaivén. Antes del pensamiento, están los sentidos. Decir, con Descartes, “pienso, luego existo” significa omitir la inmersión sensorial del hombre en el seno del mundo. “Siento, luego existo” es otra manera de plantear que la condición humana no es por completo espiritual, sino ante todo corporal

David Le Breton, *El sabor del mundo*.

A modo de breve introducción

La moderna dicotomía cartesiana mente-cuerpo ha imperado durante largo tiempo en el pensamiento occidental de diversos modos, siendo esta misma efecto de la reificación de supuestos respecto de la ciencia y el saber tecnológico, basados en la separación del hombre con el entorno, de la colonización de la naturaleza y los hombres, y del supuesto dominio de la razón como esencia distintiva de lo humano. Pese a las constantes críticas de las que ha sido objeto, al menos desde principios de siglo XX y desde diferentes frentes, no ha sido lo suficientemente advertido que la posibilidad de su consolidación se debe a la actitud epistemológica básica de *separación*, de *escisión*. Esta actitud propia del pensamiento occidental se configuró de diversos modos y en diferentes es-

cenarios sociales e históricos, ubicándose a la base de la imagen de nosotros mismos, del conocimiento científico de la naturaleza y del hombre, repercutiendo en el surgimiento de las ciencias humanas, de tal modo que la misma se ha perpetuado aún en quienes han intentado superar el cartesianismo. Dicho de otro modo, pese a la multiplicidad de críticas de las que ha sido objeto el problema mente-cuerpo y sus dicotomías circundantes (sujeto-objeto, interno-externo, público-privado, razón-pasiones etc.), no ha sido advertido la radicalidad del supuesto en que se basa: el de vernos a nosotros mismos como *escindidos del entorno* (natural, social, histórico, cultural), del *cuerpo*, de *otros*.

En esta actitud se evidencia no tanto la idea de que es la razón, el entendimiento o la conciencia el rasgo distintivo del hombre, sino el sostenido intento de separar al mismo del todo del que forma parte, como contracara indisociable de la dominación de lo diferente y abyecto, como contracara necesaria de lo otro a colonizar (la naturaleza, otras culturas, el vulgo).

Se evidencia además, que la *extrañeza del cuerpo*, entendida como la actitud de que éste nada tiene que ver con la *construcción de nuestra subjetividad* y con el modo de estar *situados en el mundo*, ha sido necesaria para que este modelo prevaleciera. En primer lugar propondremos una lectura del problema mente-cuerpo, y las dicotomías reinantes que del mismo se desprenden a partir de la modernidad (pero de larga tradición filosófica, canonizadas en ella), como producto de una actitud epistémico-ontológica de *escisión/separación/desunión* que funda y se funda en la *extrañeza del cuerpo*. En segundo lugar comenzaremos a transitar el modo en que las filosofías de Wittgenstein y Merleau Ponty se emparentan, pese a las lecturas estériles que tenderían a ubicarlos en tradiciones diferentes, advirtiendo de igual modo

la necesidad de restaurar esta imagen fragmentada de nosotros mismos.

De este modo la propuesta del presente trabajo es la de mostrar el modo en que las filosofías de Ludwig Wittgenstein y Merleau Ponty lograron subvertir los efectos que dicho problema ocasionó sobre los modos de comprender nuestra subjetividad y entorno, volviendo a anclar la experiencia y acción humanas al mundo compartido, pre reflexivo, y al propio cuerpo.

El problema mente-cuerpo o la extrañeza del cuerpo como modo de exclusión/colonización: la escisión como condición de posibilidad

Hemos creído por mucho tiempo en una imagen de nosotros mismos que hunde sus pies en la tradición filosófica occidental, fundamentalmente en la tradición moderna, marcada por la *escisión*, por la *separación*. Como contracara de situar en el centro de la mirada alrededor de la razón, la ausencia del cuerpo, la separación de los otros, la des-raificación de un entorno, la separación del mundo, han sido la marca distintiva del pensamiento dominante, a la base y efecto de la larga historia de la colonización de la naturaleza y del hombre por el hombre.

Quizás una de las expresiones más acabadas de esta actitud sistemáticamente construida y atesorada por los dueños de la razón instituida-instituyente (para sacar provecho de la siempre sugerente expresión de Bourdieu¹), sea la del ejercicio metodológico cartesiano que le permite arribar a su famoso “pienso, luego existo”: así Descartes, en las *Meditaciones Metafísicas*, nos pide que sigamos su argumento, en el cual admite como lógicamente posible concebir que las sensaciones que está teniendo no son reales, que sus sentidos lo engañan, que puede concebirse aun *sin cuerpo* pero no puede concebirse sin pensamiento, pues ya estaría pensando ergo, la única seguridad clara y evidente, es *la de ser* pensamiento:

Conocí que yo era una sustancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material; de modo que este yo, es decir, el alma por la que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que él, y aunque él no existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es. (Descartes 1985 [1641]:47)

Independencia absoluta del pensar, identificación de la identidad personal, del si mismo, de la subjetividad, con el ejercicio de una alma racional que de nada más que de sí misma necesita, germen o efecto del individualismo moderno y la escisión con el entorno que tan beneficioso será para las estrategias de colonización propias del mundo occidental. Divide y reinará.

Dos son las consecuencias principales que se desprenden del problema mente-cuerpo:

En primer lugar el haber generado, a su vez, *escisiones* que, al ser naturalizadas, al volverse creencias encarnadas, costaron mucho trabajo poner en duda y quiebre. La *dicotomía* mente-cuerpo engendró líneas divisorias nítidas y tajantes; no sólo la de la propia *res pensante*, locus sustancial de la mente racional y de la identidad personal; por un lado, y el cuerpo, *res extensa*, máquina natural que nos equipara a las bestias, salvada solo por su conexión misteriosa y provisoria con el alma, propiamente humana y semejante a Dios. Universos mutuamente excluyentes, mundos escindidos, esferas antagónicas de la realidad, sino de las dicotomías asociadas a la misma como las de sujeto-objeto, interno-externo, público-privado, individuo-sociedad.

En segundo lugar que dicho problema excluyó al cuerpo de cualquier participación posible para pensar lo que es ser un ser humano. Al pertenecer al reino de lo natural, de lo que es extenso y está sujeto a las leyes deterministas del universo natural, el cuerpo nos emparenta con lo animal, con lo irracional, con lo que está sujeto a la necesidad y no a la libertad, exclusividad del entendimiento humano.

Esta *extrañeza del cuerpo* es gestora de la *exclusión*: en efecto, la preocupación por la identidad (pensada en términos de unidad del yo, identidad personal, actividad del entendimiento, la búsqueda de rasgos distintivos/esenciales del ser humano, etc) es a la vez la preocupación, aun mayor, por la *diferencia*, donde la lista es extensa. La marca hecha cuerpo: el color de la piel, la deformidad, el abuso de las pasiones y la lujuria, la sexualidad, la exposición de la intimidad, la preponderancia de la *carne*.

De este modo el cuerpo y las emociones, ausentes de la reflexión filosófica¹, no han tenido nin-

¹ Es necesario señalar, al respecto, que esta imagen según la cual el cuerpo no ha tenido ninguna voz que lo nombre es, también, discutible. En efecto, si bien la tradición hegemónica, imperante, ha impuesto una cosmovisión según la cual el cuerpo ha estado

guna relevancia para pensar la subjetividad, siendo por tanto entendida como un pensar el sujeto sin mundo, sin otros, sin cuerpo, sin emociones, sin relación. Sin embargo, esta ausencia es ficticia: la extrañeza no es otra cosa que *abandono sistemático* de la carne. Muchas irrupciones son las que tuvieron que darse para que empiecen a caer estos titanes del pensamiento occidental, extendido a costa de *escisión* y *silenciamiento*: silencio, acallamiento, mordaza del cuerpo, de la naturaleza, de la relación dinámica con el entorno, de la cosmovisión íntegra y holista de otras culturas y otros modos de concebir/ser/formar-parte-del mundo circundante. Son las filosofías de Ludwig Wittgenstein, por un lado, y Martin Heidegger², por otro, dos de los momentos de ruptura profunda con

absolutamente ausente de la reflexión filosófica hasta entrado el siglo XX, esto no es del todo acertado, puesto que algunos filósofos como Valéry, Spinoza, Nietzsche y Schopenhauer, y varios padres de la teoría social han dado un lugar relevante al cuerpo y las emociones en sus sistemas de pensamiento. No es, quizás, la ausencia del cuerpo, lo que tengamos que pensar para comprender las transformaciones, emergencias, resurgimientos y surgimientos de la/s historia/s del pensamiento, sino el silenciamiento de quienes han dado una versión diferente de nosotros mismos reparando en el ser cuerpo-emoción-encarnación. Para una aproximación a este tema ver Scribano A. (2013).

² Como sabemos, la obra de Heidegger es extensa y el impacto que la misma ha tenido en la historia de las rupturas y quiebres que la filosofía vivió en el interior de sí misma a mediados de SXX es vasta; recordemos no obstante que lo que comúnmente se conoce como la segunda etapa del pensamiento heideggeriano, donde se preocupa en la relación entre el “ser” y la historia de occidente; influido profundamente por la fenomenología de Husserl (de quien fuera ayudante) y discípulo de uno de los padres de la hermenéutica (Rickert), Heidegger fue uno de los impulsores de una mirada de nosotros mismos anclada, enraizada, en directo rechazo con la filosofía anterior, en particular la filosofía clásica y la filosofía moderna cartesiana, siendo central el rechazo a la cosificación de los sujetos como de la existencia misma. Dada la influencia de sus maestros Husserl y Rickert, Heidegger concibe que el mundo no es primariamente el mundo de las ciencias, sino el mundo cotidiano, el “mundo-de-la-vida” (Husserl), y no nos es puesto al descubierto por el conocimiento científico, por el mundo objetivo como dirá Merleau Ponty. Los entes mundanos no son primariamente objetos de conocimiento teórico, sino herramientas que “están a mano” (“*zuhanden*”), como, por ejemplo, un martillo, para ser usadas más bien que estudiadas y observadas. El conocimiento teórico, como es el caso cuando yo observo desinteresadamente un martillo (o un escarabajo), es un fenómeno secundario, que ocurre especialmente cuando una herramienta falla y deja de servir, como, por ejemplo, cuando se rompe el martillo. El señalamiento del modo en que los objetos son usados por nosotros y así se convierten en herramientas, tiene un sentido para nuestro modo de existencia humano, recuerda inevitablemente a la estrategia wittgensteniana. Las herramientas no son independientes entre sí, sino que pertenecen a un “contexto de significación”, en el cual, utensilios tales como martillos, clavos y el banco de taller “remiten” los unos a los otros y, en última instancia al “*Dasein*” y sus propósitos.

esta concepción, fundamentalmente a través de las concepciones de lenguaje, de conocimiento y de agente que las mismas suponen. Como bien señala Taylor (1997), ellos vinieron a mostrarnos como seres *encarnados en un contexto*, ya sea como usuarios de un lenguaje que se encuentra inserto en una *forma de vida*, que refleja una *imagen de mundo* y cuya comprensión remite indefectiblemente a los contextos de uso, que no son otra cosa que los contextos de acción compartida por usuarios del mismo lenguaje (Wittgenstein)³, o como ser-en-el-mundo, históricamente situado, encarnado y dialécticamente constituido en la dupla no-dicotómica en-sí/para-sí (Heidegger). Estas filosofías vienen a cuestionar los supuestos más arraigados de la tradición, en tanto cuestionan el terreno más “sólido” de las intuiciones que el pensamiento occidental había “*naturalizado*”. La universalidad del sujeto trascendental es puesta en duda mirando las *prácticas concretas de sujetos con carne en contextos de acción e interacción*, en contextos históricamente determinados. En este sentido instauran la idea de un agente *situado* que necesita ser pensado no ya desde el lugar reductivo de la experiencia privada⁴ ni a-histórica.

Sin embargo es la fenomenología de Merleau Ponty quien se ocupa específicamente de ubicar al *cuerpo* como punto de partida central de la comprensión de la experiencia humana y, por tanto, de la relación hombre-mundo⁵.

Wittgenstein no se desveló nunca por una teoría del cuerpo, como nunca se desveló por construir sistemas que buscaran describir/explicar el trasfondo del lenguaje y las prácticas, objeto de sus reflexiones y que, sin embargo, señaló cada vez con mayor insistencia como fundamento de las mismas. El mundo, la experiencia, la acción, fueron el horizonte al que se refirió constantemente dejando abierta la tarea de

Sobre la central noción de *Dasein* dirá: “En la comprensión del mundo va entera la comprensión del estar-en y, recíprocamente, la comprensión de la existencia en cuanto tal es siempre una comprensión del mundo” Falta número de página.

³ La noción de juego de lenguaje wittgensteniano implicó el fin del reinado de la idea de que el significado es unívoco, independientemente de los contextos que lo determinan y las prácticas con las que está entrelazado.

⁴ Contra lo cual Wittgenstein esgrime el famoso argumento del lenguaje privado.

⁵ Esta ausencia del cuerpo en la filosofía tradicional ha sido tempranamente cuestionada por algunos pensadores como Nietzsche, Maine de Biran o Schopenhauer y según la lectura de Taylor, también en Heidegger. No obstante, es en la fenomenología, y más específicamente en Merleau Ponty, donde el cuerpo tiene un lugar no sólo destacado sino originario.

edificar un abordaje de los mismos. No por inefables (como sí parecía sugerir su casi místico llamado al silencio o a tirar la escalera en el aun representacionista/pictórico *Tractatus*), sino porque su tarea se asemeja a lo que luego se autodenominará deconstrucción o, dicho de otro modo, a mostrar las malas preguntas, la trampa atrapa moscas, las quimeras filosóficas hecha supuestos inadvertidos entre las cuales la relevancia y centralidad del problema mente-cuerpo ocupa un lugar central.

En este sentido, junto a Merleau Ponty, se hermanan en mostrar no sólo los pies de barro de dicha imagen de nosotros mismos, sino su absoluta injustificación y las lamentables consecuencias de vernos escindidos. Ambos se emparentan en el esfuerzo de integrarnos-reintegrarnos/anclarnos-re-anclarnos/re-armarnos uniendo lo que nunca debería haber sido separado. De este modo, tanto las filosofías de Wittgenstein y Merleau Ponty pueden ser vistas como *filosofía de la relación*, en tanto adoptan la posición ontológica y epistemológica de subrayar la artificialidad de la escisión del ser humano de su cuerpo, su entorno y los otros, el primero cuestionando de modo ácido e incisivo los supuestos de base de la tradición filosófica y, fundamentalmente, de la racionalidad moderna; el segundo, recuperando la experiencia pre-objetiva del ser-en-el-mundo que implica siempre al propio cuerpo.

Dos cosas son imprescindibles de señalar acá:

1- que podemos concebir como un sólo trabajo de continuidad y complemento las filosofías de Merleau Ponty y Wittgenstein, cuyo nudo de amarre lo constituye el cuerpo y la señalada actitud holístico-relacional.

2- que la diferencia entre las tradiciones de pertenencia (esto es, la supuesta pertenencia de Wittgenstein al linaje de la filosofía analítica y de Merleau Ponty a la llamada tradición continental) es, en el menor de los casos, *ilusorio* y, en la mejor de las lecturas, producto de la misma tendencia separatista y dicotómica que juzga según sesgos de infértiles ámbitos clasificatorios.

Wittgenstein: cuerpos, cosas y seres humanos

Una de las preocupaciones más significativas de la filosofía wittgensteniana ha sido la de anclar la visión de nosotros mismos en los contextos que nos conforman, mostrando para ello las desafortunadas

imágenes que de nosotros mismos (del lenguaje, el conocimiento, la mente, etc.) ha forjado la tradición filosófica, mediante la identificación de lo que ha considerado grandes problemas filosóficos (la justificación de nuestro conocimiento de la realidad, cómo el lenguaje nombra la misma, cómo la mente se relaciona con el cuerpo, etc), de la mano de la actitud *a priori* de considerar que la comprensión de dichas experiencias deben ser, para ser comprendidas en su universalidad, desenraizadas/descontextualizadas, a fin de que el conocimiento pueda quedarse con los fenómenos puros, de librarnos de las contingencias y particularidades que no dejan ver lo universal, lo que subyace, la naturaleza última, etc.

Wittgenstein ha contribuido a que devolvamos la mirada a nuestras propias *formas de vida humanas*: contingentes, comunales, compartidas, encarnadas, basadas en la acción conjunta y el mutuo reconocimiento, *desde las cuales* surge el modo de comprendernos e interpretarnos (en este sentido surgiendo de las prácticas) y enraizadas en una *imagen de mundo* (Weltbild).

En este contexto cobra dimensión la crítica al rebuscado modo en que se ha abordado la justificación de nuestras creencias más básicas, al modo en que el justificacionismo cae en el absurdo de sostener cosas como dudar de la existencia de la realidad o de los otros (los llamados problemas escépticos del mundo exterior y el problemas de las otras mentes). Wittgenstein va a denunciar por primera vez que la filosofía ha permitido imágenes absurdas, estériles y constrictivas de las diversas esferas que llamamos realidad, olvidando su carácter de constructo, y dando lugar a pseudo problemas con nefastas consecuencias epistemológicas y éticas.

Uno de los ejemplos más claros a donde quiere arribar Wittgenstein se representa fielmente en su discusión con el modo en que Moore “justifica” las creencias que conforman lo que llamamos *sentido común*, particularmente aquella que parece excluir la prueba cartesiana como fundamento de toda certeza: que *tenemos* un cuerpo. Lo que desconcierta a Wittgenstein sobre este juego de dar razones (justificaciones) para sustentar el terreno de nuestras certezas prácticas, es que da lugar a cuestiones que carecen de asidero opacando el sentido que tienen en el curso de nuestras vidas diarias, de nuestras formas de vida. De este modo Wittgenstein cuestiona que podamos afirmar cosas como que *tenemos un cuerpo*: aunque intuitivo, parece *permitir* la idea de que hablamos de nuestros cuerpos como si fueran *cosas*.

Wittgenstein va a exhibir el absurdo que ha naturalizado el problema mente/cuerpo *desplazándose* del modelo justificacionista, mostrando que el tipo de juego de lenguaje que ha solidificado la tradición moderna, responde a una imagen *a priori* de nosotros mismos que *no sólo* no da cuenta de *qué es ser un ser humano*, cuestión que no es, no puede ser pensada con independencia de los modos en que nos tratamos mutuamente en contextos de *carne y hueso*, como tales, sino que se sustenta en una concepción del conocimiento profundamente cuestionable, según la cual la máxima metodológica primera es despojar del contexto, despejar lo contingente, desenraizar de la particularidad de los entornos y, entre ellos y principalmente, del cuerpo, las emociones, la carne.

A Wittgenstein le interesa arribar al hecho fundamental de que las convicciones que conforman el terreno de nuestras prácticas lingüísticas y no lingüísticas, sobre esas *certezas* básicas, primitivas, se funda en nuestro modo de comprendernos a nosotros mismos, interpretar/interactuar con otros en un mundo

(...) y que por eso esas certezas deciden sobre nuestras maneras de hablar. Los juegos de lenguaje tienen contexto, pero también un trasfondo sostenido por esas certezas básicas que compartimos (...) este trasfondo de sentido hace absurdo hablar de las manos o el cuerpo como de cosas. El cuerpo humano no es un mero objeto físico. (Carrillo, 2008: 548)

Pero la fértil actitud wittgensteiniana de diferenciar el cuerpo de un mero objeto excluido de la reflexión acerca de nosotros no implica, como en ocasiones ha sido interpretado, caer en la tentación de que, eliminando la dupla mente/cuerpo, se puede identificar cuerpo y subjetividad en un camino que lleva a la explicación materialista de la subjetividad entendida como reducción de lo mental a lo físico. Dos son los puntos a señalar al respecto:

-Por un lado, que *insistir* en dicha identificación (mente/materia/cerebro, que es actualmente la identificación más en boga en el mundo anglosajón (ver Dennett (1998) Churchland (1992)) es producto de continuar anclado en las dicotomías que el mismo cartesianismo postula; en efecto, la lectura según la cual una superación del dualismo lleva consigo un rechazo a hablar de lo mental (estados mentales subjetivos, estados intencionales, creencias, emociones, deseos, etc.) y una plena identificación con el cuerpo que así entendido implica su descripción en términos naturalistas, se sus-

tenta en la idea de que el cuerpo es una *cosa*, a saber, una *maquina* de algún tipo, y que dada la reducción de lo mental a lo físico, se cosifica no solo la subjetividad sino el cuerpo. Merleau Ponty hablará de cuerpo propio, para decir que éste es ya un cuerpo intencional, de cuerpo-conciencia, un cuerpo-subjetividad.

-Otra posibilidad es considerar que cuando Moore dice 'tengo un cuerpo' y la reacción primera de Wittgenstein es preguntarle "¿y quién habla por esa boca?!" (SC, §244) hay un compromiso implícito con la idea de que uno *también* tiene un alma. Este problema se zanja si podemos comprender que hablar de cuerpo aquí implica ya hablar de un "alma" humana, en tanto nuestros modos de referir a un "alma", a nuestra vida "privada", nuestro mundo "anímico" etc., son los modos que tenemos de referir al constitutivo y primitivo hecho de que "(...) el alma aparece en el modo en que vivimos nuestras vidas, que son vidas humanas y, por eso, el cuerpo humano es la mejor imagen del alma humana" (Carrillo, 2008: 550). Porque nunca veo al otro como un cuerpo (Wittgenstein insistía en esto cuando hablaba de la noción de *ser humano*) sino que mi actitud es hacia un cuerpo-subjetividad en tanto animado de afectos, intenciones y propósitos que excede por completo a un mero cuerpo como si de un objeto más en el mundo se tratara. Es en mi interacción con otro encarnado, con quien interactúo mediante gestos, risas, miradas, posturas físicas y distancias, que se me presenta para mí su figura moral. Cada uno de sus gestos típicos, de su acento, del tono de su voz, de su modo de expresarte, están anclados y forman parte de su identidad moral.

Wittgenstein señaló con insistencia la profunda contradicción que posiciones como el conductismo y el materialismo cometían al ver en el otro, de modo aislado, conductas o movimientos corporales, en tanto lo que parece un rechazo del dualismo mente-cuerpo es una reificación del problema como tal, actitud que parte del reconocimiento de que dicho problema merece ser planteado y resuelto. Lo que es contradictorio es que ambas posiciones parten de la aceptación de un problema que no es tal, basado en la absoluta ceguera de nuestra experiencia como seres humanos, del mutuo reconocimiento que nos constituye como sujetos que comparten un mundo. El otro en tanto humano no es una hipótesis que tengo que justificar o que aprendo a identificar quizás por analogía. Esto quiere decir que

(...) reconozco su humanidad en los diferentes modos en que nos relacionamos, por las cosas que comparti-

mos y no podría decir que su conducta es un agregado de movimientos físicos, porque es un absurdo decir que una cosa es una acción humana y otra el movimiento corporal que realiza esa acción. El cuerpo humano es la mente en acción de la misma manera que el lenguaje es el pensamiento en acción, y las dicotomías de mente y cuerpo, palabra y pensamiento, lo interior y lo exterior son sólo maneras de evadir la comprensión del ser humano. (Carrillo, 2008: 550)

Como acabamos de afirmar, ambas posibilidades son consecuencia de una actitud común: la de aceptar el problema mente-cuerpo como uno de los verdaderos problemas de la filosofía, uno de los más acuciantes de solucionar, bien buscando su sustento, bien eliminándolo en favor de algún materialismo compatible con la imagen naturalista de la realidad, esto es, una imagen científicamente bien formada del mundo. Por el contrario, ambas actitudes caen en absurdos. Lo que debemos recordar una y otra vez que absurdo aquí no remite a un *status quo*, a una verdad *de facto*, sino más bien al giro epistémico/metodológico que posibilita Wittgenstein, de adoptar en primera medida la mirada *comprensiva* (en sentido hermenéutico, podríamos decir) hacia el hombre común y su entorno, a sus modos de hacer, de interactuar, de comprenderse a sí mismos y mutuamente.

Los modos de hablar, entonces, no son sólo un problema de lenguaje: son acerca de cómo nos constituimos. *Qué es ser un ser humano* no es nada que se puede decidir previo a las prácticas *en y por medio de la cuáles* nos vemos, tratamos y construimos como seres humanos. Prácticas siempre revisables, siempre cuestionables, siempre ancladas a modos de actuar en conjunto. Y es en virtud de esto que el problema mente cuerpo *carece* de asidero como tal, es un *pseudo problema*, sólo reconocido como dilema de valor para el desvelo del filósofo, al cual habrá que enseñarle a salir de la trampa cazamoscas (IF, §309, la trampa del científico, del análisis teórico y conceptual alejado y aislado de las prácticas concretas, que escinde, recorta el objeto de estudio y, de ese modo, lo desconoce).

Es cierto, lo hemos señalado anteriormente, Wittgenstein no lleva más allá su ácido cuestionamiento a los supuestos que sustentan el *background* filosófico que nos había sostenido durante tanto tiempo, pero varias cosas deben ser dichas al respecto:

1-En primer lugar que, pese a que el pensamiento wittgensteiniano ha influido en una vasta di-

versidad de contextos, el *lugar epistémico que cobra el cuerpo* a partir de las mismas ha sido pocas veces vislumbrado.

2-Que el trabajo de iluminar los pies de barro de nuestras certezas, cuestionamientos y problemas filosóficos más arraigados, tanto como el modo en que invisibilizan las prácticas, los cuerpos y nuestros constitutivos modos de ser con otros, han sido indispensables para que puedan subvertirse los mismos y dar lugar a reconfigurar el mapa epistemológico donde el cuerpo adquiere un lugar *sui generis*.

3-Por último, que este ejercicio de permanente advertencia epistemológica se vuelve imperativa ante la insistencia de los modos de situar la subjetividad, y de su mano al cuerpo y las emociones, en contextos de pensamiento que rigidizan nuestras concepciones al respecto, recortando sus entornos, cosificando nuestros modos de comprender la experiencia.

Este último punto nos remite al modo en que más se ha raificado la representación del cuerpo (y que sigue operando en muchos contextos actualmente en boga): la idea cartesiana según la cual el cuerpo humano es una máquina, pieza de mecánica; en tanto tal, pertenece al ámbito de la res extensa, de lo que está sujeto a las leyes de la naturaleza, *es un objeto natural* que, como tal, debe ser abordado con las mismas estrategias propias de las ciencias. Recordemos que el contexto de surgimiento de las ciencias naturales modernas en occidente, se nutrió de las primeras disecciones del cuerpo humano, acorde con la concepción de descifrar lo oculto de la naturaleza, lo que es invisible a los ojos pero no infranqueable.

Es por esto que Wittgenstein, al dirigir nuestra mirada hacia los contextos de acción e interacción de las formas de vida compartidas, como actitud metodológica de observar/comprender/interpretar (como observa Wittgenstein sobre el carácter compartido, comunal, que sustenta las razones en las cuales asentamos nuestras prácticas compartidas “vive un tiempo con nosotros y entenderás” OFP II, § 630) va a instaurar un giro sustancial según el cual hablar del cuerpo es hablar de una experiencia. En el caso de Wittgenstein esta experiencia implica un trasfondo de sentido (la certeza, el sentido común) que nos remite para su comprensión al *lenguaje* y las *prácticas* propias de una experiencia determinada. En el caso de Merleau Ponty, este trasfondo de sentido lo busca en el modo en que opera nuestra *corporalidad*.

Al pararse en el rechazo del problema mente/cuerpo, al rechazar el modo de hablar de nosotros

mismos que desconoce nuestras prácticas cotidianas enraizadas y encarnadas, Merleau Ponty y Wittgenstein rechazan cualquier tratamiento del cuerpo que no implique un abordaje que rescate como primordial la experiencia de un agente que *ya es* ese cuerpo. Visibilizan el cuerpo como cuerpo/subjetividad, cuerpo/intencional, cuerpo/vivencia, cuerpo/experiencia del cuerpo. Wittgenstein lo sugiere tímida pero contundentemente cuando insiste en el absurdo de dudar de que el otro “tenga un alma”, de ver en el otro sólo sus actitudes corporales e inferir su subjetividad o bien negar la relevancia explicativa de la misma, como rápidamente es consecuencia de la crítica al cartesianismo en manos del conductismo.

Cuando Wittgenstein insiste en afirmar que “el cuerpo humano es el mejor reflejo del alma humana” (IF, § 417), está situando la imposibilidad de separar lo que no puede dividirse, la imposibilidad de cosificar al cuerpo, la imposibilidad de eliminar las emociones, creencias, experiencias y sentimientos del cuerpo (el “alma” humana) sin que esto signifique pensar en una individualidad epistémicamente anterior a estar situado en un mundo compartido: uno de los mayores esfuerzos de Wittgenstein, al respecto, ha sido el de despojarnos de la idea de un sujeto solipsista del que depende la existencia misma de la realidad y los otros, escindido y solitario, a través del *argumento del lenguaje privado*. De este modo, el absurdo señalado contra los modos de hablar de nosotros mismos respecto de cosas como que “tenemos un cuerpo”, de ver al cuerpo como una máquina o de excluir de la comprensión de la subjetividad al propio cuerpo, es parte del esfuerzo de Wittgenstein por superar los daños del dualismo sin aceptar la igual infertilidad de las posiciones que deciden renunciar de un modo u otro a hablar de la subjetividad a favor de una lectura reduccionista de las emociones y experiencias como productos corporales donde el cuerpo es visto desde una perspectiva naturalista como organismo.

Tanto Merleau Ponty como Wittgenstein verán necesario advertir una y otra vez que el rechazo al dualismo implica siempre el rechazo al naturalismo cientificista que cosifica al cuerpo. En este sentido señalábamos cómo Merleau Ponty “continúa”, de algún modo, el camino inaugurado por Wittgenstein, ubicando de lleno su mirada en la concepción de la experiencia fenomenológica del cuerpo, centrándose en lo que llamará *cuerpo vivido* o *cuerpo propio*, como un modo de restaurar el mundo pre-objetivo y de mostrar la infecundidad de las formas de concebir el

conocimiento de nosotros mismos propio de la ciencia moderna.

Merleau Ponty: la co-implicación cuerpo, experiencia, mundo

El sensor y lo sensible no están uno frente al otro como dos términos exteriores, ni es la sensación una invasión de lo sensible en el sensor. Es mi mirada lo que subtiende el color, es el movimiento de mi mano lo que subtiende la forma del objeto

Merleau Ponty, *Fenomenología de la percepción*.

Inserto en el proyecto fenomenológico, Merleau Ponty busca redescubrir el mundo que la filosofía y la ciencia modernas, han “perdido” en pos de su ansia de dominación y categorización; es por esto que una de sus mayores preocupaciones gira en torno a la *percepción* como aquella experiencia donde sujeto y objeto se implican mutuamente en un mismo horizonte de sentido, del mismo modo que las cosas remiten entre sí al resto del que forman parte; así dirá Merleau Ponty: “mirar el objeto es fundirse en el mismo” y a la vez “(...) el horizonte interior de un objeto no puede devenir objeto sin que los objetos circundantes devengan horizonte” (Merleau Ponty 1975:88). Tres aspectos indisociables surgen a partir de este modo de concebir la percepción, no ya como acto pasivo de los sentidos, como registro representacional de la realidad “externa” al sujeto percipiente o, por el contrario, como ilusión de un sujeto que es a la vez receptor e inventor de la dudosa realidad:

1- Que supone ya la unidad indisociable sujeto-objeto

2-Que implica la noción de cuerpo, que rescata esta experiencia de comunión con el mundo

3- Que implica la noción de ser-en-el-mundo, de tal modo que la percepción misma indica siempre un acto de comunión, de una ontología del *habitar* (que implica por tanto estar en relación íntima con, ser parte de, ser indisociable de), de un *ser carne*.

Así dirá en la *Fenomenología de la Percepción*:

En la percepción no pensamos el objeto ni pensamos el pensante, somos el objeto y nos confundimos con este

cuerpo que sabe del mundo más que nosotros (...) vivo la unidad del sujeto y la unidad intersensorial de la cosa, no los pienso como harán el análisis reflexivo y la ciencia. (Merleau Ponty, 1975: 253).

Pero el interés por la percepción dista de ser un interés afín a la teoría del conocimiento donde se inscribió por tradición, como la preocupación por el modo en que el sujeto (de un lado) puede captar el objeto (fuera de él, lejano, diferente); por el contrario “la percepción no es una ciencia del mundo (...) sino el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen” (Merleau Ponty, 1975:10).

La fenomenología de Merleau Ponty ubica en el lugar de privilegio al cuerpo por ser este el lugar desde el cual se da el *encuentro* con el mundo, en tanto:

(...) lo esencial consiste en reunir al sujeto y al objeto a través del cuerpo en un acto de percepción, pues todo comportamiento humano esta de algún modo comprometido desde dentro (...) la percepción ocupa un lugar privilegiado en el pensamiento de Merleau Ponty, pues constituye el punto axial de nuestras múltiples referencias a la realidad (en el exterior) y a partir de ella, al interior de nuestro ser (...) con la percepción fundimos estos términos [sujeto/objeto] en una experiencia que encarna toda vinculación con el mundo, al que nuestro cuerpo pertenece, naturalmente (...) Merleau Ponty ha intentado apartarse de este modo tradicional de plantear el problema. Él se sitúa en el horizonte de un lenguaje comprometido con una nueva ontología, por así decirlo, del sujeto encarnado. En ella [la percepción] el sujeto se sitúa en un cuerpo, con lo que resulta imposible negar la intervención del mundo como lugar de toda percepción, dado que en el acto nos planta en su medio. Ser cuerpo es ser-del-mundo” (González y Jiménez Távira 2011: 117)

Merleau Ponty se va a esforzar a lo largo de su obra, pese a los ajustes que en diferentes aspectos marcan cambios en la misma, por describir la dimensión pre-objetiva donde cuerpo y mundo comunican a través de la carne:

Recíprocamente, si toca y ve [el cuerpo] no es porque tiene delante los seres vivos como objetos: están a su alrededor, llegan hasta invadir su recinto, están en él, tapizan sus miradas y sus manos por dentro y por fuera. Si los toca u los ve, es únicamente porque, siendo de su

misma familia, visible y tangible como ellos, se vale de su ser como de un medio para participar del de ellos, porque cada uno es arquetipo para el otro y porque el cuerpo pertenece al orden de las cosas así como el mundo es carne universal. (Merleau Ponty 1975: 172)

En un primer momento (hasta *El ojo y el espíritu*), Merleau Ponty centra en la noción de cuerpo el descubrimiento de la *encarnación constitutiva del sujeto*, buscando disolver la tensión dicotómica de conceptos que han sido fundamentales en la historia de la filosofía. En un segundo momento, es a través de la noción de *carne*, que busca superar algunos resabios de la relación conciencia-objeto que aun permanencia sin solución en la *Fenomenología de la Percepción*, implicando una redefinición del cuerpo donde cuerpo, carne y mundo estarán implicados ontológicamente.

Encarnación constitutiva del sujeto en tanto el cuerpo es, primera y fundamentalmente, *cuerpo vivido*, esto es, remite siempre a la *experiencia del propio cuerpo*, a una vivencia corporalmente situada en-el-mundo; en este sentido Merleau Ponty va a centrar su atención en el *cuerpo fenoménico*, entendido no solo como un lugar epistemológico sino, y primordialmente ontológico y existencial, en tanto recupera la continuidad, la no separación del sujeto-cuerpo y, a través de él, con el mundo y los otros, en una relación que no es meramente de contigüidad o yuxtaposición, por el contrario, en una continuidad, en una comunión que hace indisociable sujeto y objeto, percceptor y percibido, así dirá que “nuestro cuerpo no es un objeto para un “yo pienso”: es un conjunto de significaciones vividas que va hacia su equilibrio” (Merleau Ponty, 1975: 170)

En la *Fenomenología de la Percepción*, Merleau Ponty diferencia entre cuerpo objetivo, que conserva para sí el carácter de ser “cosa” en tanto susceptible de ser objeto de la ciencia, y el “cuerpo fenoménico”, o propio cuerpo, que a diferencia de los objetos físicos, percibo constantemente en tanto soy ese cuerpo que vive, comprometido siempre en una experiencia corporal, perceptiva, motriz y afectiva con el mundo y otros cuerpos.

Es este cuerpo fenomenal, este cuerpo en cuanto percibido como propio, el centro de la reflexión fenomenológica dado que es en sí una superación de la actitud intelectualista que situaba el cogito y la conciencia como nociones que configuraban la percepción como un acto ya escindido del mundo. Por el contrario, Merleau Ponty va a

mostrar que la experiencia perceptual implica un habitar *irreflexivo, pre-objetivo*, cuya experiencia está siempre situada desde el propio cuerpo, “(...) en la que la presa nunca es total y mi ser no se reduce a aquello que se me aparece: lo vivido es siempre ambivalente y la percepción ofrece desde ella misma su propia verdad (Espinal Pérez 2011: 192).

De este modo hablar de cuerpo, comprender el sentido de una filosofía del cuerpo en Merleau Ponty, implica considerar los problemas de la percepción, el objeto y el cuerpo. A su vez, que actuar en el mundo involucra siempre un acto perceptivo dado que todo comportamiento remite a de un *sujeto viviente* y este ser viviente es un ser corpóreo en *comunidad* con el mundo. Decir que habitamos corporal- mente el mundo es decir que estamos situados en un cuerpo y desde él trazamos lazos intencionales no como un lugar “fuera” de mí, plagado de “objetos” con independencia de mi aprehensión sino que, por el contrario, éste está ya constituido por mi experiencia.

Surge entonces la dimensión pre-objetiva, irreflexiva, previa al pensamiento, experiencia primera que se consume a través del cuerpo en tanto vehículo, como contracara y condición de posibilidad de la dimensión objetiva. El contraste con el sujeto cartesiano se vuelve absoluto: el cuerpo fenomenológico supera la dicotomía mente/cuerpo, en tanto este no puede ser pensado en términos de *sustancia extensa*, por no ser un mero objeto en el espacio y el tiempo, ni a un puro acto de conciencia sin aquí y ahora, sin mundo, pues es un modo de existencia, de ser-en-el-mundo. El cuerpo propio “(...) tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas representaciones, sin subordinarse a una <función simbólica> u objetivante” (Citro, 2009: 47). Como consecuencia, al igual que en Wittgenstein, el “sujeto” pasa a ser inseparable del mundo, está enraizado con y en él, siempre es un ser-en-el-mundo. Es, también en íntima sintonía con Wittgenstein, un “sujeto” encarnado, que es primeramente acción antes que *cogito*, si bien para Merleau Ponty serán el análisis de la motricidad, del esquema corporal y de las dimensiones relativas al espacio y al tiempo las que tendrán un lugar destacado a la hora de comprender de qué modo el sujeto es un sujeto que *hace* antes que un sujeto que *piensa*. Así señala:

Es el cuerpo el que “comprende” en la adquisición de la habitud. Esta fórmula podrá parecer absurda si comprender es subsumir un dato sensible bajo una idea y si el cuerpo es un objeto. Pero precisamente el fenómeno de la habitud nos invita a manipular de nuevo nuestra

noción de “comprender” y nuestra noción de cuerpo. Comprender es experimentar la concordancia entre aquello que intentamos y lo que viene dado, entre la intención y la afectuación —y el cuerpo es nuestro anclaje en un mundo. (Merleau Ponty 1975:162)

La preocupación por la dimensión pre-objetiva del ser, lejos de sumirse en la tradición ontológica que piensa dicha categoría en soledad, implica el esfuerzo de Merleau Ponty por otorgarnos una mirada que supere las escisiones de las que hemos sido víctimas en nuestra tradición de pensamiento, recordando nuestra propia experiencia, atravesada siempre por el lugar que habitamos desde el ser cuerpo con el mundo, el de la vivencia del propio cuerpo. No es sólo una preocupación ontológica, sino que se esfuerza por mostrarnos cómo recuperar esta experiencia pre-objetiva, en rescatar la experiencia primordial y permanente en la cual cuerpo y mundo se comunican a través de la carne.

Por otro lado, no sólo cuerpo y mundo permanecen entrelazados, esto es, se “suponen” mutuamente, sino que la experiencia pre-objetiva/irreflexiva, anterior a las categorías del pensamiento y el lenguaje, y las limitaciones de estas estructuras para atrapar la experiencia perceptual como un todo, evidencian la vastedad de la misma, evidencian el hecho de que “(...) tener experiencia del mundo es estar ante una totalidad abierta cuya síntesis no puede completarse” (Espinal Pérez, 2011: 197).

Este aspecto de apertura de la percepción y de la vastedad del mundo afectará indefectiblemente la noción de conocimiento y de comportamiento y, de este modo, el lugar de la ciencia al puntualizar los efectos de su equívoca consideración del hombre. Vastedad de experiencia perceptual-cuerpo-mundo cuyo sentido siempre escapa a la aprehensión del pensamiento objetivo. En este contexto Merleau Ponty plantea una noción de *intencionalidad*, en ruptura con la idea de conciencia intencional (consecuencia inevitable del problema mente-cuerpo) que irrumpe en tanto es una *intencionalidad corporal*, ya que “(...) los movimientos que realiza una persona son siempre intencionales, es decir, están impregnados de sentido, y por eso la intencionalidad corporal no es sólo motriz, sino también imaginativa, afectiva, valorativa e intelectual” (Carrillo, 2008:553). Desde el cuerpo estamos unidos al mundo intencionalmente; la imagen que Merleau Ponty elige para ilustrar esta trama de sentido, es la de *hilos intencionales*, que enlaza todos estos aspectos sin agotarse en ninguno, de

tal modo que nuestro cuerpo es vehículo a través del cual se aúnan en la conciencia los aspectos físicos, biológicos y culturales de nuestro mundo.

Recordemos que al hablar de *intencionalidad* estamos remitiendo al término que acuñó Brentano como rasgo distintivo de lo mental, y que concibiera como la característica propia de la conciencia de *ser acerca de algo*, de salir de sí misma para referir a otra cosa; en ese sentido, señala que lo distintivo de la conciencia sería el contenido semántico de los estados mentales. Remite así al ámbito del *sentido*. Pero Merleau Ponty, al ubicar en el cuerpo esta capacidad de relación intrínseca con el mundo, saca a la conciencia de dicho lugar, deshabilitando una vez más las quimeras del dualismo.

Podemos apreciar entonces que la mayor contribución de las filosofías de Merleau Ponty y Wittgenstein y, a la vez, comunión entre las mismas, radica en habernos mostrado que la verdadera *extrañeza* consisten en haber sustentado por tanto tiempo una imagen de nosotros mismos como *escindidos* del mundo, encerrados en la actividad incorpórea, descontextualizada, desraizada, des-relacionada de una mente solitaria, de un sujeto desencarnado. Que aquello que debería causarnos *extrañeza*, perplejidad, es la idea de concebir que nuestro cuerpo, fuente primera y primigenia de relación con el mundo en tanto locus primario de sensaciones, emociones, afecciones, perspectivas, contactos, intuiciones, nada tiene que ver con nuestro ser-en-el-mundo, con nuestro modo de habitar un mundo en permanente amalgama, interacción y mutuo reflejo con el mundo y los otros.

En este mismo sentido señalábamos más arriba que nuestra percepción de las cosas escapa a una relación puramente epistémica, y lejos de ser una aprehensión disgregada de los sentidos que la mente sintetiza, es antes bien un modo de *existencia*. En el mismo sentido de Wittgenstein, cada acción que realizo supone un terreno de certezas en la acción que simultáneamente se “citan”, se suponen, otorgando pleno sentido a la acción, “(...) cada percepción está atada a miles de alusiones distintas a mi propia vida” (Carrillo, 2008: 554). Y esta dimensión de sentido intencional que supone cada acción, cada percepción, es a la vez, como lo es para Wittgenstein, una trama de sentido encarnado. El espacio no es un mero espacio deshabitado, los objetos que encontramos en nuestro contacto con el mundo no están allí inertes a nuestra existencia, no es un medio que podría potencialmente ser percibido por un observador absoluto sin un punto de vista, sin cuerpo, sin situación espa-

cial, sin estar anclado a un mundo compartido desde el cual habita dicho espacio, y que pretende comprender, en tanto puro acto de inteligencia, como un sujeto puro desencarnado de la experiencia. Nuestra relación con el espacio es la de un habitante en su hogar. Esta mirada implica no sólo negación de una posible *escisión* del ser humano respecto de la experiencia de su propio cuerpo y el mundo que habita, sino el radical sinsentido, la imposibilidad lógica en tanto *extrañeza* de dicha posibilidad.

La reflexión de Merleau Ponty arroja luz, de este modo, a lo que Wittgenstein señalaba al afirmar que el cuerpo es el mejor reflejo del alma humana: en tanto cada cosa remite a un modo de actuar, despierta en nosotros sensaciones familiares o ajenas, nos atrae o nos provoca rechazo, es porque cada cosa está revestida del carácter de lo humano, son suaves, dóciles, ásperas, innecesarias, hostiles o amables, por eso podemos comprender “empáticamente” las preferencias de una persona, sus gestos, su personalidad a través del modo en que se desplaza, de los objetos que elige rodearse. El otro aparece siempre en el horizonte de sentido que es el mundo en tanto el cuerpo del otro aparece siempre como significación emotiva. Del mismo modo que Wittgenstein denuncia el absurdo de aceptar, como consecuencia del problema mente-cuerpo, que el otro podría ser sólo un cuerpo (como quiere el conductismo) o bien que el otro me es lejano en tanto se aloja en la intimidad de su alma impenetrable para mí, Merleau Ponty nos raifica al mundo junto con otros con quienes defino mi propia existencia. El otro no es un mero cuerpo que encuentro en el mundo en mis actos perceptuales y motrices porque nada es un mero objeto, y en particular, el otro aparece desde el inicio como reflejando mi propia existencia.

Tanto Merleau Ponty como Wittgenstein han contribuido a mostrar no la posibilidad de solución del problema mente-cuerpo sino su *disolución*, reviviendo el mundo y nuestra experiencia pre-objetiva, pre-reflexiva, anterior a todo juego de lenguaje, opacado por la actitud intelectualista propia de la tradición filosófica, pero también por el conocimiento objetivo que de modo insoslayable se hace presente en nuestros modos de comprensión cotidianos del mundo y los otros. Nos invitan a redescubrir que cada cosa refleja las formas de vida humanas, de tal modo que entre “nosotros y las cosas” no media una relación de soberanía, sino de *comunión*, en tanto sujetos encarnados que habitan un mundo que a la vez, por su misma vastedad, se oculta y se revela. Construye-

ron herramientas para volver a situarnos en nuestros cuerpos, en la relación con los otros y el mundo, un mundo compartido, en el que actuamos e interactuamos modificándolo, devolviéndonos la ardua tarea de encontrar un modo de pensar el lugar de la ciencia que no opaque dicha experiencia, so pena de opacar la propia comprensión del ser humano. En este sentido, Merleau Ponty y Wittgenstein, al devolvernos la mirada a nosotros mismos como sujetos enraizados,

encarnados, cuya misma existencia depende de este estar amalgamados a un mundo (social, natural, histórico, cultural), nos legaron la ardua tarea de repensar las bases epistemológico-metodológicas de las ciencias que intentan aportar comprensión sobre nosotros mismos, nuestros modos de construirnos y de construir nuestro entorno, en definitiva, de las ciencias humanas y sociales.

Bibliografía

- BOURDIEU Pierre (2007) *El sentido práctico*, Siglo XXI, Bs. As.
- CARRILLO, Luci (2008) “¿Puedo probar que estas manos son mías? Wittgenstein y Merleau Ponty sobre el cuerpo” en *Estudios Filosóficos*, Universidad de Antioquía, pp 545-555.
- CITRO Silvia (2009), *Cuerpos Significantes*, Ed. Biblos, Bs.As.
- CHURCHLAND Paul (1992) *Mente y materia: introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Gedisa, Barcelona.
- DESCARTES, René (1985 [1641]), *Meditaciones Metafísicas*. Las pasiones del alma, Ed. Orbis, Bs As.
- DENNET Daniel (1988) *La actitud intencional*, Gedisa, Barcelona
- ESPINAL PÉREZ, C.E (2011), “El cuerpo: un modo de existencia ambiguo. Aproximación a la del filosofía del cuerpo en la fenomenología de Merleau Ponty”, en *Co-herencia*, Vol.8, n° 15, 187-217, Medellín.
- SCRIBANO Adrian (Comp.)(2013) *Teoría social, cuerpo y emociones*, ed. Estudios Sociológicos, BS. As. Disponible on line: <http://estudiossociologicos.org/portal/blog/teoria-social-cuerpos-y-emociones/>
- GONZÁLES, Roberto y JIMÉNEZ TAVIRA, Gabriel (2011), “Fenomenología del entrecruce del cuerpo y el mundo en Merleau Ponty” en *Ideas y Valores*, n°145, pp.113-130.
- MERLEAU PONTY, Maurice (1975), *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona.
- _____, (1976), *La estructura del comportamiento*, Hachette, Bs As.
- TAYLOR Charles (1997), *Argumentos filosóficos*, Paidós, Bs As
- WITTGENSTEIN Ludwig (1988), *Investigaciones Filosóficas* [IF], Unam, México.
- _____, (1988 b), *Sobre la certeza* [SC], Gedisa, Barcelona
- _____, (1997), *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* [OFS], Unam, México.

Citado.

ARNAO, Magdalena (2013) “Extrañeza y escisión: Merleau Ponty, Wittgenstein y la dimensión constitutiva del cuerpo” en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°13. Año 5. Diciembre 2013 - marzo 2013. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 51-63. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/290>

Plazos.

Recibido: 10/10/2013. Aceptado: 12/11/2013.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°13. Año 5. Diciembre 2013 - Marzo 2014. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 65-73.

Cuerpos enclaustrados: el caso de las Ciudades Rurales Sustentables en Chiapas, México.

Strangeness and split: Merleau Ponty, Wittgenstein and the constitutive dimension of the body.

Mariflor Aguilar, Patricia López y Laura Echavarría*

UNAM, México.

marifloraguilar@gmail.com, patz.estrella@gmail.com y lechavar@cinvestav.mx

Resumen

A partir del análisis del “Plan Puebla Panamá” rebautizado recientemente con el nombre de “Proyecto de Integración y Desarrollo de Mesoamérica” se analiza el proyecto de las ciudades rurales sustentables en el estado de Chiapas, México, las cuales han sido legitimadas bajo un discurso que las autoras denominan blindaje discursivo de las políticas públicas, el cual legitima la expropiación de las tierras campesinas y la liberación de los campesinos como fuerza de trabajo barata al servicio de los intereses del capital trasnacional. Particulariza en un estudio de caso de la Ciudad Rural Sustentable Nuevo Juan de Grijalva bajo el intento de mostrar que el enclaustramiento y la subordinación forzosa se manifiestan en la transformación de los sujetos, que pasan de ser campesinos con tierras propias y producción para el autoconsumo, a fuerza de trabajo liberada presa de los mercados laborales y locales; de sujetos autónomos con espacios de hábitat amplios conformados también por tradiciones culturales, a cuerpos hacinados en pequeñas casas llenas de ratas; de colectividades con tradiciones de participación política comunitaria, a sujetos vigilados y con temor de manifestar cualquier oposición política.

Palabras clave: Plan Puebla Panamá; Proyecto de Integración y Desarrollo de Mesoamérica; Ciudades Rurales Sustentables; Blindaje Discursivo de Políticas Públicas; Cuerpos enclaustrados.

Abstract

This paper studies the program “ciudades rurales sustentables” (sustainable rural cities) in the State of Chiapas, México, which apparently follows the “Puebla-Panamá Plan” which has been renamed as “Mesoamerica Integration and Development Project”. This program has been legitimated through an specific kind of discourse named by the authors “public politics discursive armor”, which, at the same time, justifies expropriation of rural land and leave peasants free as cheap labor on service to trasnational capital interests. This research focuses on the case of Nuevo Juan de Grijalva rural city trying to show how forced cloister and subordination produce tremendous changes on subjects, from owner peasants producing for their own, to workmanship available to laboral markets; from autonomous subjects with extended habitat and space, with their own traditions, to piled up bodies in tiny houses full or rats; from collectivities with political participation traditions, to kept watched on subjects, afraid of expressing any political disagreement.

Keywords: Puebla-Panamá Plan; Mesoamerica Integration and Develpment Project; sustainable rural cities; “public politics discursive armor”; cloistered bodies.

* Mariflor Aguilar. Profesora-Investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Coordinadora del Seminario Democracia y Territorio. Construcción de Identidades de la misma Facultad. Patricia López. Adscrita a la Secretaría Académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y Laura Echavarría. Adscrita al área de análisis político del discurso e investigación en el Departamento de Investigaciones Educativas del Cinvestav. Ambas son miembros permanentes del Seminario Democracia y Territorio. Construcción de Identidades.

Cuerpos enclaustrados: el caso de las Ciudades Rurales Sustentables en Chiapas, México.

“Como no nos han pagado nuestras tierras, cerramos un túnel, vinieron las autoridades y nos dijeron que fuéramos a Tuxtla (Chiapas) para negociar, ya ahí, nos metieron presos, estuvimos varios meses en la cárcel. Si no es porque las mujeres se movilizaron, no salimos” Testimonio de habitante de la CRS Nuevo Juan de Grijalva

Contexto

Como se sabe, uno de los principales pilares del proceso de acumulación capitalista de la globalización en México y Centroamérica, se refiere al llamado Plan Puebla-Panamá (PPP) de 2001, el cual está fundamentado en un proyecto “modernizador” que, a través de programas de infraestructura de transporte, comunicaciones y energía, unificaría y modernizaría a una región habitada mayoritariamente por campesinos e indígenas y considerada tradicionalmente como rezagada, no sólo en términos económicos sino también en cuanto a condiciones sociales, educativas y culturales.

Wilson (2008: 2) plantea: “La implementación del PPP significa la sustitución de este territorio cultural —nombrado y tejido con representaciones, concepciones y creencias por un espacio abstracto de extensiones de monocultivos, cantidades de recursos naturales, flujos de mercancías, y simulaciones turísticas de las mismas culturas indígenas cuya aniquilación el PPP implica”. Este Plan ha sido rebautizado recientemente con el nombre de Proyecto de Integración y Desarrollo de Mesoamérica o Proyecto Mesoamericano y su implementación responde a las necesidades de la fábrica global en su vertiente de flexibilización y precarización laboral, es decir, a los requerimientos por generar una fuerza de trabajo libre

apta para el desarrollo de las agro-industrias, del trabajo minero, a través de su inserción en labores propias de la globalización.

En este contexto, uno de los centros principales para la operación del Proyecto Mesoamericano es el estado de Chiapas, México, estado caracterizado tanto por su gran cantidad de recursos naturales como por su alto índice de población indígena y campesina en condiciones de extrema pobreza.

Bajo estas condiciones, se ha ido desarrollando una importante campaña mediática para la implementación de las llamadas ciudades rurales sustentables (CRS), proyecto que consiste en la reubicación de los pueblos campesinos e indígenas en espacios cerrados donde supuestamente se lograría reducir la dispersión poblacional y abatir los índices de pobreza y marginación de esta entidad (vía el acceso al empleo, la salud y a la educación centralizados en estas ciudades), además de que protegería a éstas comunidades de los desastres naturales (desbordamiento de ríos, por ejemplo). Lo anterior, bajo el objetivo de incorporar a dichas poblaciones al proyecto modernizador neoliberal.

Bajo esta óptica, Wilson (2008: 1) plantea:

Como durante la época liberal de Porfirio Díaz (1876-1910), cuando el desarrollo de los ferrocarriles funcionó para abrir a México a la explotación del capital extranjero y para despojar a los pueblos indígenas de sus territorios, la estrategia neoliberal atrás de los proyectos megaestructurales del PPP es la dominación de Mesoamérica por el capital globalizado, no su desarrollo integral y autónomo(...) Esta política no sólo intenta reorientar las economías regionales hacia la producción para la exportación, sino también constituye una forma de poder disciplinaria (Foucault, 1977) sobre los “productores locales” (o sea campesinos), quienes, una vez localizados en áreas de alta accesibilidad, están más ex-

puestos a la competencia y así están forzados a manejar su productividad.

Con base en lo anterior podemos argumentar que detrás del proyecto de las “ciudades rurales” se encuentran dos ejes de dominación económica, política y cultural implementados por las políticas neoliberales:

1. Un proceso de acumulación originaria de capital, que despoja a los campesinos de sus territorios y los convierte en fuerza de trabajo disponible para la ejecución del Proyecto Mesoamericano, de tal suerte que los campesinos ya no podrán dedicarse a la producción autosuficiente, sino como fuerza de trabajo serán destinados a grandes plantaciones agroindustriales, forestales, madereras, de cacao y café y a los nuevos proyectos turísticos. Por ejemplo, la CRS de Jaltenango estaría dedicada a la producción de café para Starbucks Company.

Contreras, Pérez y Pikard (2011) plantean que: “el actual proceso de ordenamiento del territorio obedece a una fase de recolonización del territorio en el contexto de los planes geoestratégicos de apropiación de los recursos”, a modo de ejemplo, estos autores al analizar la ciudad rural de Soconusco señalan que dicha ciudad tiene como objetivo la producción de agrocombustibles (biodiesel), “entonces, ¿qué mejor manera que construir allí una ciudad rural y transformar por medio de la reconversión productiva a la población campesina en impulsores de la nueva era de producción de agrocombustibles?”

Este proceso de acumulación originaria, sostenido en la violencia estatal, se ha llamado también acumulación por despojo (Harvey, Gilly), la cual transita por la destrucción de otras matrices civilizatorias y por la incorporación de productores antes autónomos en la red de relaciones salariales del mercado capitalista. Esta forma contemporánea del despojo adquiere su expresión visible y condensada en la oleada de privatizaciones de bienes y servicios públicos que ha cubierto al mundo en las dos últimas décadas: tierras, medios de comunicación y transporte (puertos, aeropuertos, carreteras, ferrocarriles, compañías de aviación), telecomunicaciones (telefonía digital y sistemas satelitales), banca y servicios financieros, petróleo y petroquímica, minas y complejos siderúrgicos, sistema de seguridad social (salud, educación, vivienda) y hasta fondos de pensión y retiro de los trabajadores.

2. Un proceso de ghettización de la población campesina e indígena que responde a un patrón que

organiza los enclaves de visibilidad/invisibilidad de la miseria, de tal manera que ésta no empañe de conflicto el panorama del proyecto, por ejemplo, el desarrollo de centros turísticos que acompañan al Proyecto Mesoamericano.

De esta manera, bajo un discurso estatal y mediático caracterizado por la legitimación de las ciudades rurales como panacea para resolver la vulnerabilidad social, el rezago y la pobreza, se implementa la intervención estatal a través de políticas públicas orientadas al control y regulación de la vida de las comunidades, instituyéndolas como sujetos pasivos y dando lugar a la ruptura de redes sociales con las consecuentes disoluciones de experiencias y prácticas de supervivencia ancestrales, como son sus formas de organización política. Contreras, Pérez y Pikard (2011) plantean: “el pretender alejar a una persona de su medio rural en torno al cual siempre ha girado su sistema de vida significa querer acabar con su esencia, su raíz como ser campesino-indígena (...) Entonces mejor hacerlo a un lado, despojarlo de su territorio y “reconvertirlo” en algo productivo y redituable”.

Este despojo se ha legitimado a partir de lo que llamamos un “blindaje discursivo de las políticas públicas”. Este blindaje o estrategia de legitimación, cuya fuerza radica en la relación causa-efecto que se quiere exista entre los dos términos que lo componen, esto es, la afirmación de que la pobreza extrema es causada por la dispersión poblacional y que hace que el binomio pobreza/marginación desplace su sentido enfáticamente político y crítico al hecho territorial de la dispersión convirtiendo a ésta en causa de la alta marginación y la pobreza extrema.

En este sentido, un punto de reflexión principal que surgió a partir del estudio de cómo se manejó el proyecto de ciudades rurales en el Estado de Chiapas, giró en torno a la profundización de lo que llamamos “*blindaje mediático discursivo*” de las políticas públicas. Por “blindaje” entendemos lo que habitualmente se entiende en la ingeniería de resistencia de materiales o en la ingeniería de guerra, es decir, “barreras físicas de protección, utilizadas en sistemas de transporte o combate para reducir o evitar el daño causado por el fuego enemigo” (Wikipedia), sólo que en este caso las barreras no son físicas sino inmateriales, y quien se protege es el Estado del posible cuestionamiento hacia la política pública ejercida; esto, según la tesis de que “la construcción de un territorio material es el resultado de una relación de poder que está sustentada por el territorio inmaterial como conocimiento, teoría o ideología” (Mançano, 2009).

Según esto, el *blindaje discursivo* significa que, mediante la acción de difusión y propaganda por todas las vías posibles y en instancias tanto nacionales como internacionales, las decisiones y las acciones que afectan a los pueblos se protegen de cualquier ataque posible. Un conjunto amplio, importante, y además millonario, de prácticas-rituales con repercusión mediática, forma parte nuclear del *blindaje* y opera como soporte eficaz de los discursos del desarrollo y el combate a la pobreza que, en último análisis, son discursos de la exclusión.

Para esta defensa se recurre a los medios de comunicación (tanto el radio como la tv), a carteles y espectaculares a lo largo y ancho de las carreteras del Estado, se organizan conciertos populares de apoyo a dichas políticas, etc. Pero también se organizan otros ceremoniales, a veces de mega dimensiones, como formas de avalar las acciones y las decisiones; se firman convenios nacionales e internacionales, se informa al gusto a representantes de organismos nacionales e internacionales, se maquillan las ciudades rurales realmente existentes y se logra convencer, a veces, hasta a quienes en ellas viven.

Parte del blindaje lo conforman proyectos, iniciativas, programas, acuerdos y pactos; festejos, ceremonias y participación en cuanto evento nacional o internacional puede ser un foro para narrar el éxito de los programas internos y, desde luego, conseguir fondos para llevar a cabo la radicalización de la transformación del territorio nacional. El blindaje avanza con paso firme. Mientras nada es claro en las ciudades rurales habitadas, ni entre las comunidades destinadas a habitar las que aún no se han inaugurado, el gobierno de Chiapas presenta al Coordinador residente en México de la ONU, Magdy Martínez Solimán, una cara maquillada del Estado ante la cual el funcionario no pudo menos que decir que “para la Organización de las Naciones Unidas, la agenda Chiapas- ONU, es motivo de orgullo internacional sobre qué hacer para combatir el rezago social y alcanzar los objetivos de Desarrollo del Milenio”¹.

Pero además de esta connotación, lo que también queremos significar con el término “blindaje” es una idea semejante a la de la película Matrix en la que se construye una realidad virtual totalmente manipulada y controlada que impide distinguirla de la realidad no virtual. Aunque este planteamiento puede

discutirse², lo que es rescatable es la posibilidad de construir mediáticamente un mundo que deja fuera a otro mundo que no es ni más ni menos real que el virtual, pero cuya proyección hace creer a los que están dentro que es el único mundo existente.

De esta manera, la legitimación del proyecto de CRS se constituye en el discurso de la política pública de las Ciudades Rurales, el cual se apoya en un concepto supuestamente bien fundado que es el binomio dispersión/pobreza, con el que se pretende explicar todo, la marginación, la desigualdad y la pobreza. Estudiamos este binomio desde los estudios clásicos de geografía humana y de la vivienda, así como desde los estudios recientes sobre la noción de la dispersión en relación con la pobreza. En ningún caso estos estudios establecieron una relación necesaria, ni de causa-efecto, entre dispersión y pobreza.

En este blindaje mediático discursivo, las decisiones y las acciones que afectan a los pueblos están blindadas, protegidas de cualquier ataque, mediante la acción de difusión y propaganda por todas las vías posibles, tanto por los medios de comunicación como el radio y la tv, como por carteles y espectaculares a lo largo y ancho de las carreteras del Estado de Chiapas, de tal suerte que se levantan diversos muros en varios planos y con múltiples capas, para que si uno se cae, queda el otro, y si se critica por un lado, se defiende por otro. Es como hacer nubes de humo para convencer a la gente de que se vive una realidad en la que se festeja lo planeado como si se hubiera logrado, y se celebra lo dicho por sólo decirlo.

Con el discurso de que la gente en los pueblos no sabe lo que quiere, se construyen proyectos de desarrollo donde se pueden mover y acumular grandes capitales, con el único costo de construir discursos verosímiles sobre lo que de verdad le conviene a la gente, sobre lo que las comunidades deben querer y deben vivir, y que al mismo tiempo, justifican quitarlos de en medio. Como siempre ha ocurrido, el Estado cumple la tarea de hacer el trabajo de blindaje: poner la infraestructura material, discursiva y virtual para facilitar los negocios; poner la fuerza, las cárceles y los cuerpos policiacos, para castigar a los quejosos, como ha sido el caso de los presos políticos que se han manifestado contra las CRS.

¹ Véase: <http://www.oem.com.mx/elheraldodechiapas/notas/n2423513.htm>, nota de febrero del 2012.

² Como lo hace enfáticamente S. Zizek en “The Matrix o las dos caras de la perversión”. <http://elcinesigno.wordpress.com/2010/12/22/slavoj-zizek-the-matrix-o-las-dos-caras-de-la-perversion-pdf/>

Bajo este discurso se legitima la reubicación de las comunidades y la expropiación de sus territorios y recursos, invisibilizando un proceso de acumulación originaria que convierte a los campesinos, otrora independientes en fuerza de trabajo libre y a sus tierras en una mercancía a ser enajenada por el capital trasnacional.

En este sentido, las ciudades rurales dan cuenta de que esta segregación del espacio con su consecuente ghettización construye también, a nivel simbólico, espacios de visibilidad/invisibilidad de la pobreza y asocia a estos sujetos subalternos con culturas premodernas.

Es evidente que no se está proponiendo continuar con la falta de acceso de las comunidades campesinas a estos servicios básicos pero esto podría implementarse de formas que no signifiquen ni su liberalización como fuerza de trabajo, ni el despojo de su territorio, ni la estigmatización de sus tradiciones políticas y culturales.

Relocalizaciones forzadas

La relocalización de grupos humanos se da por diferentes motivos: conflictos armados, desastres naturales y construcción de presas, entre otros. Los antropólogos Barabás y Bartolomé (1992: 5) distinguen las relocalizaciones voluntarias o *colonizaciones dirigidas*, es decir, en donde los grupos sociales están de acuerdo en ser reubicados, de las compulsivas, *derivadas también de proyectos estatales*, pero que *implican aspectos coercitivos, tales como la incapacidad de decisión de los actores sociales involucrados, quienes son obligados a abandonar sus asentamientos y se ven imposibilitados de retornar a los mismos*.

Las implicaciones de la relocalización poblacional en la configuración del sentido de pertenencia social, resultan de particular importancia ya que todas las relaciones sociales entre los individuos, las relaciones de producción y con el entorno, se ven ampliamente modificadas en los procesos de reubicación, relocalización, desplazamiento y migración. Barabás y Bartolomé (1992) apuntaron que las movilizaciones, del tipo que fueren, generan *diferentes tipos de pérdida: afectiva, emocional, psicológica, intelectual, cultural y material; predisponen a los relocalizados a contraer enfermedades de riesgo, dañan la autoestima y disminuyen el repertorio cultural de respuestas frente a las nuevas situaciones*.

Para el caso específico de Chiapas, Rebón

(2001) aborda el caso del desplazamiento, que a diferencia de la movilidad por desastres naturales, es *consecuencia de la violencia dentro de las fronteras del Estado-nación*, la violencia a la que se refiere puede ser *económica o extraeconómica*, es decir *la coerción que ejercen las relaciones de producción o la que tiene que ver con el ejercicio directo de la fuerza*³.

Es desde ahí, donde podemos ubicar las relocalizaciones forzadas que se están implementando en Chiapas, donde los campesinos están siendo obligados, ya sea bajo la legitimación del blindaje mediático discursivo o por situaciones de riesgo a abandonar sus tierras y a reubicarse en las CRS, como se señaló arriba. Detrás de dichas ciudades existen intereses económicos del capitalismo trasnacional. El Informe de la Misión civil de observación de la red por la paz Chiapas y CAIK al Programa de las CRS documenta:

CRS Nuevo Juan de Grijalba: producción de la energía eléctrica necesaria para cubrir las demandas del proyecto Mesoamérica.

CRS Santiago El Pinar: se encuentra ubicada en uno de los centros del EZLN, por lo que se deduce que su objetivo es contrarrestar los avances de los municipios rebeldes.

CRS Ixhuatán: intereses mineros de la empresa minera canadiense Cangold Limited.

CRS Jaltenango: siembra y producción de café para Starbucks Company.

CRS Copainalá: Construcción de una nueva presa hidroeléctrica (2012: 84-96).

De esta manera, detrás del blindaje mediático discursivo, lo que es real es el despojo de las tierras de los campesinos y su uso como fuerza de trabajo liberada al servicio de los intereses de la acumulación de capital.

Cuerpos enclaustrados: el caso de la CRS Nuevo Juan de Grijalba, Chiapas, México

Calderón y Macías (2001: 13) han abordado el problema de las reubicaciones asociado al fenómeno del *riesgo-desastre* desde una selección de estudios de caso relacionados con la construcción de presas hi-

³ El autor hace la diferencia entre un desplazado y un refugiado, condición que se adquiere cuando la violencia se ejerce desde fuera del Estado-nación y por lo tanto recibe asistencia oficial de las Naciones Unidas.

droeléctricas en América Latina y aportan conclusiones que apuntan a un complejo grupo de elementos que están en juego en estos procesos. Entre ellas que *el riesgo tiene que ver con la amenaza, pero sobre todo con una construcción social de la medida del daño y junto con ello la prioridad que se le asigna para tomar decisiones y acciones encaminadas a reducirlo*. Por su parte, Oliver-Smith (2006) señala que tanto desastre como migración forzada, son términos usados para describir una amplia variedad de procesos sociales y ambientales; surge así la condición de ‘vulnerabilidad’ de las poblaciones en tanto ésta no sólo integra lo político-económico, sino las fuerzas ambientales definidas tanto por el riesgo físico, como por la construcción social del mismo.

Es en este contexto de “riesgo” donde surge la primera Ciudad Rural Sustentable en la historia de nuestro país. Ésta fue inaugurada en septiembre de 2009 con el nombre *Nuevo Juan del Grijalva*, la ciudad fue habitada por 410 familias de 11 localidades diferentes. Dichas familias fueron reubicadas como respuesta a la emergencia en los Estados de Chiapas y Tabasco después del deslave del cerro “La Pera” en Juan del Grijalva⁴. En el año 2007, el gobierno de Chiapas, con apoyo del gobierno federal, creó un campamento temporal en el que fueron reubicados los damnificados así como otras 10 comunidades que estaban en condición de riesgo. Las localidades que fueron relocalizadas son: Antonio León, Antonio León Anexo, Playa Larga Primera sección, Playa Larga Tercera sección, Loma bonita, Nuevo Sayula, Salomón González Blanco, Juan del Grijalva, La Laja, Peñitas y Muspac. De acuerdo a entrevistas realizadas, el campamento se construyó en las canchas de fútbol de la cabecera municipal de Ostucán y durante dos años, alrededor de 400 familias vivieron en 160 casas de 50 x 100 m aproximadamente, con dos literas para un determinado número de personas y con baños comunes para cada casa; una de esas casas era la cocina, otra el centro de salud y otra la escuela, servicios todos subsidiados por el Estado.⁵

En este sentido, la hipótesis de esta investigación sostiene que los grupos relocalizados también habrán de reelaborar su identidad, con la diferencia

de que este proceso pasa por un tercer espacio intermedio de tránsito⁶ entre el del origen y el de llegada; un espacio concreto en donde el día a día continúa, en donde la transición al lugar de llegada se hace más lenta y los elementos que configuran el sentido de pertenencia, incluido el territorio, no pierden su valor elemental, pero sí se modifican.

Al principio, el gobierno a través de la SEDESOL llevaba despensas para cada familia al campamento en Ostucán, pero, según un entrevistado, hubo muchas inconformidades pues la repartición no era equitativa y porque algunos de los reubicados comenzaron a vender las despensas en el pueblo. Luego eran las cocineras del campamento quienes prepararían, racionarían y servirían la comida, generando también inconformidad pues no todos comían lo que ofrecía “el menú” y algunos se hicieron de sus propios anafres y fogoncitos afuera de “su casa” para preparar sus propios alimentos. En estas condiciones, aumentaron los problemas de salud, el contagio de enfermedades respiratorias, estomacales e infecciones sexuales por causa del hacinamiento y el deterioro de las relaciones sociales⁷.

Como referente clave en este proceso observamos que durante el periodo del campamento, comenzaron los cambios en las formas de socialización, tanto por las pérdidas humanas y materiales de la inundación como por el abandono forzoso de sus hogares.

CRS Nuevo Juan de Grijalva

En septiembre de 2009 se inaugura la ciudad, a unos 14 kilómetros de la cabecera municipal de Ostucán en el predio ‘el cinco’⁸. Ésta cuenta con bienes y servicios subsidiados por el Gobierno y algunas empresas privadas. Cada familia tiene una casa, tienen acceso a salud, educación gratuita hasta el grado de secundaria y hay preparatoria y estudios universitarios a distancia, programas laborales para adultos mayores, programas especiales para personas con capacidades diferentes, espacios recreativos como la cancha de usos múltiples, acceso a internet en el centro escolar sin costo alguno y un hotel administrado por la propia comunidad. Con unos cuatro metros de alto, la torre de telecomunicaciones para telefonía fija y celular in-

⁴ Diversos testimonios dan cuenta de que antes del deslave del cerro, se escuchó una explosión por lo que se cree que éste deslave fue provocado porque abajo del cerro hay uranio. Entrevista realizada en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 18 de mayo de 2012.

⁵ Entrevista realizada en Nuevo Juan del Grijalva, julio de 2010.

⁶ Obsérvese que, por etimología, un espacio de tránsito implica un cambio o una transición

⁷ Entrevista realizada en Nuevo Juan del Grijalva el 21 de julio de 2010.

⁸ Fuente: CIEPAC puede consultarse en: <http://democraciayterritorio.wordpress.com/2009/01/13/ciudades-rurales-en-chiapas-despojo-gubernamental-contra-el-campesinado-dos-partes/>

cluye las instalaciones de la radio “Nuevo Juan del Grijalva” además de un centro de proyección de video que es mejor conocida como la Torre Azteca.

Al entrar por la carretera, uno es recibido con un letrero amarillo y café que da la bienvenida. Lo primero que se encuentra a la orilla, es la entrada a la procesadora de cacao “Don Felipe” y a la granja avícola “Azucena I”. Después están las bodegas que hacen de herrería, ferretería, carpintería y una calle más adelante, está la cancha de usos múltiples y frente a ella el corredor comercial curiosamente construido bajo la misma lógica de las casas, con las entradas hacia el pasillo que las divide.

En el corredor comercial se encuentra la carnicería ‘El Toro feliz’, la pescadería ‘La Unión’, los pollos asados ‘San Judas Tadeo’, la cocina económica ‘Las Flores’, la estética ‘La Belleza’, la tienda de ropa ‘Soyer’, el taller de costura ‘El porvenir’, la librería ‘El tesoro del saber’ una verdulería, venta de películas pirata, el BanChiapas para dar crédito a locatarios y pequeños comerciantes, un local que indicaba que era el ‘Componente de atención económico productivo’ y hasta una tienda Unefón. Si nos atenemos al rótulo de bienvenida del corredor comercial, éste se llamaría “Vivir mejor”.

Sin embargo, más que vivir mejor, la lógica de consumo de esta ciudad rural recuerda a los famosos peones acasillados⁹ del porfiriato quienes vivían y trabajaban en las haciendas y estaban encadenados a estas por deudas impagables adquiridas en las tiendas de raya, que los abastecían de los enseres y alimentos necesarios, pero a precios exorbitantes.

En más de 4 años de trabajo por estas regiones, lo que dejó la huella más profunda en nuestra experiencia es que desde la primera entrevista que hicimos en el campamento Emiliano Zapata en el municipio de Tecpatán en julio del 2008, hasta la visita que hicimos en mayo de 2012, a un señor que vive en esta ciudad rural, lo que se escuchó como estribillo, fueron dos frases: una que dice: “antes lo teníamos todo”; y la otra, su otra cara, que dice: “ahora todo lo tenemos que comprar”.

Junto a la posada se encuentra el centro de educación escolar (CEBECH) de la Ciudad Rural, el cual, según datos oficiales, cuenta con la infraestructura “para atender 800 alumnos, con 46 computado-

ras, 240 pupitres, 29 pizarrones, 40 restiradores, equipo audiovisual, laboratorio y talleres de actividades productivas.¹⁰

Al lado de la escuela, en la misma manzana, está el Centro de Salud, cuyo servicio es gratuito siempre y cuando el usuario tenga seguro social; la capacidad de atención de este centro es de alrededor de 5 mil personas. Está conformado por cuatro consultorios para medicina general, odontología, medicina preventiva, una sala de procedimientos, farmacia, incubadora, entre otros. Frente al Centro de Salud, se encuentra el Comisariado, la policía, la cárcel, el Centro de Desarrollo Comunitario (CEDECO), el Centro de Desarrollo Infantil (CENDI) y el Centro de Atención Infantil Comunitario (CAIC). Dos cuadras “arriba” por la calle Central Sur, se llega a la Torre Azteca la cual, entre otras cosas, es el espacio para la Radio Nuevo Juan del Grijalva 89.9 FM y proporciona la red de telecomunicaciones de la ciudad; en este lado sur de la ciudad, se encuentra el Templo Adventista.

El resto de la ciudad, lo conforman manzanas con viviendas y en algunas un pequeño espacio con juegos infantiles. Espacialmente, la ciudad da la noción que tiene como centro la manzana en la que está la Clínica de Salud y la escuela con dos canchas de básquetbol, que la hacen también de cancha de fútbol rápido; del centro hacia el norte, se encuentra la iglesia Católica y atrás de ella las últimas manzanas del lado norte de la ciudad. Para terminar el panorama general, en los contornos, se pueden apreciar desde cualquier punto de la ciudad, los ocho invernaderos de chile y tomate, la planta procesadora de quesos y la planta potabilizadora de agua.

En este sentido, esta ciudad opera como un pa-

¹⁰ Primera Ciudad Rural Sustentable del mundo. Nuevo Juan del Grijalva, Ostucán, Chiapas, publicado el 8 de septiembre de 2010. <http://econstruyendo.com/primera-ciudad-rural-sustentable-del-mundo-nuevo-juan-de-grijalva-ostucan-chiapas/> Con respecto a los bienes de cada familia, se tiene el dato de la disposición de un cheque por 10 mil pesos para cada familia para amueblar su casa, colchones, estufas, televisiones, equipos de sonido, etc. en una tienda determinada de antemano. También hay dos versiones al respecto de los servicios como el agua y la luz, un funcionario asegura que es todo gratis, mientras otro dice que cada familia paga lo que consume. En una entrevista de CIEPAC, un habitante afirma que pagan luz y que además el cobro del consumo es cada vez más alto. Otra entrevista a la dueña de una tienda revela que tiene una deuda de 7 mil pesos.

¹¹ Roditi (2005) señala que el plan para el Panóptico de Bentham en 1791, es paradigmático en el esquema tecnológico que vincula el conocimiento con el poder disciplinario; la metáfora del creciente control social es eficiente en su operación y flexible en sus aplicaciones.

⁹ Esta idea fue planteada por Abraham del Colectivo de Análisis e Información Colectiva (CAIK) en la charla sobre las Ciudades Rurales Sustentables que impartió para los miembros del *Seminario del Proyecto Democracia y Territorio* el 14 de junio de 2012.

nóptico en el sentido del panóptico de Benthan¹¹, En este aspecto, Foucault (1976: 177) plantea "...desarrollase entonces toda una problemática: la de una arquitectura que ya no está simplemente para ser vista o para vigilar el espacio exterior sino para permitir un control interior, articulado y detallado, para hacer visibles a quienes se encuentran adentro".

Esto puede observarse en la disposición arquitectónica de esta ciudad, diseñada en espacios para vigilar, donde rodean a cada casa muchas mallas que a su vez dividen e impiden el acceso a los patios entre los vecinos. Las viviendas tienen un diseño 'colonial' y son todas iguales, en un predio de 100 m² cada casa es de 60 m² aproximadamente. Cuentan con un traspatio en el que pueden sembrar hierbas y criar pollos, gallinas y conejos. Tienen tres recámaras, una estancia, la cocina (que algunos acomodaron afuera y otros adentro), un baño y el patio con lavadero. La distribución de las casas puede (o no) resultar extraña para un visitante, pues tienen un corredor en la entrada, pero ésta no está sobre la calle sino en la parte de atrás, con vista hacia su patio y al del patio de la familia vecina de enfrente; es decir el visitante recorre una manzana y no ve las entradas de las casas, sino las ventanas. Las casas están construidas con material térmico en las paredes, el *adoblock*¹², techo de lámina (que ha generado que las casas estén llenas de ratas) y cada casa está escriturada a nombre de algún miembro de la familia, pero no pueden hacer modificaciones que cambien la fachada *colonial*, (por lo menos no en 25 años), sino solo algunas ampliaciones¹³, aunque por supuesto nunca faltan aquellos que pintan su casa de otro color, hasta de rosa.¹⁴

Hemos observado que estos espacios sumamente reducidos se contraponen a las casas de los lugares de origen, donde a la manera tradicional indígena existe una amplia habitación que funciona como cocina, con grandes patios que les permiten a los campesinos poseer animales y hortalizas de autoconsumo. Por ello en la nueva vida en la ciudad rural, existe un hacinamiento de las familias, un incremento

de enfermedades, una desesperante falta de empleo, dado que los proyectos productivos diseñados por el gobierno no han funcionado y porque para los pocos campesinos que conservaron sus tierras, el costo del transporte y el tiempo para llegar a éstas, es incosteable.

La pérdida de las tradiciones comunitarias espaciales nos permite plantear que estos habitantes de las CRS se constituyen como cuerpos enclaustrados, desde su relocalización forzada en el campamento hasta su traslado a Nuevo Juan de Grijalva, donde son vigilados, toda oposición es castigada con la cárcel, son controlados, a partir de su forzosa incorporación a los proyectos productivos, y sobre todo, son sometidos a condiciones de hacinamiento y a la pérdida de su capacidad de decisión en torno a las formas de vida comunitarias a las que estaban acostumbrados.

Este enclaustramiento y subordinación forzosa que se manifiesta tanto en la incorporación a los mercados laborales diseñados por el gobierno y las empresas, como a los mercados locales de la CRS generan, a nivel subjetivo, una profunda dislocación de las identidades: de campesinos con tierras propias y producción para el autoconsumo a fuerza de trabajo liberada presa de los mercados laborales y locales; de sujetos autónomos con espacios de hábitat amplios conformados también por tradiciones culturales a cuerpos hacinados en pequeñas casas llenas de ratas; de colectividades con tradiciones de participación política comunitaria a sujetos vigilados y con temor de manifestar cualquier oposición política.

Por ello, después de este aprendizaje, nos queda claro qué tan llenos de vacío están los discursos que hablan de combatir la pobreza y de mejorar el nivel de vida de la gente a partir del desarrollo y del progreso. Después de este aprendizaje, comprendemos mejor la importancia de no dejar de detectar, comprender y señalar las múltiples estrategias de exclusión que el poder va inventando, recreando y disimulando.

¹² Primera Ciudad Rural Sustentable del mundo. Nuevo Juan del Grijalva, Ostucán, Chiapas, publicado el 8 de septiembre de 2010. <http://econstruyendo.com/primera-ciudad-rural-sustentable-del-mundo-nuevo-juan-de-grijalva-ostucan-chiapas/>

¹³ En las visitas se han podido observar varias casas pintadas de otro color, con un corredor en la parte que da hacia la calle y otras ampliaciones y cambios, pero serán alrededor del 10% del total de viviendas.

¹⁴ Entrevista realizada en Nuevo Juan del Grijalva, 21 de julio de 2010.

Bibliografía

- BARABÁS, A. y BARTOLOMÉ, M. (1992) Antropología y relocalizaciones, en *Revista Alteridades*, Año 2, No. 4, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- CONTERAS, K., PÉREZ, R., PIKARD, M., RIVERA, A. y ZUNINO, M. "Ciudades rurales sustentables, despojo y contrainsurgencia en Chiapas", en: Sandoval, Juan, Álvarez, Raquel y Fernández, Sara (coords.) *Planes geoestratégicos, desplazamientos y migraciones forzadas en el área del proyecto de desarrollo e integración de mesoamérica*, México: DEAS-ENAH-CEFI-Universidad de los Andes-Universidad de Antioquia, 2011.
- FOUCAULT, M. (1976) *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI Editores.
- Informe de la Misión Civil de Observación de la Red por la Paz Chiapas y CAIK al Programa de las CRS *De la tierra al asfalto*, México: red por la paz Chiapas-CAIK, 2012.
- MACÍAS, J. M. (Comp.) (2001) *Reubicación de comunidades humanas: entre la producción y la reducción de desastres*, México: Universidad de Colima.
- MANCANO, Bernardo, (2009) "Territorio, teoría y política" en Fabio Lozano Velázquez y Juan Guillermo Ferrero (coords.), *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI*, Bogotá- Colombia, UNESP.
- REBÓN, J. (Coord.) (2001) *Conflicto armado y desplazamiento de población. Chiapas 1994-1998*, México: FLACSO y Ed Porrúa.
- OLIVER-SMITH, A. (2006) *Disasters and Forced Migration in the 21st Century*, publicado el 11 de junio de 2006 en <http://understandingkatrina.ssrc.org/Oliver-Smith/>
- WILSON, J. (2008) *La nueva fase del Plan Puebla Panamá*, Manchester: Facultad de Ciencias Políticas, No. 560.

Citado.

AGUILAR, Amanda; LÓPEZ, Patricia y ECHAVARRÍA Laura (2013) "Cuerpos enclaustrados: el caso de las Ciudades Rurales Sustentables en Chiapas, México." en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°13. Año 5. Diciembre 2013 - Marzo 2014. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 65-73. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/187>

Plazos.

Recibido: 31/07/2013. Aceptado: 25/09/2013.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°13. Año 5. Diciembre 2013 - Marzo 2014. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 75-86.

Apuntes sobre la construcción conceptual de las emociones y los cuerpos

Notes on the conceptual construction of emotions and bodies

Rafael Andrés Sánchez Aguirre*

Universidad de Buenos Aires, Argentina.
rasaguirre@gmail.com

Resumen

Este texto presenta una reflexión alusiva al estudio sociológico procesual de las emociones con miras a reconocer los factores corporales y sociales que las atraviesan. Se intenta caracterizar la experiencia individual sensible y su inscripción en la estructuración de geometrías interpersonales, destacando los ritmos colectivos que son el soporte de la experiencia emotiva subjetiva. Este ejercicio conceptual tiene dos momentos. Inicialmente se hace un recorrido por la propuesta analítica que Norbert Elias desarrolla en su texto *Sobre los seres humanos y sus emociones: un ensayo sociológico procesual*, resaltando las principales ideas e hipótesis de investigación que son sugeridas para abordar los fenómenos emotivos. Posteriormente, se retoman algunas ideas de Marx y Scribano para problematizar el lugar de los cuerpos-emociones en la sociedad capitalista.

Palabras clave: emociones; cuerpos; procesos; regulación; conductas.

Abstract

This paper presents a reflection about the process-sociological study on the emotions to recognize social and body factors that constitute them. It seeks to characterize the individual sensitive experience in relation with the social geometries construction, in this way the collective rhythms will be assumed as the foundation of subjective emotional experience. This conceptual exercise has two moments. Initially, it makes a review of the Norbert Elias' analytical proposal developed in his text *On human beings and their emotions: a process-sociological essay*, we will highlight key ideas and research hypotheses suggested by Elias to consider emotional phenomena. Later, it revisits some ideas of Marx and Scribano to problematize the place of bodies-emotions in capitalist society.

Keywords: emotions; bodies; processes; regulation; behaviors.

* Candidato a Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos – CIES Argentina, GESEC-IIGG.

Apuntes sobre la construcción conceptual de las emociones y los cuerpos

Introducción

Los procesos de *con-figuración* social se encuentran atravesados por factores ‘naturales-culturales’ que se evidencian en diferentes niveles de las relaciones humanas. Estos procesos implican unas condiciones corporales (un piso biológico) que son modeladas en el tejido de interdependencias sociales. El estudio de las emociones puede darnos pistas acerca de la forma en que dos ámbitos usualmente divididos –naturaleza y sociedad– se encuentran imbricados. Más allá de pretender sugerir un orden epistémico definitivo, intentaremos problematizar la articulación de las potencias corporales-emotivas en la conformación de geometrías sociales. Consideramos que las formas en que aprendemos a sentir y a verbalizar nuestras experiencias están enraizadas en la clave social del grupo al cual pertenecemos, allí se sostienen ritmos colectivos que se truecan en variaciones rítmicas individuales.

En este ejercicio de reflexión, proponemos un énfasis teórico desde Elias (1987; 1998) para aproximarnos a una sociología procesual de las emociones, estableciendo algunas hipótesis de trabajo que sirven para el análisis social del sentir. Posteriormente, sugerimos algunas referencias conceptuales alusivas al contexto de la sociedad capitalista, a los mecanismos que se activan en el ajuste y afinación de las fuerzas corporales-emocionales con miras a la organización de la (re)producción de determinados sentidos -orgánicos y sociales- (Marx, [1884] 1993; Scribano, 2008; 2009; 2013). Consideramos que, tras la relevancia concedida a una (supuesta) variedad sensible individualizada, las sociedades contemporáneas viven una homogenización sensitiva conjugada desde la explotación y expropiación de las energías corporales.

Emociones en Proceso

En las ciencias humanas se han constituido dos formas principales de trabajo que han afectado el estudio de las emociones. La primera, ha buscado establecer las características comunes entre humanos y otras especies como estrategia para legitimar un estatus investigativo cercano a las ciencias naturales. Esta corriente ha desconocido los elementos de un proceso evolutivo –las transformaciones–, afirmando una tendencia reduccionista y monadológica que resalta aquellos aspectos biológicos considerados como invariables. La segunda forma de abordaje, que se opone a la anterior y que abarca a la mayoría de las ciencias sociales, se concentra en fenómenos que son asumidos en desconexión con el mundo natural, nublando las formas en que se relaciona el ámbito de la ‘naturaleza’ y el ámbito ‘social’. Ésta última perspectiva promueve una mirada dualista y aislacionista.¹

[E]stas ciencias humanas (...) trabajan tácitamente con la imagen de un mundo dividido. La misma división de las ciencias, entre ciencias naturales y ciencias que no se ocupan de la naturaleza, se revela como una manifestación simbólica de una creencia ontológica: la creencia que existe una verdadera división del mundo (Elias, 1998: 295-296).

De allí se hereda, por ejemplo, la división entre cuerpo y conciencia y la dificultad para comprender su interrelación (Merleau-Ponty, 1985). En el mismo sentido, por ejemplo, preguntarse sobre las características biológicas de los humanos y su peso en los modos de las *figuraciones sociales*² no es uno de los

¹ En esta sección se hará uso de expresiones y términos de Elias que serán señalados en cursiva.

² Las figuraciones son maneras en que ‘habitualmente’ se vinculan

temas centrales para los sociólogos. Las ciencias humanas, enmarcadas en esta división, se encuentran limitadas por tradiciones conceptuales que conciben de forma estática a las partes o componentes de un proceso.

Conductas aprendidas y conductas no aprendidas

Algunas hipótesis sobre los humanos pueden servir para aproximarnos a sus emociones, permitiendo a su vez avanzar en la comprensión de aquellas características humanas únicas en medio de un proceso de continuidad evolutiva. Como idea preliminar, podemos decir que “[m]uchos animales combinan una capacidad para aprender comportamientos con sus aptitudes de comportamientos no-aprendidos. Hasta una lombriz de tierra puede aprender” (Elias, 1998: 301). Igualmente sucede con los monos, que en sus recuerdos-asociaciones van descubriendo cómo ‘manejar’ sus comportamientos. En todo caso, la conducta de estos animales es, en su gran mayoría, correspondiente a programaciones genéticas; se trata de *especies específicas e invariables*.

Aunque los monos tienen una capacidad amplia de aprendizaje, ésta dista bastante de la capacidad que les corresponde a los humanos. El comportamiento de los animales se inclina más hacia conductas no-aprendidas y probablemente los componentes de los sentimientos de sus emociones siguen esa misma dirección. La primera hipótesis sería así: “(...) como especie, los seres humanos representan una *ruptura evolutiva*” (Elias, 1998: 302. *Cursivas nuestras*). Puede ser que en etapas previas a la etapa humana –de ancestros homínidos– las conductas aprendidas alcanzaran o aventajaran el nivel de sus conductas no-aprendidas, siendo estas últimas, sin embargo, dominantes en el proceso.

En el caso de nuestra actual especie, podemos decir que ha sido provista con condiciones biológicas para constituir conocimientos y, a su vez, controlar sus comportamientos. Tal cualidad dio ventaja a los humanos frente a las especies en las que han

predominado factores innatos que rigen sus acciones. La aptitud para aprender, consolidada en una dinámica biosocial, es dominante en los humanos; la ruptura evolutiva consiste en el cambio de *equilibrio de poder* entre las conductas aprendidas y las no-aprendidas, inclinándose marcadamente por las primeras.

Una hipótesis de apoyo a la primera hipótesis consistiría en que “(...) los seres humanos no sólo *pueden* aprender mucho más que otras especies, sino que *deben* aprender más que las otras” (Elias, 1998: 303. *Cursiva en el original*). Aunque los humanos poseen una gran cantidad de comportamientos no-aprendidos, estos han sido depurados de acuerdo a procesos de aprendizaje que han favorecido la orientación y la comunicación social, configurando así mismo formas aprendidas de comportarse que hoy son dominantes. Las conductas no-aprendidas no se mantuvieron inalteradas en este proceso y perdieron parte de su *rigidez genética*, apareciendo modelables y encuadradas en las dinámicas de aprendizaje social.

Reírse, quejarse o llorar, son algunos ejemplos de conductas no-aprendidas que aún se sostienen en medio del proceso de aprendizaje; aunque pueden ser conductas útiles en las dinámicas de comunicación, no serían suficientes para sostenerse en el mundo social y ser reconocidos como plenamente humanos. “Los hombres no solo pueden sino que además deben aprender de otros un lenguaje preexistente en una sociedad específica. Deben aprenderlo tanto para comunicarse con otros como para hacerse seres humanos individuales totalmente funcionales” (Elias, 1998: 304). Así, los humanos están ligados a un acervo de conocimientos colectivos para orientarse en el mundo, este conocimiento pesa en sus interacciones y en sus prácticas.

La relación entre conductas aprendidas y no-aprendidas sería más comprensible si desmarcáramos nuestros hábitos de pensamiento de la división entre naturaleza y cultura. Desde tal división se asume que todo aquello referido al mundo social, cultural, mediado por el aprendizaje, es definible como anti-natural. Igualmente, lo natural es presentado como algo puro, innato y que no sufre cambios; estableciendo así, cierto aislamiento conceptual sobre cada una de estas perspectivas analíticas. En esta dirección, se desconocen los entrelazamientos que existen entre lo aprendido –entendido como cultura– y las disposiciones naturales –biológicas– que habilitan a los humanos para el aprendizaje y para la constitución de conocimientos.

La dificultad atrás mencionada, hace necesario otro abordaje acerca de lo que entendemos por ‘na-

y ligan unos individuos con otros, unos grupos con otros: “(...) cuando cuatro personas se sientan en torno a una mesa y juegan a las cartas constituyen una figuración. Sus acciones son interdependientes (...) Lo que se entiende aquí como figuración es el modelo cambiante que constituyen los jugadores como totalidad, esto es, no sólo con su intelecto, sino con toda su persona, con todo su hacer y todas sus omisiones mutuas (...) se trata de un tejido de tensiones” (Elias, 1999: 156-157).

turalidad' y su papel como base de lo humano. Podemos revisar, inicialmente, dos estructuras que pueden reconocerse como naturales. De un lado, existen estructuras en las que los cambios no dependen de las dinámicas de aprendizaje. Por otra parte, existen estructuras naturales que al ser estimuladas, a través de relaciones de afecto-aprendizaje interpersonal, revelan su funcionamiento. De tal modo, el proceso de humanización consiste en una puesta a punto de las facultades biológicas como ejercicio de socialización y organización de los impulsos. En esta línea, debemos recordar que la hipótesis de trabajo sostiene "(...) que los hombres no sólo pueden sino que deben aprender para hacerse seres humanos plenamente funcionales" (Elias, 1998: 306).

El caso del 'saber-hacer-vocal' humano puede ayudar a precisar lo dicho anteriormente. Sería muy difícil que alguien pudiese entender los sonidos del lenguaje humano si no estuviese dispuesto corporal-socialmente para ello. Los órganos vocales de los niños en un comienzo permiten la emisión de sonidos no aprendidos que sirven como un pre-lenguaje, ellos (sonidos y órganos) son el piso de sonidos con significados complejos. Los sonidos no-aprendidos son "(...) altamente espontáneos y rígidamente ligados a situaciones internas o externas de los animales o de los humanos que los producen" (Elias, 1998: 306); con el tiempo estos pueden ser regulados por medio del aprendizaje (por ejemplo, al contener el llanto, al mostrar alegría aparente, al simular molestia).

En los niños los sonidos no-aprendidos son desplazados, en su proceso de socialización, por sonidos aprendidos, por un lenguaje que les ha precedido y que aprenden de otras personas. "El crecimiento de todo niño puede verse como una réplica abreviada de la secuencia evolutiva. El aprendizaje de un lenguaje por parte del niño es posible por la intervención de dos procesos, uno biológico de maduración y otro social de aprendizaje" (Elias, 1998: 306-307). Esto significa que existe una convergencia en términos del acondicionamiento fisiológico de producción del habla en relación con el aprendizaje de un *lenguaje social*.

El aprendizaje también requiere de memorización, no se trata de la sola producción de patrones sonoros de un lenguaje; esta facultad facilita el establecimiento de relaciones entre esos patrones y sus correspondientes significados. Más que una repetición de códigos al hablar, resulta necesario contar con la capacidad de comprensión respecto de lo que otros puedan significar con sus sonidos, lo que indica que

se trata de una labor en doble vía. Este ejemplo permite constatar el entramado humano que abarca componentes naturales y componentes culturales, su articulación puede reconocerse en la interdependencia que implica a las disposiciones biológicas, que habilitan su propia modificación como parte de un proceso de humanización, y a las disposiciones sociales que allí se figuran.

La relación entre un pre-lenguaje de sonidos no-aprendidos y unos patrones de lenguaje aprendidos, o el entrelazamiento de un proceso de maduración no-aprendido y un proceso social de aprendizaje, muestra las implicaciones del cambio en el equilibrio de las características de lo aprendido y lo no-aprendido (Elias, 1998: 308).

Nuestro aprendizaje y nuestro conocimiento se constituyen desde una base de elementos de estructura natural. Si asumimos que los humanos deben aprender, también es cierto que existe un momento biológico óptimo para adquirir uno u otro conocimiento. Aunque los humanos pueden aprender en cualquier momento de sus vidas, varios de sus conocimientos implican experiencias previas necesarias (en el momento 'preciso') para conformarse; allí convergen la maduración no-aprendida y la socialización como aprendizaje. Sucede así con el lenguaje, con los sentimientos y con la autorregulación emocional acorde al grupo social de pertenencia.³

La segunda hipótesis se completa al reconocer que los humanos no solo están capacitados para aprender, "(...) sino que tienen que aprender para ser humanos adultos plenamente funcionales" (Elias, 1998: 309). El potencial que se tiene para hablar y entender un lenguaje podría quedar inactivo si no se vive un proceso de afecto-aprendizaje, si no se tiene la posibilidad de interrelaciones sociales acompañadas de favorables momentos de madurez corporal. El proceso de maduración biológica es dependiente del proceso de afecto-aprendizaje y viceversa.

En los niños el acoplamiento de los procesos de maduración con los de aprendizaje del lenguaje es fundamental en varios sentidos. Por un lado, el apren-

³ Esto puede ser más claro, por ejemplo, cuando una persona inicia el aprendizaje de la lectura y la escritura en edad adulta sin la plasticidad que puede tener un niño. Otro caso acontece, cuando un inmigrante debe aprender los códigos, palabras, movimientos corporales, gestos, que son demandados para su integración y funcionalidad dentro del nuevo grupo social al que arriba.

dizaje de un lenguaje implica su vinculación a determinado grupo humano de forma estrecha, estableciendo límites de sentido social. Esto permite sugerir que la pertenencia de un humano a un grupo —es decir, su carácter social— se corresponde con una fuerte disposición natural no-aprendida de supervivencia. Igualmente, los lazos específicos tejidos con sus semejantes a través del lenguaje se traducen como formas de autorregulación. En los monos sucede algo relativamente similar, especialmente en su disposición a vivir en grupos, cuestión que se apoya en “(...) una muy reducida extensión del aprendizaje y en una notable extensión de lo no-aprendido, en otras palabras, de los medios innatos de comunicación” (Elias, 1998: 311).

La imposición de formas aprendidas de comunicación sobre los mecanismos de comunicación no-aprendidos ha tenido importantes consecuencias, empezando por la diferenciación que se marca entre las sociedades humanas y las sociedades animales. La diferente forma de aprendizaje de las sociedades animales está basada en el predominio de elementos comunicativos no-aprendidos sin una gran variación, lo que revela una *alta rigidez*. Las sociedades animales cambian de forma evidente si se da una modificación biológica como especie. En el caso de los humanos, por el contrario, existe la potencialidad del cambio sin que implique una modificación biológica, las transformaciones sociales pueden ocurrir sin necesidad de una modificación radical de su organismo.

En los humanos se da un predominio de características aprendidas respecto a las no-aprendidas, que evidencia una base natural desde la cual se da un ‘desarrollo social’ sin necesidad de cambios de carácter biológico. Aquí entran en juego dos procesos diferentes pero complementarios: uno de evolución biológica y otro de desarrollo social. Tales procesos están vinculados entre sí, una tarea de clarificación sería dar cuenta de “(...) el problema de *la bisagra*, es decir, el interrogante sobre las conexiones existentes entre un proceso y otro” (Elias, 1998: 312. *Cursiva en el original*). Es necesario recordar que los hombres no solo aprenden sino que deben hacerlo para convertirse en humanos, podríamos decir que existe una *tendencia biológica* para el aprendizaje potenciada desde las interrelaciones sociales.

El desarrollo social, en este contexto, no significa la postulación o pretensión de un orden social pre-determinado, sino que refiere más bien al predominio de conductas aprendidas sobre los componentes no-aprendidos de nuestra existencia. En este

marco el papel del lenguaje resulta principal, al igual que las dinámicas cambiantes del aprendizaje y del conocimiento, siendo motores de las modificaciones en el proceso social. El predominio de los comportamientos aprendidos sobre las características no-aprendidas, que es a su vez un afianzamiento de formas de enlace entre la experiencia y la orientación de la conducta, llevan a considerar un vínculo entre la *evolución irreversible* y el *desarrollo social reversible* (los conocimientos humanos también pueden perderse).

El amplio potencial humano para desarrollar formas de orientación y comunicación adquiridas a través del aprendizaje que hace parte de la naturaleza humana, también constituye la bisagra entre naturaleza y sociedad, naturaleza y cultura, y en consecuencia entre naturaleza y ciencias sociales (Elias, 1998: 313).

En esta dirección, se entiende el potencial humano para aprender como un potencial no-aprendido y único en comparación con las demás especies, que se activa a través de procesos de aprendizaje. Para aprender un lenguaje se necesita de una estructura biológica no-aprendida, “(...) sin embargo, el propio lenguaje impreso en órganos naturales, centros cerebrales y en los aparatos vocales y auditivos, es una forma totalmente aprendida para enviar y recibir mensajes” (Elias, 1998: 314).

La tercera hipótesis, en este marco, es la siguiente: “(...) *ninguna emoción de una persona adulta es completamente no-aprendida o, en otras palabras, un modelo de reacción fijado genéticamente*” (Elias, 1998: 314. *Cursiva en el original*). Las emociones humanas, al igual que el lenguaje, están constituidas por procesos en los que se cruzan factores aprendidos y no-aprendidos. Esta hipótesis significa que, al constituirnos socialmente como adultos funcionales, hemos vivido un proceso de aprendizaje que ha modelado los componentes emocionales no-aprendidos en la clave social del grupo al cual pertenecemos.

El lenguaje y correspondientemente los idiomas (y los discursos) son una valiosa puerta de acceso para el estudio psico-sociológico de las emociones. En el lenguaje se configura un *vocabulario emocional* desde el que cual se alude usualmente a los sentimientos; Elias pregunta, “(...) ¿por qué el vocabulario de los sentimientos es más diferenciado en un país que en otro? (...) Diferencias en el vocabulario de distintas personas confirman también la hipótesis de que el aprendizaje juega una parte importante en el com-

ponente de los sentimientos de las emociones” (Elias, 1998: 315-316). De tal modo, el estudio del vocabulario emocional de un grupo humano puede permitir el re-conocimiento de los mandatos colectivos que proponen y los lineamientos de acción que sugieren sus palabras.

Interludio

Los humanos tienen propiedades y funciones que sólo se potencian y se comprenden en medio de un contexto de relaciones interpersonales y con el mundo circundante (por ejemplo, la función del oído se da en relación con los sonidos). Los humanos conviven con otras formas de vida, necesitan en muchos sentidos de otras existencias para sostener su propia existencia, en tal sentido “(...) está[n] constituido[s] por naturaleza para la vida en compañía, es decir, para una vida en relación con una gran variedad de existencias” (Elias, 1998: 316). Al igual que los ojos o las piernas, las emociones cumplen una función para los humanos en sus relaciones.

Usualmente, en diferentes ámbitos disciplinares, se promueven dos significados distintos de las emociones, uno en un sentido amplio y otro en un sentido estrecho. En un sentido amplio se asume a la emoción como un *patrón de reacción* que se activa frente a situaciones determinadas, y que conjuga factores somáticos, sentimentales y conductuales. De otro lado, la emoción, en un sentido estrecho, hace referencia exclusivamente a los sentimientos como ejes causales de las conductas. Este sentido estrecho puede traducirse como un modo de auto-comprensión personal en el que lo esencial de cada persona se encuentra ubicado en una región ‘íntima’, en un lugar interno.⁴ La igualación de las emociones con los sentimientos, entendida como versión popularizada

sobre el asunto, resulta desajustada en la medida que desconoce otros aspectos que atraviesan a las emociones.

Rostro y sonrisa

El estudio del rostro humano sugiere un camino para la comprensión de las emociones humanas, esta labor puede complementarse con el trabajo comparativo entre especies, detallando las similitudes y particularidades que allí se sostienen. “El rostro, con el cual los seres humanos están dotados por naturaleza, es uno de los instrumentos claves para indicar los sentimientos, esto es, como resultado de un proceso evolutivo” (Elias, 1998: 322). Diversos recursos comunicativos, como el caso de las señales faciales, debieron jugar un papel significativo (de supervivencia) en las sociedades donde no hubo un lenguaje ‘consolidado’ relativamente similar al de la etapa humana.

El manejo de un lenguaje, que se aprende interpersonalmente y que es un factor de diferenciación grupal, seguramente fue “(...) un logro de una fase relativamente tardía de la evolución homínida” (Elias, 1998: 322). Podemos decir que el rostro ha sido un instrumento clave de la comunicación, con alcances diferentes en comparación con los que han podido ofrecerse a través del habla y escucha de un lenguaje común. Elementos comunicativos no-aprendidos predominaron en etapas previas a la humanas, y aún hoy en día siguen jugando un papel importante a través de su control y resignificación social.

La comunicación a través del rostro puede considerarse como una forma previa del lenguaje hablado, que constata la plasticidad corporal requerida en el proceso de adaptación de los humanos a diferentes situaciones. La potencialidad del modelado corporal-facial no sólo significa un ajuste muscular-nervioso a nuevas situaciones ambientales, sino que ha implicado transformaciones y ejercicios de control de los impulsos de acuerdo a contextos socio-históricos. En este proceso, la conformación del lenguaje apoyado en recursos comunicativos no-aprendidos fue también una labor de ‘armonización emocional’ de carácter grupal. Si revisamos el caso de la sonrisa encontraremos más detalles para aclarar el análisis.

La sonrisa, en su forma no-aprendida, sin el peso de sofisticadas coacciones sociales a través del lenguaje, puede entenderse como un gesto amistoso y de distensión. Es probable que en tiempos lejanos, cuando el trato entre los sexos fue más rudo y agre-

⁴ Es útil recordar la idea que sugiere Elias acerca del hombre aislado, que se entiende como conciencia desarticulada del grupo, en el que “(...) la experiencia propia aparece como algo absolutamente evidente, como síntoma de una situación humana eterna, como la experiencia propia por antonomasia, normal, natural y común de todos los seres humanos. La idea del individuo aislado de que es un *homo clausus*, un mundo cerrado en sí mismo que en último término existe en completa independencia del mundo exterior, determina la imagen del hombre en general. Todos los demás hombres se nos presentan como *homo clausus* y su núcleo, su esencia, su auténtico yo se manifiesta, en todo caso, como algo que está encerrado en su interior, aislado del mundo exterior y de los demás seres humanos por medio de un muro invisible” (1987: 34).

sivo, la sonrisa tuvo una mayor preponderancia como señal comunicativa que facilitaba un acercamiento de forma más ‘suave’. En este caso pueden encontrarse pistas para tratar el tema de los sentimientos y de los comportamientos en las experiencias emocionales. A través de los sentimientos, la persona se alista para reaccionar de cierta forma e ir encaminando sus acciones. Con la sonrisa igualmente se desencadenan comportamientos que delinean una “posición corporal” entre los implicados como preámbulo de lo que está por venir.

En el caso de los monos pueden encontrarse similitudes; sin embargo, sus posturas corporales pueden ser más útiles comunicativamente que el uso del rostro o de las emisiones vocales. “El rostro humano comparado con el de los monos es la evidencia viviente del rol más importante que, comparado con los movimientos del cuerpo entero, juegan los componentes de comportamiento facial en la vida en grupo de los humanos” (Elias, 1998: 324). La comunicación facial hace necesario que tanto emisores como receptores, reconozcan los significados de sus señales, esto puede funcionar así en la medida que existe una base corporal-social común que habilita el proceso. Aunque uno espera que diferentes animales reaccionen ante la voz del hombre, siguiendo ciertas indicaciones (por ejemplo, los caballos con el grito para que arranquen, las ovejas a las que el pastor les hucea para que permanezcan agrupadas, etcétera), resultaría descabellado que reaccionaran a las señales del rostro humano como sucede entre personas.

Es necesario ser humano para poder entender los gestos faciales humanos y sus significados; estos están integrados a un proceso social de aprendizaje desde el cual se modelan las señales faciales y sus potenciales sentidos. Este ejemplo, de la sonrisa, confirma la existencia de un entramado evolutivo que ha jalonado a los humanos hacia la vida en grupos. Ello significa que los humanos han necesitado del vínculo con otros humanos para sostener sus vidas, de tal forma la sonrisa fue uno de los aspectos que permitió ir conformando un modo de acercamiento entre semejantes, refinándose paulatinamente con la consolidación de un lenguaje hablado.

En la sonrisa podemos reconocer “(...) una señal facial (...), con su peculiar mezcla de aspectos aprendidos y no-aprendidos, tal vez podemos observarla como el único registro del proceso evolutivo que hasta el momento ha salido a la luz” (Elias, 1998: 325). En este caso resulta clarificador el interjuego teórico-empírico entre comportamientos aprendidos y no-

aprendidos, como avance respecto a una posición dualista en la que predomina una perspectiva de análisis exclusivamente ‘biológica’ o ‘social’. Los diferentes tipos de comunicación humana, a través del lenguaje hablado o de las señales corporales, se fundan en la modelación de aspectos humanos no-aprendidos. La sonrisa, en contraste con el lenguaje hablado en el que predominan aspectos aprendidos, posee un equilibrio diferente en el que son más evidentes aquellos aspectos no-aprendidos.

Según Elias, “(...) en el caso de un bebé la sonrisa es completamente innata; es espontánea y muy asociada con una condición específica del joven organismo en su relación consigo mismo y con otros seres humanos” (1998: 326). Los humanos adultos, hacen uso de este tipo de señales faciales de una forma más ‘autónoma’; el modo de tal uso se encuadra en el marco de las relaciones interpersonales sostenidas en cada sociedad. En los adultos la sonrisa tiene un grado de maleabilidad bastante alto respecto a la de un bebé; puede ser usada de diversas maneras, para la burla, la seducción o la amabilidad. En cualquier caso, tales modificaciones están relacionadas con ejercicios de control de los impulsos que se traducen en formas de regulación grupal incorporada individualmente, y que se coordinan con movimientos faciales no-aprendidos. “En todo tipo de sonrisas se encuentra la diversificación social e individual de un arcaico e innato signo facial” (Elias, 1998: 327).

El control de la sonrisa puede ser ubicado en un momento reciente de un largo proceso, éste abarca al predominio de aspectos comunicativos no-aprendidos, hasta su modelación acorde a figuraciones sociales humanas en las que dominan comportamientos aprendidos. La sonrisa del bebé y su recorrido hasta constituirse en una sonrisa adulta, es un claro ejemplo del proceso que integra dinámicas bio-sociales en las que se destacan las formas de comunicación que prevalecieron en otro tiempo. La sonrisa del bebé puede ser comparable a otras formas de comunicación animal en las que las señales corporales aparecen ‘rígidas’ frente a la plasticidad del lenguaje humano.

Puente

El cambiante equilibrio entre conductas aprendidas y no-aprendidas permite abrir una perspectiva de trabajo desde la cual se puedan reconocer los modos en que lo ‘puramente animal’ se pone bajo

control para establecer ‘sentidos humanos’. Podemos recordar que,

(...) [e]l balance entre impulsos emocionales de un lado y emociones controladas por contraimpulsos del otro, se exhibe en los movimientos de una persona, en sus rasgos y en sus expresiones faciales, movimientos que son señales con significados mediante los cuales las personas se comunican involuntariamente, movimientos con los cuales se intenta una condición de autorregulación de las emociones frente a otros seres humanos (Elias, 1998: 328-329).

De esta manera, si acercamos nuestra lupa sobre las formas de control que se ejercen para enmarcar nuestros ‘sentidos corporales’, seguramente puedan detallarse y describirse los órdenes de las posiciones sociales instalados en las emotividades. La función social de las emociones se presenta como generadora de movimientos, de potencias, que de acuerdo al entramado de interdependencias grupales, va adquiriendo diferentes motivos. El estudio de las emociones es puerta de acceso para reconocer las formas sociales que se tejen alrededor de los cuerpos, de sus energías y de sus acciones. “Las emociones y los movimientos relacionados o “expresiones” son, en resumen, elementos que demuestran cómo los seres humanos están constituidos por naturaleza para la vida en compañía de otros, para la vida en sociedad” (Elias, 1998: 329).

Una mirada al contexto capitalista y sus líneas emotivo-corporales

La ubicación de las emociones en un proceso de larga duración nos permite destacar su función social -estructurante de las interrelaciones personales- como fuerzas que al ser reguladas dan cabida a determinadas geometrías sociales. En la regulación del cuerpo y las sensibilidades se ponen en juego modos de apropiación del mundo, modos que en el capitalismo se transforman en una expropiación permanente de la vida y de la fuerza corporal del trabajador. Las maneras del sentir individual humano se encuentran ecualizadas con el sentir colectivo; ellas ofrecen pistas de las prácticas y tendencias que un grupo sustenta en determinado momento histórico. Marx sostiene que,

(...) [e]l Hombre así, por más que sea un individuo par-

ticular (y justamente es su particularidad la que hace de él un individuo y un ser social individual real), es, en la misma medida, la totalidad, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí, del mismo modo que también en la realidad existe como intuición y goce de la existencia social y como una totalidad de exteriorización vital humana (1993: 151).

Siguiendo este argumento, el cuerpo debe entenderse en su pluralidad, desde la individualidad como síntesis de los cuerpos en su historia social; ver, oír, oler, gustar y sentir, más que sentidos de la individualidad están constituidos desde las interrelaciones grupales, manifestando modos de la apropiación del mundo. Los sentidos son potencias que ofrecen dirección vital, con ellos experimentamos a los objetos en múltiples perspectivas -al verlos, sentirlos o al oírlos-. El ‘sentido’ no se trata de un ejercicio de exclusividad o de pura condición intelectual apartada del mundo, sino que es en la experiencia corporal del horizonte vital que los sentidos y el pensamiento adquieren rumbo.

La historia de los sentidos encuentra en el capitalismo una forma de organización encaminada a la expropiación de la vida. La *muerte* se presenta como el fin último de un sistema que administra la explotación de las energías vitales, que organiza los cuerpos, alinea sensibilidades y establece disciplinas con la promesa del *tener* como fundamento del goce (Scribano, 2013). En la transformación de las actividades humanas entendidas como transformación del entorno, se afirma la humanización de la naturaleza como apropiación del mundo; allí el capitalismo presenta a la administración de la vida como forma legítima y ‘necesaria’ del orden social. De tal forma,

(...) [l]a expropiación involucra un hacer cuerpo las sistemáticas negaciones de vida que se transforman en la base de un sistema orientado a la muerte. La expropiación de energías es la primera manifestación de un hacer-al-hombre a imagen y semejanza del capital entendido como trabajo acumulado: como actividad sensible de la cual se le enajena al hombre todo aquello que supere la mínima reproducción vital (Scribano, 2013: 51).

En consecuencia, el control corporal, que es así mismo regulación emocional, puede entenderse como expropiación de energías vitales con miras a la reproducción del capital, lugar de promoción, sostenimiento y perpetuación del sistema productivo. La

disciplina del trabajo fabril marca los bordes de un camino que deben recorrer los individuos; en este proceso los sentidos son *moldeados* y se presentan con normalidad al hombre que voluntariamente es usado/desechado en el proceso productivo. En este contexto puede hablarse de una economía política de la moral, que tiende a la organización de las fuerzas corporales y su funcionalización a través de regulaciones emocionales que proveen de armonía al proceso productivo. La naturalización de tal dinámica conlleva a la incorporación y aceptación de la realidad como un 'siempre-así' del cual resulta imposible escapar aunque se quiera. "La dialéctica moral entre ascetismo, renuncia y abstención, y lujo, derroche y desenfreno son las normas elementales que hacen del ahorro y el consumo la vida misma del capitalismo" (Scribano, 2013: 52). Las formas de percepción se ajustan entonces con la obligatoriedad y necesidad del intercambio de la fuerza de trabajo por los elementos para la subsistencia. De acuerdo a Scribano (2009; 2012), las emociones han de entenderse, junto a las percepciones y las sensaciones, como componentes de un trípode que fundamenta a las sensibilidades. Trípode que nace y se sostiene en el cuerpo y que permite a las personas conocer el mundo, recorrer sus horizontes, empaparse de impresiones socio-ambientales. Tales impresiones van constituyendo las percepciones de los sujetos en las múltiples repeticiones de lo 'mismo' y en sus múltiples reproducciones. Las percepciones funcionan a su vez como formas de organización de las diferentes impresiones y en su entramado naturalizan maneras del sentir. Este sentir como sensación configurada consiste en la conformación de una tensión de la unidad dialéctica entre impresiones y percepciones. De lo cual se sigue que,

(...) [l]as sensaciones como resultado y como antecedente de las percepciones dan lugar a las emociones como efecto de los procesos de adjudicación y correspondencia entre percepciones y sensaciones. Las emociones entendidas como consecuencias de las sensaciones pueden verse como el puzzle que adviene como acción y efecto de sentir o sentirse. Las emociones se enraizan en los estados del sentir el mundo que permiten vehiculizar las percepciones asociadas a formas socialmente construidas de sensaciones (Scribano, 2009: 5).

Esto significa que las emociones aparecen como eje central, como nodo sintetizador de un proceso que abarca: -la experimentación de impresiones constituyentes de percepciones, -sensaciones que

modelan percepciones, -percepciones que conducen a la re-creación de sensaciones. No se trata de un proceso lineal, de causas y efectos, sino que ha de entenderse como una cinta de Moebius en la que se entrecruzan impresiones, percepciones y sensaciones, que devienen en la acción emocional de sentir o sentirse. A través de las emociones se construyen formas de sentir el mundo, vehiculando así mismo formas de percepción que imperan como mandatos de definición de sentidos y que delinean los marcos de las interrelaciones sociales.⁵

De acuerdo a esta perspectiva, una sociología de las emociones, en tanto sociología de los cuerpos, implica el análisis de la dominación desde varios ángulos; detallando las formas en que son dispuestos los cuerpos, sus marcas, sus distancias, el uso de su energía individual como base de una energía social. Igualmente, es necesario aclarar, en el ejercicio de la dominación, la afirmación de patrones de inercia corporal y el control de sus potenciales movimientos, la proporción de las valoraciones sociales y los usos del cuerpo individual/colectivo. Así, podrá verse cómo se estructura una geometría corporal/emocional que es ajustada de acuerdo a geoculturas y geopolíticas de la dominación (Scribano, 2008; 2009). El tejido del poder se presenta entonces como la realización y constante puesta a punto de políticas de los cuerpos

(...) es decir, *las estrategias que una sociedad acepta para dar respuesta a la disponibilidad social de los individuos (...)* Dichas estrategias se anudan y "fortalecen" por las políticas de las emociones tendientes a regular la construcción de la sensibilidad social. Es en este marco donde los fantasmas y fantasías sociales adquieren un rol fundamental" (Scribano, 2009: 6. *Cursiva en el original*).

Estos (fantasmas y fantasías) son dos componentes principales de los mecanismos de soportabilidad social que funcionan de forma casi desapercibida, que se instalan en la intimidad y se viven como una habitualidad.

Tales mecanismos son una forma de negación de la realidad, específicamente de sus conflictos y la

⁵ Las impresiones pueden ser entendidas como experiencias primordiales del mundo que se re-hacen en la conformación de percepciones y sensaciones; no son propiamente marcas absolutas y fijas que se hacen sobre una tabula rasa al estilo del empirismo inglés.

correspondiente congelación de la acción. Las fantasías como los fantasmas sociales son modos de regulación emocional, las primeras se plantan como globos sobre la realidad a las cuales se les atribuye 'total' veracidad; los segundos se yerguen como trasfondo escénico que afirma y recuerda la derrota, la pérdida y el fracaso. Los dos son caras de una misma moneda, que en la cinta de Moebius de las emociones y de las figuraciones sociales, resuenan con más fuerza en medio de la presencia del conflicto. Donde el trabajador puede organizarse para reclamar mejores condiciones, aparece el fantasma de perder el pan diario porque es un privilegio trabajar. Donde el voto por un líder carismático se presenta como única salida posible a las dificultades, se acentúa la fantasía del cambio en las manos de un solo sujeto (Scribano, 2008).

Estos mecanismos confieren orden emocional que se traduce en la asignación de formas acertadas del sentir que encajan en el entramado social y las posiciones en juego. El cuerpo es el lugar donde se cruzan fuerzas y se presenta la conflictividad, es territorio donde se ejercen las palabras de la dominación. La vida como un-siempre-así es resultado del proceso de producción de percepciones que se distribuyen y que van instituyendo una forma de la realidad que parece inamovible.

Las cadenas y esquemas cognitivos-afectivos que conectan (y desconectan) las prácticas sociales en tanto narraciones y visiones del mundo hechas cuerpo, constituyen los procesos que aquí se caracterizan como ideológicos [como otorgadores de sentidos]. Los mecanismos (...) señalados son un gozne práctico y procedimental donde se instancian los cruces entre emociones, cuerpos y narraciones (Scribano, 2008: 90).

La evitación del conflicto funciona como un desplazamiento de los antagonismos, estos se presentan como simples especulaciones. Los mecanismos funcionan junto con los dispositivos de regulación de las sensaciones, dinamizando procesos de organización y producción de las percepciones socialmente determinadas y distribuidas. En este marco, las regulaciones implican la tensión entre sentidos, percepciones y sentimientos, definiendo las maneras de la apropiación del mundo que los grupos y sus integrantes afirman.

A modo de cierre-apertura

Siguiendo a Marx (1993), los seres humanos somos fundamentalmente seres sintientes que superamos a la naturaleza al reelaborar la relación entre necesidades y existencia. Al entrar en interrelación con otros, los seres humanos vamos estableciendo las proporciones de nuestras acciones. Éstas ya no consisten simplemente en un 'ciego' obedecimiento a los impulsos sino que conllevan un modo de actuar arraigado en un proceso de socialización. El control de la pasión, entendido como energía que se concentra en el proceso de transformación de la naturaleza y de la producción de objetos, funciona como modo de apropiación del mundo. Tal control es fundamento de la conformación de las sociedades, de sus prácticas, que en el capitalismo se tornan una ilusión del 'tener' objetos, del poseer dinero como representante de la riqueza.

Es por ello que la mistificación del capital se vincula con la fuerza del dinero en reemplazar las cualidades ontológicas de los hombres. Lo que el corazón ansía está inculcado en el uso del otro como medio/instrumento de mi goce a través de los objetos y el Objeto que puede metamorfosearse en todos los objetos: el dinero" (Scribano, 2013: 54).

En esta dirección, la regulación de las necesidades y el ordenamiento del goce se presentan como formas de regulación de las emociones, formas de acoplamiento y definición de los sentidos y las prácticas. Asunto que deviene en el desconocimiento de las potencias humanas para la transformación, confirmando la enajenación del hombre respecto de sus energías corporales que se concentran en la búsqueda 'programada' del pan (placer) diario.

A cambio "(...) de todos los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de todos estos sentidos, el sentido del tener. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior" (Marx, 1993: 152). Las preocupaciones y la satisfacción de las necesidades básicas se vuelven el centro de las acciones humanas y no existe momento para el ejercicio de las potencias creativas, la experiencia sensible es encuadrada en un molde repetitivo del consumo mercantil. En esta situación, el reconocimiento de las fuerzas que atraviesan la configuración social hace necesario precisar la dialéctica que subyace y los juegos de sentido que se activan/paralizan. Con esta labor se verá,

(...) cómo solamente en el estado social subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y materialismo, actividad y pasividad, dejan de ser contrarios y pierden con ello su existencia como tales contrarios; se [verá] cómo la solución de las mismas oposiciones *teóricas* sólo es posible de modo práctico, sólo es posible mediante la energía práctica del hombre y que, por ello, esta solución no es, en modo alguno, tarea exclusiva del conocimiento, sino una verdadera tarea vital que la *Filosofía* no pudo resolver precisamente porque la entendía únicamente como tarea teórica (Marx, 1993: 155).

Este llamado de atención recae sobre las for-

mas en que se intenta comprender el ámbito sensible humano, sobre la división misma que da preponderancia intelectual frente a la experiencia y la práctica. Es a su vez una crítica sobre el modo en que se construyen nuestros conocimientos como parte de la configuración de juegos de poder. Considerar los procesos sociales, desde sus tensiones y contradicciones, nos ofrece la posibilidad de destacar matices y perspectivas que se hilvanan, no solo desde el dominio académico (y desde diferentes ámbitos y prácticas de dominación), sino desde las resistencias sociales que pugnan por otros equilibrios de fuerzas, por otros sentidos y sensibilidades.

Bibliografía

ELIAS, Norbert. (1987). *El Proceso de la Civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1998). "Sobre los seres humanos y sus emociones: un ensayo sociológico procesual". Weiler, V. (comp.) *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Editorial Norma.

_____. (1999). *Sociología Fundamental*. Barcelona: Gedisa Editorial.

MARX, Karl. (1993). *Manuscritos: economía y filosofía*. Barcelona: Altaya. (Original de 1844, publicado póstumamente en 1932).

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1985). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Ediciones Península.

SCRIBANO, Adrian. (2008). "Fantasmas y Fantasías Sociales: notas para un homenaje a T.W. Adorno desde Argentina". *Intersticios*, Vol. 2 (2).

_____. (2009). "Ciudad de mis sueños: hacia una hipótesis sobre el lugar de los sueños en las políticas de las emociones". *De insomnios y vigiliass en el espacio urbano cordobés: lecturas sobre 'Ciudad de mis Sueños'*. Córdoba: CEA/UE-CONICET.

_____. (2012). "Sociología de los cuerpos/emociones". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº 10, año 4.

_____. (2013). "Una sociología de los cuerpos y las emociones desde Carl Marx". Scribano, A. (comp.) *Teoría Social, Cuerpos y Emociones*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora. <http://estudiosociologicos.com.ar/portal/blog/teoria-social-cuerpos-y-emociones/>

Citado.

SÁNCHEZ AGUIRRE, Rafael Andrés (2013) "Apuntes sobre la construcción conceptual de las emociones y los cuerpos" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, Nº13. Año 5. Diciembre 2013 - Marzo 2014. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 75-86. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/252>

Plazos.

Recibido: 16/07/2013. Aceptado: 01/08/2013.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°13. Año 5. Diciembre 2013 - Marzo 2014. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 87-98.

Deleuze, Política y Subjetividad. El *Parkour* o la subjetivación lúdico-política de los cuerpos post-urbanos

Deleuze, Politics and Subjectivity. The Parkour or the ludic-political subjectivist of post-urban bodies

Santiago Diaz*

Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.
ludosofia@live.com

Resumen

El presente trabajo pretende establecer una conexión entre las prácticas del Parkour y sus efectos estético-políticos en la conformación de una subjetividad lúdica que instaure otra forma de transitar en los espacios sociales. El marco metodológico-conceptual elegido para elaborar el presente estudio se posiciona en el orden del pensamiento deleuziano y la corriente francesa de la Internacional Situacionista. Con esto se intenta confeccionar una posible imagen de la subjetividad que intervenga política y estéticamente en las prácticas cotidianas en virtud de establecer nuevas formas de experimentar la corporalidad en la vida social y comunitaria. Es decir, una nueva forma de subjetivación política a partir de lo lúdico-estético

Palabras clave: juego; parkour; subjetividad; cuerpo; Deleuze.

Abstract

This paper aims to establish a connection between the practice of Parkour and aesthetic-political effects in the formation of subjectivity fun to put in place another form of transit in social spaces. Methodological and conceptual framework chosen for this study to develop positions in the order of thought's Deleuze and the International Situationist. This is intended to make a possible image of the subjectivity involved in politics and everyday practices aesthetically under experiencing new forms of corporeality in the social and community life. That is, a new form of political subjectivity from the playful-aesthetic.

Keywords: game; Parkour; subjectivity; body; Deleuze.

* Profesor de la Facultad de Humanidades en la Universidad Nacional de Mar del Plata.

Deleuze, Política y Subjetividad. El Parkour o la subjetivación lúdico-política de los cuerpos post-urbanos

Introducción

El *Parkour* o *l'art du déplacement*, nace en Francia a fines de los 80's y toma un significativo impulso a principios de los 90's, como un complejo entramado de movimientos encadenados al azar que se propone un deslizamiento duradero por las superficies tanto urbanas como naturales. Este *recorrido* (*Parcours*) por los territorios urbanos es una disciplina primordialmente corporal que se compone de técnicas precisas de coordinación, velocidad y equilibrio, basadas en los giros, saltos y contorsiones que se requieran para seguir adelante en un trayecto no definido. En efecto, el *Parkour* no se determina en un circuito cerrado en el cual el itinerario está preestablecido, sino que, por el contrario, el factor aleatorio de los caminos por recorrer es su principal aspecto. El movimiento corporal que dispone esta disciplina toma un dinamismo y una versatilidad que posibilita la adaptación a los imprevistos que presenta el terreno por el cual se transita (Pach, 2011: 18). Además esto permite una *interfaz* fluida entre los sujetos en movimiento y las estructuras urbanas que la ciudad propone¹. Por ello, el *Parkour* es un arte de los deslizamientos, de los movimientos que pliegan los espacios y que generan otros nuevos recorridos, otras velocidades y nuevas rutas por los lugares habituales. Su fluidez interviene en la linealidad de las calles y la grilla de las estructuras arquitectónicas, inyectando una veloz movilidad atemporal (Bourriaud, 2007: 32) que anula la finalidad de los movimientos cotidianos que usualmente buscan desplazarse para alcanzar un lugar determinado. Sin límites, ni reglas estrictas, ni principio ni fin, el *Parkour*

se presenta como un arte de la desterritorialización de flujos segmentados, de líneas de fuga entre complejos molarizados; en el que los obstáculos materiales (efectuación de procesos socio-políticos) son conectados rápida y eficazmente por una ondulación inmaterial e impersonal que las hace huir, las enlaza y dinamiza bajo una insistente variación indeterminada de movimientos, acrobacias y saltos.

(...) Los movimientos cambian también al nivel de las costumbres o de los deportes. Hemos vivido mucho tiempo con una concepción energética del movimiento: un punto de apoyo o una fuente de movimiento. Carreras, lanzamiento de peso, etc.: se trataba de esfuerzo, de resistencia, siempre con un punto de origen, con una palanca. Pero vemos que hoy el movimiento se define cada vez menos mediante un punto de apoyo. Todos los deportes nuevos —el surfing, el windsurfing, el ala-delta— se basan en la inserción en una ondulación preexistente. Ya no hay un origen como punto de partida, sino un modo de ponerse en órbita. Se trata fundamentalmente de situarse en el movimiento de una gran ola, de una columna de aire ascendente, de “colocarse entre”, y no ya de ser el origen de un esfuerzo (...) (Deleuze, 1995: 194-195)

El *entre* en el que el *Parkour* se efectúa es la intervención activa de una corporalidad flexible y dinámica en tanto que abre las estructuras urbanas y las complejiza, las pliega y las repliega para darles una nueva forma, un nuevo modo de existencia. En este sentido, se puede arriesgar que existe la posibilidad de generar una imagen de la subjetividad lúdica que se involucre mediante un juego de variaciones corporales intensivas (el *Parkour*) en el juego socio-político urbano, como el dispositivo que produce la desterritorialización tanto de las formas subjetivadas (Sujetos sociales) como de las formas políticas materializadas

¹ “Concern with the interface between body and society, the ways in which the physical organism constrains and inspires patterns of social interaction and the invention of culture”. (Blacking, 1977: v-vi)

en los espacios urbanos: El *parkour* es una *performance revolucionaria estético-política* (Adey, 2010b: 126 ss.).

El Neo-Situacionismo, una práctica lúdico-política

La herencia filosófico-política que el *Parkour* encarna tiene sus antiguas referencias en aquella fuerza revolucionaria que, de la mano de Guy Debord, se denominó *Situacionismo*. Este movimiento o corriente contracultural que surgió a fines de los 50's y recorrió los sesenta, tomó una impronta determinante en el surgimiento de los sucesos de Mayo del 68 (Jappe, 1999: 99-104). Su propuesta conceptual se caracteriza por una fuerte intervención intelectual y artística en la que se promueve una revolución en las formas habituales de expresión y comportamiento diarios; a los fines de propiciar una suerte de independencia de las *confusiones intencionales* (Debord, 1997: 2) con que la clase dominante aturde la comprensión de la situación de los dominados. Según Debord, la sociedad se ha tornado un *espectáculo* siniestro que fusiona las representaciones sociales en un cúmulo indiferenciado de relaciones intersubjetivas, mediatizadas por imágenes ilusorias de una fuerte *positividad indiscutida e inaccesible* (Debord, 1999: Tesis 10). El espectáculo produce una serie de representaciones abstractas que aliena al individuo y le prefigura las afecciones, enajenándolo de toda forma de autoconstitución posible y generándole un sopor onírico que lo envuelve en una confusa ilusión de progreso, bienestar y pseudo-felicidad (Debord, 1999: Tesis 21, 24, 32, 34; Jappe, 1999: 12-15). Entre tanto, la cultura se presenta como el debilitamiento de las fuerzas humanas en función de un orden artificial de la vida cotidiana (Internacional Situacionista, 1977: 1), administrando el tiempo *pseudo-cíclico* de consumo de imágenes-mercancías y gestionando los espacios urbanos entendidos como la territorialización del dispositivo de dominio capitalista sobre las acciones humanas. Ante tal panorama de extrañamiento y somnolencia, el situacionismo se propone realizar un *trabajo colectivo organizado, tendiente a un uso unitario de todos los medios de agitación de la vida cotidiana* (Debord, 1997: 8). Una desestabilización de las formalidades y normas que rigen los actos diarios y que tienden a la repetición estable de las formas alienantes de la sociedad espectacular. En este sentido, la Internacional Situacionista pretende intervenir este modelo de reproducción homogéneo de

vidas pasivas para crear nuevas situaciones de vida, nuevas formas relacionales en las cuales los sujetos puedan generar otras maneras de sentir y actuar.

Nuestra idea central es la construcción de situaciones, es decir, la construcción concreta de ambientes momentáneos de la vida y su transformación en una calidad pasional superior. Tenemos que poner a punto una intervención ordenada sobre los factores complejos de dos grandes componentes en perpetua interacción: el marco material de la vida; los comportamientos que entraña y que lo desordenan. (Debord, 1997: 9)

Crear una *situación* implica agrietar el tiempo y el espacio espectacular, haciendo fugar sus fuerzas estratificantes para producir un momento de vida emancipador, liberador del sueño capitalista. En efecto, una situación es una construcción concreta de organización colectiva que se efectúa mediante un *juego de acontecimientos* (Internacional Situacionista, 1977: 1) que generan rupturas, inestabilidades, disonancias en los comportamientos habituales. Su fuerza creativa radica en la posibilidad de producir nuevas formas de afecciones, nuevas maneras de pensar y sentir; es por ello que la praxis situacionista estimula la *voluntad de creación lúdica* (Debord, 1997: 10) en todas las dimensiones del obrar humano. Debord afirma que la vida se presenta como un cúmulo de situaciones fortuitas y variadas, que bajo la espesura del espectáculo, se tornan indiferenciables, homogéneas y repetitivas; las pocas situaciones de vida que se distinguen confluyen en un bloque de sensaciones múltiples al sentir común diario, son flujos afectivos heterogéneos. Por ello, se necesita crear situaciones, ambientes colectivos de fuerzas, que hagan desestabilizar la regularidad continua de las sensaciones prefabricadas que la sociedad del espectáculo se encarga de fomentar. En esto se vislumbra la peligrosidad del espectáculo, en la masiva distribución de un pensamiento de *no-intervención* en las decisiones de vida. Como antesala de la posmodernidad, el situacionismo advirtió el complejo entramado de *muertes* que advendrían en las décadas posteriores y que formaron parte de esa ideología ausente que luego forjaría el pensamiento neoliberal de fines de siglo.

La teoría situacionista sostiene firmemente una concepción *no-continua* de la vida (Debord, 1997: 12), en la que la movilidad y las mutaciones fluyen indeterminadamente en el devenir aleatorio de las situaciones vitales. Con esto se pretende advertir sobre la unidad estable que el sistema capitalista espectacular

confecciona para la proliferación de su cultura de consumo. La intervención creativa sobre esta continua unidad de sensaciones y necesidades se da a partir de modos de comportamiento experimentales ligados a las condiciones de la sociedad urbana, técnicas de paso dinámico, aligerado y fluido a través de ambientes variados, esto se denomina *Deriva*, la cual promueve espacios de sensibilidad alternativos que colaboran a gestar sentimientos inexistentes hasta la fecha. Ciertamente, se trata de hacer *derivar* las sensaciones por otros territorios, otros planos, y efectuar situaciones que abran nuevos espacios de vida.

El juego transitorio que ofrece el situacionismo multiplica las relaciones entre objetos y sujetos a partir de prácticas de confusión pasional por el cambio rápido de ambientes y de temporalidades. Esto provoca un salto cualitativo en la nulidad que caracteriza a los comportamientos y pensamientos habituales, introduciendo en estos una flexibilidad y un dinamismo que afirma el devenir insistente de la pluralidad constitutiva de la vida. Asimismo, el juego *nómada* situacionista no posee una finalidad precisa, sino que se determina momentáneamente a sí mismo como un instante fugaz por el que transitan fuerzas vitales de diversos modos y que, a cada nuevo paso, se reconfiguran en nuevo orden afectivo.

El juego situacionista se distingue de la concepción clásica de juego por la negación radical del carácter lúdico de competición y de separación de la vida corriente. El juego situacionista no es distinto de una elección moral, que es la toma de partido para el que asegura el reino futuro de la libertad y del juego. (Debord, 1997: 12)

La *deriva lúdica* abre una grieta en la regularidad cultural desestructurando las potencias oprimidas de los individuos; juega con las piezas urbanas pero en otro tablero, con otras reglas, y permite transformar la apesadumbrada vida cotidiana en un alegre campo de juego, diverso, múltiple, variable y novedoso. En este sentido, el *Parkour* como práctica *lúdica* en el territorio urbano se presenta como esa *deriva* que realiza el juego situacionista en función de emancipar a los individuos de la materialización de las verdades que se ofrecen en el orden capitalista. Así, el *Parkour* opera bajo un orden *deconstructor* (Fuggle, 2008: 159) de la realidad urbana, en tanto hace tratabillar el orden monológico de las convenciones sociales, los supuestos económicos y las estructuras funcionales arquitectónicas. Con sus giros, vueltas, despliegues y contorsiones, la corporalidad móvil del

Parkour interviene en los comportamientos cotidianos de buen uso de los espacios urbanos, para transmutar dichos espacios de limitación pulsional humana en planos indeterminados de desterritorialización social del deseo. En definitiva, el *Parkour* es la práctica *lúdica* que introduce el devenir en la linealidad espacio-temporal de la cultura urbana, multiplicando al infinito las formas novedosas de transitar por el flujo de vida.

Post-Urbanidad o la revolución molecular

El territorio como espacio vital, de lucha y de emancipación, es uno de los puntos relevantes de problematización para el situacionismo, en tanto que se realiza una fuerte crítica al concepto que engloba el dispositivo de producción cultural capitalista en relación a la territorialidad, lo que se denomina *Urbanismo*. A partir de él se toma posesión del espacio, tanto natural como artificial, para reformar sus distribuciones en función de la dominación absoluta: el estancamiento de la vida laboral y la proliferación del consumo cultural. El urbanismo es la *congelación visible de la vida* (Debord, 1999: Tesis 170), en tanto "(...) segmentaridad estratificante de los espacios sociales: habitar, circular, trabajar, jugar: lo vivido está segmentarizado espacial y socialmente" (Deleuze & Guattari, 2010: 214).

Las construcciones urbanas están destinadas a una determinada funcionalidad que lejos de ser meramente decorativa cumple un rol claramente formativo de las conductas humanas. Basta con detenerse en la masiva distribución de los *Manuales de Urbanismo y Buenas Costumbres* que proliferaron a fines del siglo XIX y por toda la mitad del siglo XX². En efecto, la propuesta situacionista ofrecía una crítica al urbanismo *espectacular* en tanto espacio reproductor de esquemas enajenantes de la vida y su entorno, oponiendo una urbanidad *lúdico-social* en la que el juego, la imaginación y la participación comunitaria en su construcción fuesen productoras de nuevas ex-

² El *Manual de Urbanidad y Buenas Maneras* de Manuel Antonio Carreño, fechado en 1853 es un claro ejemplo de este dispositivo de disciplinamiento por medio de la estructura arquitectónica y la forma "correcta" de movilizarse por la ciudad. Para un estudio de esta tecnología de poder basada en el adoctrinamiento formal de las prácticas sociales en la vida cotidiana: CASTRO-GÓMEZ, S. & RESTREPO, E. (Eds.) (2008): *Genealogías de la Colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno*. Bogotá: PUJ; CASTRO-GÓMEZ, S. (2010): *Historia de la gubernamentalidad*. Bogotá: PUJ.

periencias de comportamiento y sensibilidad (Internacional Situacionista, 1977: 1). La intervención práctica que se proponía conjugaba escenificaciones públicas, happenings y ciertos prototipos de lo que hoy se conoce como *flashmob*, que permitían una *deriva*, una línea de fuga en el entramado anquilosado del paisaje urbano.

La *nueva* arquitectura de Le Corbusier ofrece un buen ejemplo de urbanismo funcional que se sirve de las fuerzas subversivas emergentes para banalizarlas y luego distribuirlas una vez esterilizadas (Debord, 1997: 2). Ciertamente, en medio de una proliferación de manifestaciones artísticas y culturales que profesan la desestructuración de las formalidades y la libre expresión de los sentimientos, Le Corbusier define su nueva arquitectura a partir de la estandarización, la integración, la simplificación, la planta libre y la concepción de la vivienda como una *máquina de habitar* (Le Corbusier: 1961; 2001). La funcionalidad propuesta por estos postulados fundamentales se determina por la capacidad de circulación fluida y la economía del tiempo libre, o bien para ser más precisos la administración encubierta del consumo. De este modo, entre ondulaciones y rampas, ventanas apaisadas y jardines abiertos, la arquitectura lecorbusiana se torna dinámica, fluida y múltiple; se descentraliza la jerarquía de la fachada y el deslizamiento aleatorio entre formas rectas y onduladas toma privilegio por el recorrido rectilíneo de las antiguas construcciones (Kaufmann, 1985: 69-96). Así, el nuevo urbanismo transfigura, disminuye y restringe, la potencia liberadora de la pluralidad fluida del devenir para *armonizar* los espacios en una operativa de desmantelamiento ideológico de las expresiones emancipadoras (Le Corbusier: 1964, 9). El urbanismo toma la *responsabilidad de colocar una civilización en sus muebles* (Le Corbusier, 2001: 24), se introduce en la vida cotidiana para presenciar/producir la enajenación de los individuos que transitan por sus interiores sin oportunidad de autoconstituirse como seres abiertamente vitales. "(...) Urbanismo en todo, desde que se levanta de su silla: sitio de su vivienda, sitio de su barrio; el espectáculo de las ventanas adornadas para los ediles; la vida de la calle, el dibujo de la ciudad." (Le Corbusier, 2001: 25).

Bajo un manto de simplicidad, dinamismo y fluidez, el urbanismo reintroduce las fuerzas segmentarias de la sociedad de consumo en la vida diaria, reterritorializando las líneas de *sobrecodificación* capitalista sobre los conceptos insurrectos mediante una *máquina binaria* (Deleuze & Guattari, 2010: 227-ss)

de captura de los flujos vitales. Para Le Corbusier toda la arquitectura, en definitiva, es *el juego sabio, correcto y magnífico de los volúmenes reunidos bajo la luz* (Le Corbusier, 1964: 16); juego de representaciones trascendentes y lumínicas que dan forma y estilizan la vida, sus costumbres y comportamientos, bajo estrictas reglas que reproducen la enajenación y el debilitamiento de los individuos.

Desde la perspectiva deleuziana, las sociedades están atravesadas por *segmentaridades* que definen mediante una sobrecodificación los flujos de deseo (Deleuze, 2005a: 37-48; Deleuze & Guattari, 2010: 218), lo cual ejerce una fuerte restricción sobre sus potencias activas. Asimismo, estas segmentaridades poseen una forma *macro* que reduce a contradicciones las expresiones de una sociedad y una forma *micro* por donde transitan *flujos de cuantos* (Deleuze & Guattari, 2010: 221), entendidos como *signos o grados de desterritorialización en el flujo descodificado*. En efecto, existe en lo social un intercambio constante de formas macro (*molares*) y de formas micro (*moleculares*) que determinan la dinámica de representaciones de toda sociedad; puesto que por sobre toda expresión molar existen íntimamente ligadas, en lo subyacente, expresiones moleculares que efectúan variaciones de velocidad o lentitud en el complejo entramado social. Esto redefine la concepción de lo social puesto que el interés no estará dirigido exclusivamente (como lo hace el marxismo) a lo que los procesos molares producen, es decir, contradicciones; sino que se determinará lo social como un complejo interactivo de flujos codificantes y descodificantes que en continua variación se mueve por mutaciones aleatorias coimplicadas³.

De esta manera, se puede afirmar que lo molar se encarga, en tanto proceso de estratificación (Mengue, 2008a: 329), de organizar, formalizar y distribuir ordenadamente los contenidos y las expresiones sociales, esto es *codificar* (Deleuze, 2005a: 25); lo molecular, en cambio, es una línea de fuga que hace huir las codificaciones mediante una precipitación repentina que activa las conexiones con los *cuantos*⁴, es decir, una *descodificación*. Pero este proceso de *des-*

³ En este sentido, es válido el aporte de Mengue al entender el concepto de pueblo, más allá de la extrema codificación política que el término produce en Negri & Hardt, como una multitud dinámica de intercambios fluidos en constante mutabilidad de fuerzas singulares. (MENGUE, 2008b: 65-ss).

⁴ Se podría definir más específicamente a los cuantos como tensiones graduales de fuerzas que al conectarse potencian sus cualidades y permiten nuevas formas conectivas y nuevos desa-

codificación de los flujos estratificados, eventualmente, hace que se *conjuguen* esos mismos flujos de tal manera que confluyan en un punto de acumulación que bloquea dichas líneas de fuga generando una *reterritorialización* que devuelve la segmentaridad al flujo inicial.

Las líneas de fuga conectan y prolongan sus intensidades, hacen saltar signos-partículas fuera de los agujeros negros: pero al mismo tiempo se pliegan a microagujeros negros en los que se arremolinan, a conjunciones moleculares que las interrumpen; y también entran en segmentos estables, binarizados, concentrados, orientados hacia un agujero negro central, sobrecodificados. (Deleuze & Guattari, 2010: 227)

La diáda Molar/Molecular no cesa de variar, de intercambiarse, de *desterritorializarse y reterritorializarse*; una máquina abstracta de sobrecodificación y mutación que por resonancias transita inestabilidades sin dejar de lograr un equilibrio relativo. Es aquí donde lo político toma relevancia en una doble dimensión: por un lado lo *macropolítico*, asociado a lo molar, lo binarizante, lo sobrecodificado; por otro lado, lo *micropolítico*, vinculado a la desterritorialización, a lo molecular, a las fugas descodificadas. Así, la política en todas sus magnitudes estará atravesada por intensidades deseantes que se solidifican o dinamizan según los devenires sean mayoritarios o minoritarios. Ciertamente, el estudio de las manifestaciones políticas debe interesarse más por advertir las líneas de fuerzas, aislar los focos de codificación y delinear los puntos de fuga que se les escapan, entre *los devenires de una multiplicidad de líneas o de dimensiones entremezcladas, duras o flexibles, microscópicas o macroscópicas*. (Antonoli, 2007: 74)

Se trata de una acción política minoritaria, una *micropolítica*, que proceda a minorizar los estratos sedimentados de la macropolítica o, mejor, la axiomática capitalista. En efecto, minorizar es hacer un uso intensivo despolitizado de lo político, es devenir minoritario como la imposibilidad de no intervenir en lo político sino es colectiva y rizomáticamente; es *desprender devenires contra la historia, vida contra la cultura, fuerza activa de minoridad* (Deleuze, 1990:

28-44). De ahí que la potencia de minorización haga huir la codificación política por una heterogeneidad radical de los medios y de las formas de acción, *una multiplicidad de grupos sin jerarquía, de talleres, de constelaciones, de máquinas de guerra pacíficas, de montajes extemporáneos, impredecibles* (Antonoli, 2007: 79). No se trata, en definitiva, de derribar el centro de poder establecido, porque se entiende que es parte del proceso político de toda sociedad, sino que requiere una *minorización* de las prácticas políticas para hacer *tartamudear* el ordenamiento rígido de las fuerzas sobrecodificadas. Devenir-minoritario en política es la *Revolución Molecular* (Guattari & Rolnik, 2005: 64). Esta revolución implica una desterritorialización de las formas de relacionarse en lo infrasubjetivo, lo subjetivo y lo intersubjetivo; para devenir-revolucionario es necesario producir una *nueva sensibilidad* de las condiciones de vida colectivas e individuales (Mengue, 2009: 90).

Retomando, el urbanismo se posiciona efectivamente en el proceso de codificación segmentarizado que binariza, circular y linealmente, tanto las estructuras materiales como los comportamientos humanos vinculados a dichos diseños arquitectónicos. Su operatividad territorializa las prácticas urbanas bajo una formación destacada por sobre las demás líneas que transitan, generando una diferenciación de notable bloqueo de los flujos deseantes. Incluso, los motivos novedosos de la nueva arquitectura confiscan la potencia desterritorializante de las fuerzas moleculares para reterritorializarlas como parte de la axiomática capitalista. Indudablemente, lo *urbano* constituye el dispositivo macropolítico de codificación de los procesos sociales. Por el contrario, lo *post-urbano* es la proliferación *transversal* (Guattari, 1972: 80) y abierta de espacios de *minorización* de los bloques sedimentados de la arquitectura urbana mediante la intervención de devenires-moleculares en sus hábitos sobrecodificados. Incluso, la indicación de lo “post”, remite no tanto a una negación o superación sino más precisamente a una *actitud*, una *zona de actividad* (Bourriaud, 2007: 14) que atraviesa los espacios urbanos, como formas específicas de una cultura, para trazar de manera *radicante* un recorrido de proliferaciones que (se) produce un nuevo diagrama estético-existencial (Bourriaud: 2009: 57-58).

Se trata de ofrecer instantes de fugas dinámicas por las calles, los techos, las escaleras; de desterritorializar las casas, las plazas, los espacios públicos e introducir una fuerza fugitiva que haga de esos paisajes molarizados una territorialidad novedosa para

rollos relacionales. En este sentido, la codificación fija las oportunidades de los cuantos a una serie limitada de relaciones, por ello la línea de fuga opera como un plegamiento del afuera relacional que a los cuantos —mientras permanecen codificados— se les presenta como oculto. (Deleuze & Guattari, 2010: 223-224).

la producción de otras formas de sensibilidad vital. Lo *post-urbano* agita los segmentos, los bloques, las molaridades, efectuando nuevas conexiones de flujos y derivando en zonas de indiscernibilidad que desdibujan las líneas trazadas por los centros de poder o zonas de potencia. Asimismo, el *Parkour* se propone como una práctica fuertemente *rizomática*, *desterritorializante* y *micropolítica*; en tanto que el movimiento fluido que dicha práctica inyecta en las edificaciones urbanas minoriza su manifiesta funcionalidad para trazar un plano *lúdico* de post-urbanidad. Los deslizamientos, los giros, las inflexiones y las figuras acrobáticas que el *traceurs* emplea sobre el mencionado plano desterritorializa la superficie transitada para hacerla huir en un flujo de variación intensivo por el *entre* de las estructuras pavimentadas. Aunque se sabe que este procedimiento de molecularización de la urbanidad no está exento de ser reterritorializado por las fuerzas molares de los centros de poder, por ejemplo: en la instalación de espacios prefabricados para la práctica de los deportes extremos, pistas, rampas, etc. Lo que sería una forma de sobre-codificar el terreno que inicialmente fue desterritorializado y reintroducir el bloqueo de sensaciones bajo límites estrictos de regularización espacial. Pese a ello, el *Parkour* ofrece la posibilidad de realizar la revolución molecular de los modos sensibles-vitales acostumbrados; es una búsqueda permanente de nuevos espacios que generen aperturas afectivas y nuevos modos de vida.

Traceurs o el Diagrama de las Subjetividades Intensivas

La propuesta ético-política deleuziana tiene por finalidad, entre otros aspectos, el estudio de la dinámica de líneas intensivas que se interrelacionan y constituyen el entramado social. Esto se presenta como una *cartografía ontológico-política*, que contiene tres tipos de líneas: a) líneas relativamente flexibles de códigos, territorializadas parcialmente; b) líneas molares o segmentaridades duras, que proceden a la organización dual de los estratos; c) múltiples líneas de fuga expresadas en cuantos, intensidades de puro devenir (Deleuze & Guattari, 2010: 226; Sauvagnargues, 2006a: 192-193; Sasso & Villani, 2003: 254). Por ello, este enfoque *cartográfico* político pasa por una cuestión de trazado intensivo de líneas que varían según las velocidades y lentitudes de sus expresiones; puesto que lo que importa es concebir lo social, o mejor, la vida, no tanto como un desarrollo de for-

mas, sino como *una relación compleja entre velocidades diferenciales, entre freno y aceleración de partículas. Una composición de velocidades y de lentitudes en un plan inmanente* (Deleuze, 2004: 150).

Las relaciones que estas líneas sostienen se brindan en determinadas zonas que conforman los centros de poder. En efecto, dichos centros –momentáneos y relativos a los cambios de flujos– poseen tres zonas definidas, aunque íntimamente coimplicadas en sus influencias: inicialmente, la zona de potencia, por la que transitan líneas duras que consolidan y privilegian ciertos segmentos particulares; luego, las zonas de indiscernibilidad, en la que los segmentos definidos anteriormente se vinculan con fuerzas microfísicas moleculares entrando en un proceso de desterritorialización; por último, una zona de impotencia, en la que se alcanza el límite de molarización de los flujos que puede convertir, pero sin llegar a controlarlos acabadamente (Deleuze & Guattari, 2010: 230). Las zonas pueden definirse como umbrales de intensidades, aperturas por las cuales las intensidades viajan y se conectan, en donde se presencia su profundidad, en tanto que reflejan una desigualdad en sí pero que a su vez afirma el diferencial de potencia de las líneas relacionadas (Deleuze, 2009b: 346).

Ahora bien, bajo este sistema abierto de intensidades (Mengue, 2008a: 122-126) los individuos o grupos son atravesados por líneas compositivas en sus tres variantes que transversalmente entran en variación, en la medida en que comportan gestos y expresiones según coeficientes variables a lo largo de las zonas o umbrales de intensidades (Deleuze & Bene, 2003: 82). Por tanto, si esta conformación tiene este registro inestable y siempre cambiante, no es posible una pregunta esencialista sobre lo que es un cuerpo o un grupo, puesto que no hay una esencia estable y permanente en ellos; es más pertinente interrogarse sobre lo que *pueden* los cuerpos o los grupos, es decir, una pregunta por sus *intensidades*. En efecto, si lo primordial del pensamiento deleuziano en este aspecto se posiciona del lado de las relaciones, éstas no son separables de las afecciones que generan (Deleuze, 2003: 75-91, 157-166; Deleuze, 2009a: 219), sino que principalmente se definirán por sus posibilidades afectivas: “¿Qué es lo que puede un cuerpo? La estructura de un cuerpo es la composición de su relación. Lo que puede un cuerpo es la naturaleza y los límites de su poder de ser afectado” (Deleuze, 1996, 198). Así, es posible componer una *cartografía intensiva de los cuerpos*, desde el conjunto de latitudes y longitudes que constituye su na-

turalidad —o plan de inmanencia— diversa, mutable, incesante entre las multiplicidades que afecta. Por un lado, la longitud refiere al conjunto de relaciones dinámicas entre las partículas que componen al cuerpo, es decir, entre *elementos no formados* (Deleuze, 2004, 155); por otro lado, la latitud indica el conjunto de afectos que moviliza un cuerpo en cada momento, es decir, *los estados intensivos de una fuerza anónima*. En definitiva: *La latitud está compuesta de partes intensivas bajo una capacidad, de la misma manera que la longitud está compuesta de partes extensivas bajo una relación* (Deleuze, & Guattari, 2010: 261).

Las corporalidades individuales y colectivas, las subjetividades en general, están recorridas por tensiones que trazan en sus configuraciones umbrales según variaciones de amplitud que se expresan bajo estas coordenadas. De este modo, la organización interna de una corporalidad no remite estrictamente a una organización ordenada y segmentada de sus partes (*organismo*) sino que tiende a generar un plano de inmanencia por el cual sobrevuelan las líneas afectivas que dan consistencia a dicho cuerpo, es decir, *es un cuerpo intenso, intensivo* (Deleuze, 2002: 47). A este cuerpo que no tiene órganos estratificados, sino fuerzas variables que lo afectan, Deleuze lo denomina: *Cuerpo sin Órganos* (CsO). Su objetivo es convertir al cuerpo en una fuerza que no se reduzca al organismo (Deleuze & Parnet, 2002: 76), ya que éste se estructura bajo estrictos procesos de molarización permanente sobre las potencias corporales desde la censura y la represión.

Un CsO es esencialmente una experimentación político-biológica —aunque no se limita únicamente a ello— que hace circular intensidades, las alberga transitoriamente para luego distribuirlas por una matriz no formada, a partir de producir un *continuum* intensivo de deseo ininterrumpido (Deleuze & Guattari, 2010: 158). Posee dos momentos en su desarrollo: primeramente, un instante de fabricación de dicho CsO; luego, el despliegue fluido de las intensidades. La fabricación o elaboración del cuerpo sin órganos se vincula con el momento de fuga, de huida y apertura; la circulación de las fuerzas intensivas será el proceso de desterritorialización, o simplemente la molecularización del organismo. Por ello, al desterritorializarse no se restringen las potencias de las fuerzas que lo atraviesan, sino que se instaura un plano de consistencia que a diferencia del organismo mantiene la dinámica de los flujos deseantes. En efecto, se establece una *meseta*⁵ en el plan de inmanencia, una región de

intensidad continua que permite la vinculación fluida con las otras regiones en dicho plano, puesto que su formación puede darse en una diversidad de agenciamientos muy diferentes (artísticos, científicos, místicos, políticos, etc.).

Ciertamente, el CsO pasa por ser el campo de inmanencia propio del deseo, pero en él no se aloja, no es su espacio, porque éste no es un lugar, no es una extensión, sino que es un *límite* (Deleuze & Guattari, 2010: 156). No se puede capturar, solo se transita fugazmente de manera anónima, solo se percibe por singularidades *que ya no se pueden llamar personales* ni extensivas, tan sólo agenciamientos intensivos. Tampoco se está fuera o dentro de un CsO, puesto que el interior y el exterior forman igualmente parte de la inmanencia del Afuera absoluto (Deleuze & Guattari, 2010: 162). El cuerpo sin órganos oscila entre dos polos definidos: las superficies de estratificación, sobre las que se pliega; y el plan de consistencia en el que despliega y abre una experimentación. Es el límite que conjuga las estratificaciones, coagulaciones o fenómenos de acumulación en la inmanencia. En este sentido, se define a los estratos como ataduras que se forman al imponerse *funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas* (Deleuze & Guattari, 2010: 164) a las fuerzas implicadas, y al conjunto de estos estratos (organismo, significancia y subjetivación) el CsO les opone una desterritorialización (o *n* articulaciones) como el movimiento necesario para una nueva experimentación. La propuesta es el siguiente:

(...) instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujos, intentar segmento por segmento continuos de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra. (...) Conectar, conjugar, continuar: todo un “diagrama” frente a los programas todavía significantes y subjetivos (...) (Deleuze & Guattari, 2010: 165-166)

A partir de este diagrama operativo para la producción de CsO es que la subjetividad deviene *nómade*, intensa e imperceptible (Deleuze, 2002: 99). El cuerpo se desestratifica para liberar la potencia de las

⁵ Deleuze y Guattari toman este concepto de Bateson, G. (1977): *Vers une écologie de l'esprit*. T.1, Paris: Éd. du Seuil, 125-126. (Deleuze & Guattari, 2010: 26; 32, n. 18).

fuerzas o líneas que lo componen y derivar en una sensibilidad activa, cambiante y discontinua. El cuerpo supera sus limitaciones formales de las sedimentaciones para moverse ilimitadamente en sintonía con la inmanencia (Dosse, 2009: 191). Todo un diagrama de la subjetividad intensiva se urde en la cartografía de las corporalidades y los cuerpos sin órganos.

El *Parkour* se presenta como un arte de desarrollo colectivo de nuevas formas de experimentación del terreno urbano. Una manera diferente de apropiarse de la heterogeneidad dinámica de la multiplicidad social que se presenta de modo estable y sedimentado en el diseño urbano (Guss, 2011: 73-74). Una práctica corporal que interviene para hacer derivar —desterritorializar— las líneas duras o segmentos de la arquitectura en líneas potentes de fuga, en las que los estratos se disuelven en un movimiento de *roulade*, en un *passe muraille*⁶ o simplemente por transitar no ya caminando sino corriendo (*courir*) un espacio que se torna instantáneamente en una nueva territorialidad, en un nuevo plano. Así, la extensividad concreta de los espacios públicos, sus verticales y horizontales, se pierde transversalmente entre *sauts* y *passemets* para dejar entrar un devenir-intenso de la corporalidad colectiva (urbanidad) y efectuar una simbiosis de fuerzas desterritorializadas para generar ese plano de inmanencia del deseo que es el cuerpo sin órganos. En efecto, la subjetividad se *des-organiza* en medio de los movimientos fluidos, se despoja de sus formalidades para *jugar* con el espacio sedimentado, para recorrer de un modo alegre y vivaz los territorios urbanizados; y a la vez que moleculariza su arquitectura funcional, él mismo infiltra una línea de fuga en sus modos de desplazamiento, ya no formal, ya no habitual.

El *traceurs*⁷ huye de sí en ese trazado itinerante y *lúdico* que sobrevuela por las calles, los bancos, las paredes y las escaleras de cemento, trazando sobre sí un coextensivo mapa de intensidades que adviene sobre la urbanidad para diagramar una corporalidad post-urbana. Mente y cuerpo ya no se presentan como formas territorializadas constitutivas de un sujeto (Blacking, 1977: 18) sino que se pliegan en un mismo impulso vital, puesto que convergen las fuerzas individuales que lo atraviesan y, al mismo tiempo, arrastra las potencias colectivas de las estructuras

materiales urbanas, para que su eventual individualidad genere un devenir-intenso, un devenir-imperceptible de su nombre, de su rostro e identidad. En definitiva, el *traceurs* es una imagen de la subjetividad *lúdica* porque se vuelve cuerpo intensivo, variable e indeterminado —es decir, *post-urbano* (Ansell Pearson, 1999: 214)— en tanto que traza un diagrama lúdico e inmanente sobre las segmentaridades arquitectónicas, haciendo huir la rigidez (propia y social) para instaurar un plano de consistencia que pliega y despliega las corporalidades individuales y los espacios colectivos-sociales. Una máquina de conectar continua y lúdicamente agenciamientos múltiples, una *heterogénesis lúdica de la corporalidad*.

Parkour o los Juegos Políticos de las Corporalidades

La sociedad disciplinaria que nace en la modernidad europea tiene como signo propio la gestación de espacios fuertemente estratificados para el disciplinamiento corporal y moral de los individuos; un uso molar de los espacios que modela de manera análoga todas las subjetividades en virtud de un ideal, que genera un encierro cifrado y material sobre las corporalidades, que lo captura y lo vuelve dócil para la producción capitalista. La sociedad disciplinaria es una máquina de regulación de fuerzas y economía de gastos que produce sujetos encerrados en sus propias prácticas (Foucault, 2006: 139-174; 1999: 75-110.; 1992: 89-104, 156-193). Posteriormente, a fines del siglo XX, una nueva mutación social y económico-política del capitalismo transforma los dispositivos de la sociedad disciplinaria, los modifica aunque no los elimina. La nueva *sociedad de control* se caracteriza por una *modulación* continua de variación permanente que sobrecodifica las subjetividades bajo los dispositivos del consumo y el endeudamiento (Deleuze, 1995: 277-286). Es un encierro *abierto*, inmaterial, codificado por series numéricas binarias infinitas; una ondulación vacía de venta de servicios, flujos financieros, empresas virtuales y seguros contra todo riesgo (Deleuze, 2005a: 73-74). La creatividad se ha tornado publicidad, la inmanencia es únicamente económica, las desterritorializaciones son salvajes, los juegos se banalizan en pantallas y máquinas hambrientas de metal. La sociedad de control ha reterritorializado las fuerzas revolucionarias intensivas en una política regulada que controla todas las acciones humanas bajo un amable juego de control y seguridad.

Ahora bien, los juegos se componen de reglas,

⁶ Para un detallado análisis de los movimientos característicos del Parkour, su técnica y modo de entrenamiento ver PACH, 2011: 81-ss.

⁷ El practicante de parkour se denomina traceurs, haciendo referencia a la capacidad de trazar nuevos planos en el itinerario ordinario que presentan los espacios urbanos.

un espacio concreto y limitado, individuos que ofician de *jugadores*, y una finalidad que puede variar desde la simple diversión hasta la retribución material. Su determinación se evidencia en el cumplimiento de la legislación para el ordenamiento de las acciones al interior del juego, una distribución binaria de legalidad e ilegalidad. Estos juegos manifiestan una fuerte molarización del potencial creativo de lo lúdico y codifican tanto la subjetividad del jugador como sus movimientos propios. Pero existen otros juegos, otras formas de expresión lúdica que si bien no dejan de poseer los elementos antes mencionados operan bajo otras condiciones. En efecto, Jacques Ehrmann, junto a Kostas Axelos y Eugen Fink, en una misma época pensaron la posibilidad de un nuevo juego, una manera inmanente de jugar *le jeu du monde*⁸. El juego inmanente se caracteriza por no tener sujeto de acción definido, por su continua conectividad entre espacios heterogéneos, por realizar una convergencia espacio-temporal que lo hace salir de sus *goznes*, por ser ilimitado pero finito al trazar él mismo sus propias fronteras, y finalmente, por implicar y expresar el *fuera-de-juego* en un campo de inmanencia continuo de intensidades (Deleuze, 2005b: 211, n. 16). Deleuze propuso su *juego ideal* bajo preceptos similares (Deleuze, 1994: 78-84). En este sentido, el *parkour* se presenta ciertamente como una expresión material de este juego inmanente en la ciudad, que pretende no competir ni alcanzar una meta, tan solo fluir, deslizarse por los espacios; no tiene un sujeto definido sino que el individuo deviene parte del trazado de fuerzas que converge de modo inmanente con las fuerzas territoriales de lo urbano; no tiene un tiempo y un espacio específico, sino que se practica en cualquier lugar, en cualquier tiempo, no ya *el* espacio de juego, sino *un* espacio de juego, una *singularidad* que deviene lúdica al instalarse el flujo de movimiento; por último, el *parkour* es una máquina de conectar singularidades, de hacer huir las líneas sedimentadas y retornarles su potencial dinámico; efectúa materialmente un agenciamiento *lúdico* de heterogéneos (Deleuze & Parnet, 2002: 83).

Correr libre y desinteresadamente, correr por correr, cambiar el ritmo y redistribuir las líneas direccionales que guían el itinerario propio, ver el azar en cada giro, conectarse y continuar conectando líneas

de fuerzas, devenir-intenso, devenir-*jugador* en la ciudad (Rawlinson & Guaralda, 2011: 21). El *parkour* ofrece una manera activa de *sustraer* (Sauvagnargues, 2006a: 79) toda molaridad de la subjetividad para dejar que el acontecimiento (Mould, 2009: 738-750)⁹ se efectúe sin prejuicios ni abstracciones más que su propia lógica múltiple. Es una búsqueda permanente de conectar afectos en *medio* del camino que se traza entre la geografía urbana y el individuo, un mapa de intensidades que mueve las emociones (Saville, 2008: 891-914) en direcciones inimaginables para experimentar otras formas de sentir la corporalidad. Por ello, el trazado de los cuerpos en la nueva territorialidad post-urbana, es una forma-otra de reterritorialización política. El cuerpo deviene territorio, haciendo rizoma y conectando sus múltiples líneas con el afuera; a partir de una práctica lúdica transversal el espacio público toma nuevamente una connotación política, no ya desde la voz o el concepto sino desde la corporalidad en movimiento, un cuerpo *intenso*. En efecto, el *parkour* enlaza las fuerzas corporales para constituir un cuerpo colectivo no integrado bajo la forma de *Sociedad Civil*, *Comunidad* o *Pueblo*, sino a partir de la heterogeneidad colectiva anónima, denominada *Multitud* (GUSS, 2011: 73-85; Virno, 2003) que destituye el uso despolitizado de lo urbano para configurar un plano *lúdico-político*. El *parkour* es una especie de política subversiva corporal (Lewils, 2000: 65), en tanto que la libre expresión de sus movimientos transforma las conductas sociales, los usos habituales de los espacios urbanos y las actitudes materiales frente a los límites de la arquitectura. Posee un potencial revolucionario que promueve fugas *quebradas* en medio del diagrama político capitalista de consumo y competitividad, creando nuevos mundos, nuevos territorios donde no existen competencias ni necesidades más que el trazado de un agenciamiento *lúdico* que permita jugar el juego ideal, o mejor, *ser jugados por el azaroso juego de la inmanencia-vital* (Axelos, 1972: 151).

⁹ La comprensión a partir del acontecimiento de la práctica del *parkour* tomando como concepto la creación de un *smooth space and striated space*, es muy prolífera ya que permite dar una dinámica al conjunto abierto de movimientos de dicho arte, pero no es compatible con la propuesta teórica de Badiou sobre el *event* como pretende conjugar Mould en su texto.

⁸ EHRMANN, J. (1969): "L'homme en jeu" en Critique, N° 266; AXELOS, K. (1969): Le jeu du monde. Paris: Les Éditions de Minuit.; FINK, E. (1966): Le jeu comme symbole du monde. Paris: Les Éditions de Minuit.

Bibliografía

- ADEY, P. (2010a): *Aerial Life: Spaces, Mobilities, Affects*. Malaysia: Wiley-Blackwell.
- _____. (2010b): *Mobility*. New York: Routledge.
- ANSELL PEARSON, K. (1999): *Germinal Life. The difference and repetition of Deleuze*. London: Routledge.
- ANTONIOLI, M. (2007): "La maquinación política de Deleuze y Guattari" en Beaulieu, A. (Coord.): *Gilles Deleuze y su herencia filosófica*. Madrid: Campo de Ideas.
- AXELOS, K. (1972): *Hacia una ética problemática*. Madrid: Taurus.
- BLACKING, J. (1977): *The Anthropology of the body*. London, New York & San Francisco: Academic Press.
- BOURRIAUD, N. (2007): *Postproducción. La cultura como escenario*. Bs. As.: Adriana Hidalgo.
- BOURRIAUD, N. (2009): *Radicante*. Bs. As.: Adriana Hidalgo.
- DEBORD, G. (1997): "Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional". Revista *Fuera de Banda*, # 4: *ni arte, ni política, ni urbanismo*, Valencia.
- _____. (1999): *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, G. & BENE, C., (2003): *Superposiciones*. Bs. As.: Artes del Sur. Trad. Jacques Algasí.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2010): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos. Trad. José Vázquez Pérez & Umbelina Larraceleta.
- DELEUZE, G. & PARNET, C. (2002): *Diálogos*. Madrid: Editora Nacional. Trad. José Vázquez Pérez.
- DELEUZE, G. (1990): *Kafka. Por una literatura menor*. México: Era. Trad. Jorge Aguilar Mora.
- _____. (1994): *Lógica del sentido*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini. Trad. Miguel Morey & Víctor Molina.
- _____. (1995): *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos. Trad. José Luis Pardo.
- _____. (1996): *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik. Trad. Horst Vogel.
- _____. (2002): *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Madrid: Arena. Trad. Isidro Herrera.
- _____. (2003): *En Medio de Spinoza*. (Clases 1978/1980/1981) Bs. As.: Cactus. Trad. Equipo Editorial Cactus.
- _____. (2004): *Spinoza. Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets. Trad. Antonio Escohotado.
- _____. (2005a): *Derrames. Ente el capitalismo y la esquizofrenia*. (Clases 1971-1974/1977/1979) Bs. As.: Cactus. Trad. Equipo Editorial Cactus.
- _____. (2005b): *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos. Trad. José Luis Pardo.
- _____. (2009a): *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama. Trad. Thomas Kauf.
- _____. (2009b): *Diferencia y repetición*. Bs. As.: Amorrotu. Trad. María Silvia Delpy & Hugo Beccacece.
- FOUCAULT, M. (1992): *Microfísica del Poder*. 3ª ed. Madrid. Ediciones de La Piqueta.
- _____. (1999): *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- _____. (2006): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Bs. As. Siglo XXI.
- FUGGLE, S. (2008): "Le Parkour: Reading or Writting the City?" en Lindley, E. & McMahon, L. (eds): *Rhythms. Essays in French Literature, Thought and Culture*. Germany: Peter Lang.
- GUSS, N. (2011): "Parkour and the Multitude: Politics of a Dangerous Art" en *French Cultural Studies*, February, Vol. 22 N° 1, pp. 73-85.
- INTERNACIONAL SITUACIONISTA (1977): "Definitions", en *Internationale Situationniste*, 2, 1958. Trad.

- Julio González del Río Rams. Madrid: Eds. La Piqueta.
- JAPPE, A. (1999): *Guy Debord*. University of California Press.
- KAUFMANN, E. (1985): *De Ledoux a Le Corbusier. Origen y desarrollo de la arquitectura autónoma*. Barcelona: GG.
- LE CORBUSIER (1961): *El modulator I*. Bs. As.: Editorial Poseidón.
- _____ (1964): *Hacia una arquitectura*. Bs. As.: Editorial Poseidón.
- _____ (2001): *Mensaje a los estudiantes de Arquitectura*. Bs. As.: Ediciones Infinito.
- LEWIS, N. (2000) 'The climbing body, nature and the experience of modernity', en *Body and Society* 6 (3-4): 58-80.
- MOULD, O. (2009): "Parkour, the city, the event" en *Environment and Planning D: Society and Space*, N° 27(4) pp. 738-750.
- PACH, W. G. (2011): *The Ultimate Parkour & Freerunning book*. UK: Meyer & Meyer.
- RAWLINSON, C. & GUARALDA, M. (2011) "Play in the city: Parkour and architecture", en *The First International Postgraduate Conference on Engineering, Designing and Developing the Built Environment for Sustainable Wellbeing*, 27-29 April 2011, Queensland University of Technology, Brisbane, Qld., 19-24.
- SAVILLE, S. J. (2008): "Playing with fear: parkour and the mobility of emotion" en *Social & Cultural Geography*, Vol. 9, Issue 8, pp. 891-914.
- VIRNO, P. (2003): *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Bs. As.: Colihue.

Citado.

DIAZ, Santiago (2013) "Deleuze, Política y Subjetividad. El Parkour o la subjetividad lúdico-política de los cuerpos post-urbanos" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°13. Año 5. Diciembre 2013 - Marzo 2014. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 87-98. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/237>

Plazos.

Recibido: 29/03/2013. Aceptado: 02/05/2013.

Políticas de la apariencia y políticas corporales. Un análisis a partir de los vestuarios y adornos

Reseña del libro: VEJARANO SOTO, Elizabeth (2012). *Vestidos para el alma. Escenificación de la apariencia y diseño de las emociones en el siglo XIX, en la novela María, de Jorge Isaacs*. Cali: Editorial Bonaventuriana

Por *Florencia Chahbenderian*
Universidad de Buenos Aires, Argentina
florenciachabe@gmail.com

Resumen

El presente escrito constituye una breve reseña del libro de Elizabeth Vejarano Soto, *Vestidos para el alma. Escenificación de la apariencia y diseño de las emociones en el siglo XIX, en la novela María, de Jorge Isaacs*, del año 2012. En la obra, la autora se centra en el análisis de la novela *María*, de Jorge Isaacs, dejando traslucir las políticas corporales que dirigieron el proyecto modernizador en Colombia entre finales del siglo XIX y principios del XX, con base en el estudio del vestuario y los objetos cercanos al cuerpo. Además, elabora un glosario de los principales elementos cercanos al cuerpo presentes en la novela, evidenciando las vigilancias al cumplimiento irrestricto de la fisiología moral y las gramáticas corporales a través de la escenificación de la apariencia. El objetivo de la presente reseña consiste en dar cuenta de los principales ejes que analiza la autora a lo largo de su obra, proponiendo un abordaje al estudio de las políticas corporales presentes en la novela a través de los objetos que cubren al cuerpo, como el vestuario y los adornos.

Palabras clave: escenificación; corporalidad; vestuario; adornos; apariencia.

Abstract

This article is a brief review of the book by Elizabeth Vejarano Soto, *Dresses for the soul. Staging of*

the appearance and design of the emotions in the nineteenth century, in the novel María, by Jorge Isaacs, published in the year 2012. In the book, the author focuses on the analysis of the novel *María*, by Jorge Isaacs, showing the body politics that led to the modernization project in Colombia between the late nineteenth and early twentieth century, based on the study of clothing and objects that cover the body. She also develops a glossary of key items that surrounds the body present in the novel, evidencing compliance surveillances physiology, moral and bodily through the staging of appearance. The aim of this review is to give an account of the main lines analyzed by the author over her work, proposing an approach to the study of body politics present in the novel through the objects that cover the body, as the clothing and ornaments.

Key words: staging; corporeality; clothing; ornaments; appearance.

El presente escrito constituye una breve reseña del libro de Elizabeth Vejarano Soto titulado *Vestidos para el alma. Escenificación de la apariencia y diseño de las emociones en el siglo XIX, en la novela María, de Jorge Isaacs*, del año 2012. A continuación, se establecen algunos aportes fundamentales que la autora realiza a la teorización sobre el cuerpo a través de su

obra, y el punto de partida que establece para su investigación. En una segunda parte, se presentan algunas de las principales teorizaciones acerca del cuerpo y las emociones a través de la escenificación de la apariencia. En un tercer momento, se exponen las transformaciones sociales de la época que la autora resalta y analiza en función de la economía de la distinción y el sistema vestimentario. Por último, se presentan brevemente algunos aportes diversos e innovadores por donde la autora interpreta al sistema discursivo que sostiene el orden corporal hegemónico de la novela, a través del análisis de la subjetividad colonizada.

La obra constituye un profundo aporte a los estudios de las ciencias sociales sobre cuerpos y emociones por dos razones fundamentales. Por un lado, el análisis que realiza la autora sobre la novela *María*, de Jorge Isaacs, presenta un atractivo tan original como profundo. Allí intenta comprender cómo los objetos cercanos al cuerpo – los adornos y el vestuario – demarcan socialmente la experiencia corporal. Es tan exhaustivo su recorrido que inclusive aborda las maneras de habitar los distintos espacios, delineando los hilos vinculantes entre los cuerpos y los espacios físicos donde habitan los personajes.

Por otro lado, en la última parte de su libro, Vejerano Soto elabora un glosario donde plasma un análisis situado de los objetos y textiles que envuelven los cuerpos en la novela, dando cuenta de cómo la cultura del siglo XIX atraviesa las formas de habitar el espacio y el vestido en una nación que se dispone para el advenimiento de la modernidad. Además, la excelencia de las ilustraciones que acompañan cada capítulo es un fiel reflejo de la calidad del trabajo volcado en esta obra.

La novela *María* es un fiel reflejo del orden estético propio del fin de la cultura señorial, en donde emerge una sobrevaluación del control de las emociones, el cuidado de la apariencia y los buenos comportamientos. Este orden hegemónico, basado en el apremio de garantizar una armonización social a escala nacional, evidencia el nacimiento de un imaginario patrio fundamentado en la familia, el amor y la producción capitalista, a través de un análisis de los cuerpos. La autora rescata el estudio de los cuerpos en tanto constituyen producción social e histórica de poder y por ende, se encuentran cargados de sentidos y de conexiones significantes (Deleuze Gilles, 2000).

El análisis de Vejerano Soto enfatiza el disciplinamiento de la apariencia distinguiendo su particularidad en varones y, sobre todo, en las mujeres. Resulta interesante recuperar la experiencia femenina del pro-

ceso reflejado en la novela, pues permite analizar las tecnologías que moldean la corporalidad y la afectividad, en base al papel de las mujeres en la familia. Asimismo, es posible observar en las mujeres retazos de resistencias corporales, frente a una historia de la corporalidad que nunca las tuvo en cuenta por fundarse en preceptos sociales y culturales patriarcales que les adjudicaron prácticas de encierro, espera y sacrificio, confiriéndoles sentimientos de debilidad, amor incondicional y pureza. En este sentido, se busca moldear a la mujer como madre de familia, educándola en el silencio y la laboriosidad. En el caso de la novela *María*, de Jorge Isaacs, esto queda ilustrado, por ejemplo, a través de la actividad de la costura.

La escenificación de la apariencia

La autora entiende que la historia de los cuerpos es la historia de la cultura en una determinada sociedad, donde es posible identificar la sintaxis de un orden estético imperante en base a la producción discursiva de las corporalidades. De este modo, surge la gramática corporal como resultado de la fisiología moral, en este caso permeada por la ética católica, que opera alineando el cuerpo emocional de las personas con la apariencia justa, las maneras agradables y el buen comportamiento. Por ende, la gramática corporal actúa de nexo entre la receta del orden moral-ideológico dominante y la acción de los cuerpos.

Aquí interviene el vestido como mediador entre cuerpo y alma, eso es, entre el cuerpo y la interioridad o subjetividad. Esta situación genera que la apariencia y el vestido – el vestuario y sus adornos –, constituyan un conjunto de signos a interpretar, es decir, cumplan una función ontológica, que sintetiza y exterioriza el ser interior de la persona, lo que suele permanecer oculto. A través del acto de vestirse y adornarse se cubre y se moldea el cuerpo, delimitándolo, en una relación que es a la vez funcional y estética. El vestuario, en tanto prolongación del interior de la persona, se incorpora al espacio social y, a su vez, como tecnología disciplinadora, se convierte en una silenciosa herramienta de dominación del cuerpo.

Entonces, el vestuario constituye una externalidad corporal significativa y poderosa, en tanto se potencia como una frontera entre la piel y el sistema socio-cultural y, al configurarse una economía de la distinción particular, permite identificar a quien la porta según el nivel de adhesión a los códigos vestimentarios establecidos que se presente. En la época

de la novela, los signos que cubren el cuerpo no son elegibles sino que están determinados por la condición social de la persona. De este modo, el lenguaje de la distinción constituye un sistema estático de tipificación de las corporalidades, en donde las personas son a la vez moldeadas y moldeadoras de la inquebrantable disciplina de la apariencia.

Asimismo, el vestido que se ajusta a los cuerpos genera determinadas técnicas corporales (Mauss, 1934) que movilizan la conducta y, por ende, aquello que recubre el cuerpo adopta un rol protagónico en la escenificación semántica de la acción social. En la novela *María*, de Jorge Isaacs, el vestuario y los objetos que envuelven el cuerpo determinan las políticas de accionar corporal y constituyen el soporte de las transformaciones de los cuerpos en la sociedad.

La economía de la distinción y el sistema vestimentario

La autora estudia detalladamente cómo se transforman los cuerpos y los comportamientos sociales de la época, pues en la narración de la novela se puede percibir el fin de la cultura señorial en la sociedad colonial republicana. Se asiste a un cambio en la subjetividad, en donde se pasa del autoabastecimiento, la hacienda y el imaginario del cuerpo señorial a una subjetividad instalada en un orden social capitalista industrial que requiere de movilidad, cambio y desplazamiento.

Los cuerpos empiezan a ser enmarcados en este nuevo orden estético-corporal, que promueve subjetividades afables a la identidad nacional moderna colonial, creando valores y estilos de vida que consoliden una gramática corporal para la limpieza de la sangre. En la obra se analiza este orden estético colonial y republicano a través del vestuario, de los imaginarios de belleza y de las maneras en que los cuerpos habitan vestidos y espacios culturalmente situados.

Vejerano Soto resalta que, en la novela *María*, se registra una preeminencia de los ojos, es decir, la mirada es un elemento a través del cual se comunican muchas cuestiones. Este fenómeno se enmarca en las políticas de rostrificación, que ponen énfasis en la parte superior del cuerpo y, en una sociedad que busca profundizar las distancias, se constituye en el recurso por excelencia del orden corporal vigente. Esto se explica en gran medida por los fundamentos del paradigma positivista, en donde la vista representa el sentido privilegiado de un cuerpo racional, que per-

mite establecer una distancia física del aparente caos del mundo sensible.

Para llevar a cabo este cometido, además de efectuar un innovador estudio de la novela, Vejerano Soto elabora un glosario textil y otro de los principales elementos cercanos al cuerpo presentes en la novela, evidenciando las vigilancias al cumplimiento restricto de la fisiología moral y las gramáticas corporales a través de la escenificación de la apariencia. Esto permite una explicación global y a su vez rigurosa del proceso de mutación de las políticas corporales que dirigieron el proyecto modernizador en Colombia.

Una subjetividad colonizada

En la instalación de los dispositivos de la fisiología moral y las gramáticas de la corporalidad para el proyecto de nación que se anunciaba en Colombia en la segunda mitad del siglo XIX, se propulsó una subjetividad colonizada, basada en el principio de blancura social y cultural. Esta subjetividad colonizada se fundamenta en el discurso de la superioridad europea occidental, que permite la legitimación de los imaginarios de dominación basados en políticas corporales de inclusión-exclusión. Este proceso quedó plasmado en la literatura romántica de la época, como la novela que elige la autora para efectuar su análisis. Aquí se ve cómo la disciplina corporal ya no se impone explícitamente y desde afuera, sino que los propios sujetos van transitando hacia la autodisciplina, a responsabilizarse de sí mismos en base a principios de individuación, tal como lo exige el latente siglo XX.

Vejerano Soto, al estudiar la escenificación de la apariencia en la novela *María*, de Jorge Isaacs, vincula permanentemente el espacio con los objetos que rodean los cuerpos, generando una efectiva lectura del discurso de los mismos. En este sentido, la autora plantea con astucia una interpretación novedosa del sistema discursivo que sostiene el orden corporal hegemónico del proceso de modernización colombiano de finales del siglo XIX y principios del XX.

Bibliografía

DELEUZE GILLES, G. (2000) *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Pretextos.

MAUSS, M. (1934) "Técnicas del cuerpo" en: Jonathan Cray, Sanford Kwinter (Eds.) *Incorporaciones*. Madrid: Cátedra.

Citado.

CHAHBENDERIAN, Florencia (2013) "Políticas de la apariencia y políticas corporales. Un análisis a partir de los vestuarios y adornos" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°13. Año 5. Diciembre 2013 - Marzo 2014. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 99-102. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/281>

Plazos.

Recibido: 29/10/2013. Aceptado: 25/11/2013.

Poner en palabra la ambigüedad del cuerpo. Un ejercicio desde la sexualidad de los jóvenes del norte minero de Chile.

Reseña del libro: SILVA SEGOVIA, Jimena y MENDEZ CARO, Leyla. (Editoras) (2013). *Cuerpos y metáforas*. Estudio de los significados culturales del cuerpo y las sexualidades juveniles. Antofagasta: Ediciones Universidad Católica del Norte, Observatorio Regional de Desarrollo Humano. Cali: Editorial Bonaventuriana

Por *Carolina Ferrante*
ICRyM - Universidad Nacional de San Martín, Argentina
caferrante@hotmail.com

Resumen

En este texto se reseña y comparte la edición de Jimena Segovia Silva y Leyla Mendez Caro, *Cuerpos y metáforas*. Esta obra analiza los resultados de un estudio sobre los significados culturales del cuerpo y las sexualidades juveniles en la Región de Antofagasta, en el norte chileno. Tal investigación fue realizada en el marco del Proyecto FONDECYT 1110301 a cargo de la Dra. Jimena Silva Segovia en la Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile.

El libro, que cuenta con un prólogo de María Emilia Tijoux, y una introducción de Ricardo Espinoza Tapia, cuenta con cinco partes. A lo largo de las mismas se transversaliza en la mirada teórica y metodológica la recuperación de la ambigüedad del cuerpo, en tanto espacio de sedimentación y espontaneidad; en cuanto al lugar de encarnación de los imperativos de género, así como también desde su cuestionamiento y puntos de fuga. Esta discusión, así como la propuesta de un modelo para el estudio del cuerpo en las culturas a través de la realización de mapas corporales, constituyen elementos que convierten a este excelente libro en un material de consulta e inspiración para todo investigador interesado en el área de la sociología del cuerpo y de la experiencia.

Palabras clave: cuerpo, jóvenes, sexualidad, género, minería.

Keywords: body, young, sexuality, gender, mining.

Si *Cuerpos y Metáforas* fuese un paisaje a ser fotografiado y pretendiésemos obtener una imagen de primer plano del mismo, realizando un zoom con la lente, haríamos una instantánea que diría que en el mismo se comparten los resultados de un estudio sobre los significados culturales del cuerpo y las sexualidades juveniles realizado en Antofagasta, Segunda Región de Chile, entre los años 2011 y 2013. Se señalaría que tal investigación, realizada a través del financiamiento otorgado por el Programa Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (FONDECYT) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICYT) de Chile (Proyecto FONDECYT 1110301, a cargo de la Dra. Jimena Silva Segovia), se propuso comprender los sentidos que los jóvenes antofagastinos otorgan a la sexualidad y realizar un mapeo de los dispositivos de autocuidado corporal más relevantes desde su punto de vista. Ahora bien, en tiempos de hiperespecialización científica, en los cuales se esbozan parcelas cada vez más acotadas de investigación, una fotografía de este tipo caería en el pecado de la miopía intelectual, al no visualizar los enormes aportes que esta obra realiza para el área de estudios sociales sobre el cuerpo y las emociones. Este texto analiza una temática de sumo

interés para cualquier cientista social que investiga cuerpo, neoliberalismo, género o minorías (étnicas, religiosas, sexuales, personas con discapacidad) en América Latina y no únicamente temas de juventud o sexualidad.

Así, si hiciéramos un segundo retrato de *Cuerpos y Metáforas*, alejando la lente, captando todo el contexto y la trayectoria en que él se inserta, el problema que aborda el estudio, pondríamos en escena a esos jóvenes nortinos de Chile y sus percepciones sobre su sexualidad en el marco de una complejización teórica y metodológica más amplia sobre el cuerpo. Esta foto con una mirada más amplia, permitiría contemplar que el resultado compartido en este libro no es únicamente el fruto de una investigación concreta sino el punto de llegada de una basta y densa producción sobre el tema de la corporalidad y el género realizada por Jimena Silva Segovia y su equipo en la Universidad Católica del Norte.

La intersección del campo problemático jóvenes y sexualidad en el norte chileno, tal como es pensada en *Cuerpos y Metáforas*, hace emerger la cuestión de la sexualización del *cuerpo legítimo* a nivel de la sociedad global y su repercusión a nivel local. En los cuerpos y emociones de los jóvenes, como señala María Emilia Tijoux en el prólogo de este libro, se expresan, desigualmente, los efectos alienantes de una cultura del espectáculo hipersexualizante que reduce la identidad construida en base a un modelo normativo de sexo fabricado de acuerdo a visiones estereotipadas y androcentristas. Esta mirada excluye la posibilidad del ejercicio de la sexualidad en tanto dimensión afectiva y de ejercicio de ciudadanía.

La pregunta que se presenta, entonces, es ¿cómo esta dinámica se presenta en el norte de Chile, en los cuerpos de sus jóvenes? Este interrogante abre una discusión teórica riquísima que atraviesa el libro, asociada a pensar al cuerpo en su ambigüedad, tanto como un espacio de la dominación como de resistencia. Cuestionando las miradas dualistas que escinden al cuerpo al lugar de la naturaleza o de la cultura, que lo oponen antagónicamente a la mente o al alma, o que lo reducen al espacio de la pura opresión, *Cuerpo y Metáfora* incorpora densidad a la mirada tensionando “el entre”. A partir de la destreza para recuperar el sentido vivido del cuerpo y la sexualidad de los jóvenes antofagastinos se enfatiza el carácter social del cuerpo y su dimensión de pivote de la experiencia (Bourdieu, 1999). Si el cuerpo es un locus en el cual sedimentan los esquemas de percepción de un mundo sociohistórico acotado, que incorpora distin-

tos arbitrarios sociales que se hacen sufrimiento, mandato, dominación social, a la vez, el mismo cuerpo constituye el suelo de la existencia. Y es por eso que esos mismo habitus, hechos cuerpo, constituyen dispositivos para la acción que, en cada agencia o emoción singular, abren la posibilidad de transformar o transgredir lo instituido.

En la “Introducción”, Ricardo Espinoza-Tapia, realiza un recorrido conceptual en el que analiza diversas perspectivas sobre el cuerpo al interior de las Ciencias Sociales. Partiendo de los dualismos que caracterizan al pensamiento occidental en relación a la corporalidad y sus repercusiones en el ámbito de las teorías psicológicas, dirige su argumentación hacia la recuperación de miradas que tensionan estas visiones dicotómicas, tales como la fenomenología, el post-estructuralismo, el socioconstruccionismo y el feminismo.

El libro se compone de cinco partes. En la primera parte, “Con-textos y cuerpos situados” Jimena Silva Segovia comparte con el lector el problema que abordó la investigación que nutre el libro y cómo se construyó el objeto. Aquí, cobra relevancia por qué la cuestión regional aporta elementos valiosísimos para pensar el tema del cuerpo legítimo y, asimismo, el potencial metodológico que este texto aporta para otras investigaciones sobre el cuerpo. En relación al primer aspecto, Silva Segovia muestra cómo en la Región de Antofagasta, emplazada en el vasto Desierto de Atacama y basada principalmente en la actividad minera, existe una hegemonía masculina exarcebada. En esta región, históricamente, ha sedimentado un habitus de género que coloca al hombre en el lugar de proveedor del hogar, centrado en el espacio público, con altos grados de independencia y a la mujer en el de gerenta del espacio doméstico, relegada –sacrificada y subordinada– al ámbito privado, a la crianza de los niños y gestión del hogar. Así, la minería, inter-género, promueve este tipo de “contrato social y sexual” (Silva, 2013: 35) debido a la organización del trabajo masculino a través de sistemas de turnos (asociado a la flexibilización laboral neoliberal que obliga al hombre a ausentarse del mundo familiar para cumplir su labor en la mina) y, asimismo, a la valoración de una sensibilidad masculina (poco afectiva, resistente, posesiva, autoritaria) que refuerza el androcentismo. A la vez esta actividad, inter-clases, favorece la estratificación entre trabajadores a partir de las diferencias en sueldos, status y privilegios.

Con este telón de fondo, la construcción de los esquemas de percepción del cuerpo y del género de los jóvenes antofagastinos no constituye una mera re-

producción, sino que se producen tensiones entre sus ideas y la de sus padres. Con el fin de explorar y comprender tales especificidades el equipo dirigido por Jimena Silva Segovia privilegió, tal como adelantábamos, estrategias cualitativas de investigación social, con énfasis en el método biográfico. Se seleccionaron jóvenes de entre 14 y 19 años pertenecientes a establecimientos secundarios privados y públicos/subvencionados y universitarios de las comunas de Antofagasta y Calama, para así poder acceder a distintos niveles socioeconómicos. Se realizaron 15 grupos de conversación (en los que participaron 89 jóvenes), entrevistas en profundidad a 12 adultos y 5 talleres de mapas corporales (en los que participaron 32 jóvenes).

Es aquí que Silva Segovia expone uno de los elementos más nutritivos del libro: un modelo para el estudio del cuerpo en las culturas, basado en la realización de mapas corporales. Si anteriormente señalábamos que uno de los aspectos enriquecedores de este texto es pensar la ambigüedad del cuerpo, esta herramienta metodológica nos brinda un instrumento para “capturarla”, cuestión que nos inquieta a toda/os aquella/os que investigamos cuerpo y emociones. Seguramente más de una vez nos hemos encontrado preguntándonos: ¿cómo deshacer eso que lo social hizo emoción, arbitrariedad, represión, vergüenza? ¿Cómo escapar a las respuestas basadas en el “deber ser”? Pues bien, la confección de mapas corporales —realizados en tamaño real en talleres con una serie de guías, como por ejemplo las características de la autoimagen— permite “textualizar procesos subjetivos que, con las estrategias tradicionales de recolección de información, quedan invisibles” (Silva Segovia, 2013: 67). A través de colores y materiales libres los protagonistas intervienen el contorno de su cuerpo plasmado en el papel representando “los elementos simbólicos de la experiencia con el cuerpo” (Silva Segovia, 2013: 57). A través de la palabra, los dibujos, los colores se “remiten a particulares estructuras del sentir/estructuras de experiencia espacialmente encasadas” (Boito, Giannone y Michelazzo, 2013: 16).

En la segunda parte, “Grafías del Cuerpo” se comparte una muestra de fotografías de veinte mapas corporales realizados por los jóvenes antofagastinos en el marco de los talleres, junto a la síntesis de sus autobiografías y líneas de vida. En los mapas de estos jóvenes es posible visualizar los discursos normativos encarnados como así también sus modos de cuestionamiento. Es decir, en los mapas se observa la ideología hecha dominación o esquema de visión del

mundo, y, asimismo, se habilita una instancia de reflexión en torno a la misma y, por lo tanto, de desnaturalización y “recuperación subjetiva” (Silva Segovia, 2013: 57).

En la tercera parte, “Discursos y sujeciones corporales” se analizan los juegos de reproducción y resistencia que tejen el escenario normativo que regula la sexualidad de los jóvenes en la sociedad chilena. Así Silva Segovia y Jaime Barrientos Delgado en “Tensiones entre valores y normas sobre ciudadanía y sexualidad” discuten ciertos discursos producidos por la Iglesia Católica en torno a la sexualidad, buscando trasladar el problema al ámbito de los derechos ciudadanos y el autocuidado corporal.

Leyla Méndez Caro en “Embarazo y maternidad: Entre escenarios de normalización y reconocimiento de subjetividades juveniles” contextualizando el embarazo no planificado a través de diversas fuentes estadísticas chilenas y latinoamericanas, llama la atención sobre la necesidad de analizar el embarazo juvenil desde una perspectiva multidimensional que contemple los diversos significados que el mismo adquiere en los grupos juveniles, evitando una perspectiva adulto-céntrica que los enjuicie como error.

Francis Ramírez Aguilar en “Resistencias y desigualdades. Juventudes chilenas hacia una ciudadanía sexual” analiza las tensiones existentes en la actualidad entre aquello construido como sujeto “juvenil” y las instituciones normativas que lo crean. Puntualiza su mirada en el rol de la escuela y las políticas públicas en la prescripción en lo relativo a “ser joven” y ejercer la sexualidad. Ambas categorías se encuentran atravesadas por la generación de un cuerpo útil y dócil al proceso de trabajo, quedando evidenciada la intrínseca relación entre la división social y sexual del trabajo. Sin embargo, diversos movimientos sociales y los propios jóvenes generan cuestionamientos que tensionan dichos imperativos.

En la cuarta parte, “Geografías y gramáticas del cuerpo” se examina el material empírico recolectado en la investigación. La interpretación de los datos, haciendo eje en distintas dimensiones, con una coherencia analítica, problematiza las ambigüedades inscriptas en el cuerpo. Jimena Silva Segovia en las “Performances de género en mapas corporales de mujeres chilenas” y Karina Reyes Manríquez, Katherin Castillo Morales y Valeria Aguilera Aranibar en “Territorios corporales. Masculinidad(es) en contexto” a partir de la interpretación de los materiales construidos, caracterizan los modelos de género encarnados por lo/as jóvenes antofagastino/as. Emergen de nuevo allí las

tensiones —éticas, estéticas y políticas— entre los imperativos tradicionales y los cuestionamientos emergidos a partir de los cambios culturales operados en Chile en los últimos treinta años. Asimismo, Karina Reyes Manríquez, Katherine Castillo Morales y Valeria Aguilera Aranibar en “Al encuentro del placer y el riesgo. Sexualidades juveniles” analizan la construcción del habitus de género en la sexualidad y el autocuidado.

Jimena Silva Segovia y Jaime Barrientos Delgado en “Obediencia, disidencia e interpelación. Juventudes e instituciones reguladoras de la sexualidad” analizan las reacciones de los jóvenes ante la Iglesia Católica en materia de sexualidad. Rastrear tres tipos de subjetividades al respecto: joven obediente, joven disidente y joven interpelador. Siguiendo con este eje problemático, Clive Echague Alfaro en “Virginidad, monogamia, abstinencia y estilos emergente en juventudes antofagastinas” aborda cómo estas jóvenes mujeres significan estas prácticas sexuales restrictivas y sus vínculos con lo religioso.

Leyla Méndez Caro en “Culpa, responsabilidad y resistencias: ideales regulatorios y construcciones subjetivas sobre embarazo/paternidad en jóvenes” analiza los ideales regulatorios en relación a la maternidad y la paternidad en el grupo estudiado. Caracteriza a los mismos como ideales adultocéntricos, ideales de género, ideales religiosos e ideales familiares. En esta misma dirección Jimena Silva Segovia en “Entre el deseo y los mandatos normativos. Habitus corporales y de género” analiza los mismos en tres ejes: las representaciones sobre la sexualidad, representaciones de estética y belleza y representaciones de autocuidado.

Francis Ramírez Aguilar en “Disciplinamiento y sexualidad juvenil: el discurso educativo desde la subjetividad juvenil” desentraña el contenido ideológico presente en la educación sexual brindada a los jóvenes en la escuela. Los discursos de los jóvenes cuestionan el predominio de un sesgo biologicista y adultocéntrico presente en las políticas educativas relacionadas a lo sexual.

En la quinta parte “Hacia una ciudadanía corporal y sexual” Jimena Silva Segovia y Leyla Méndez Caro señalan que los resultados de la investigación les han permitido encontrar la existencia de “un complejo escenario de producción y reproducción de desigualdades en el plano de la sexualidad y la afectividad juvenil” (2013: 299). El mismo incluye desde frágiles políticas de Estado sobre educación sexual, falta de información en cuanto al autocuidado y derechos sexuales, desigualdades de tipo económico y de género, e imposibilidad de ejercer la sexualidad como práctica afectiva y de libertad. En pos de suplir estas falencias, las autoras cierran el libro con una “Propuesta para una educación sexual basada en derechos sexuales y democracia de género”, a través de la cual exponen una serie de lineamientos prácticos para la Educación Sexual.

Como hemos insistido, *Cuerpos y Metáforas* nos permite realizar un viaje al “difícil arte de contar historias del cuerpo” (Silva Segovia, 2013: 41), recuperando una experiencia singular nacida en relaciones sociales e históricas y a través de la cual se pueden encontrar los rastros de lo instituido como así también las nuevas rutas —potenciales o concretas— construidas a partir de los malestares, cuestionamientos o flexibilizaciones nacidas de aquellas mismas situaciones de desigualdad. Esta obra constituye así una fuente de consulta y de inspiración para toda investigación embarcada en el área de la *sociología de la experiencia* (Boito, Giannone y Michelazzo, 2013).

Bibliografía

- BOITO, María Eugenia; GIANNONE, Gabriel y MICHELAZZO, Cecilia (2013). “A modo de introducción”. En SCRIBANO, Adrián. *Encuentros creativos expresivos. Una metodología para estudiar sensibilidades*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.
- BOURDIEU, Pierre (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

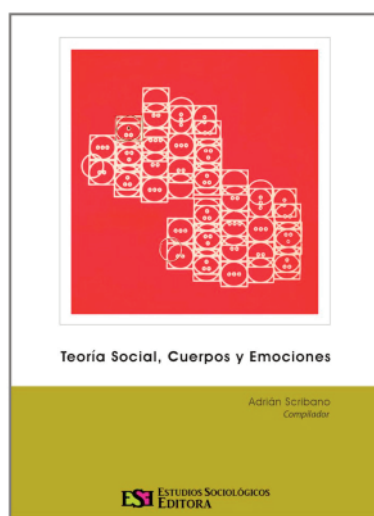
Citado.

FERRANTE, Carolina (2013) “Poner en palabra la ambigüedad del cuerpo. Un ejercicio desde la sexualidad de los jóvenes del norte minero de Chile.” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°13. Año 5. Diciembre 2013 - Marzo 2014. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 103-106. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/282>

Plazos.

Recibido: 08/11/2013. Aceptado: 15/12/2013.

Nueva publicación ESEditora: “Teoría Social, Cuerpos y Emociones”



El texto que aquí presentamos es el resultado de un proceso de diálogo e intercambio en el Grupo de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos, del Instituto de Investigaciones Gino Germani (GESEC-IIGG-UBA), que tuvo fundamentalmente dos objetivos: uno de carácter

formativo/reflexivo y otro de carácter teórico/ epistemológico acerca del status de las problemáticas de los cuerpos/emociones en la Teoría Social.

En dicho contexto, el presente libro se considera un aporte para comprender cómo la problemá-

tica de los cuerpos/ emociones han estado presentes en la teoría social desde sus orígenes como filosofía social, pasando por la teoría sociológica clásica hasta llegar a la denominada teoría social contemporánea. Desde diversas miradas, desde distintas tradiciones y enfoques paradigmáticos, el lector constatará que, de un modo u otro, las políticas de los cuerpos y de las emociones han sido y siguen siendo preocupaciones centrales a la hora de “mapear” los procesos de estructuración social.

Compilador: Adrián Scribano. Autores: Adrián Scribano, Matías Artese, Ana Lucía Cervio, Florencia Chahbenderian, Andrea Dettano, Romina Del Monaco, María Belén Morejón, Rafael Andrés Sánchez Aguirre, Victoria D’hers, Paola Andrea Londoño Mora.

Para descargar libro completo

Para descargar otros libros de la editorial

III Encuentro Internacional sobre Vida Cotidiana, Conflicto y Estructura Social

Durante los días 4, 5 y 6 de Octubre de 2013 tuvo lugar en Punta de Tralca, Chile, el III Encuentro Internacional sobre Vida Cotidiana, Conflicto y Estructura Social del CIES. Este encuentro, gentilmente apoyado por el Núcleo de Investigación Sociología del Cuerpo y las Emociones, ha dado continuidad a los realizados en el 2011 en Joao Pessoa (Brasil) y en el 2012 en Buenos Aires (Argentina).

En la misma dirección que en aquellas oportunidades, el objetivo principal de este III Encuentro fue alentar el intercambio de experiencias y continuar la discusión sobre las temáticas comunes de interés, relativas a Movimientos Sociales, Conflicto y Estructura Social; Sociabilidad, Subjetividad y Procesos Sociales; Emociones, Vida Cotidiana y Temporalidad e Innovaciones Metodológicas.

GT 26, Sociología del Cuerpo y de las Emociones en el Congreso ALAS Chile

En el marco del XXIX Congreso Latinoamericano de Sociología, ALAS Chile 2013, el GT26 Sociología del cuerpo y de las emociones se desarrolló con una destacada convocatoria, tanto en ponencistas como en público asistente.

Bajo la temática “Crisis y emergencias sociales en América Latina”, el congreso ALAS tuvo lugar entre

el 29 de septiembre y el 4 de octubre de 2013, recibiendo más de 3.000 ponencias para 33 Grupos de Trabajo y organizando más de 77 paneles de especialistas.

Para ingresar al sitio web de GT26:

<http://cuerposyemociones2009.blogspot.com>

Mesa Temática 1: Sociología de los cuerpos/emociones en la expresividad y/o el conflicto, en el encuentro de Jóvenes Investigadores (Santiago del Estero)

Entre los días 9,10 y 11 de Octubre de 2013 tuvo lugar el XII Encuentro de Jóvenes Investigadores, en Santiago del Estero, organizado por la Fundación el Colegio de Santiago/ CONICET/ FHCSyS- INDES-UNSE. La Mesa Temática 1: Sociología de los cuerpos/emociones en la expresividad y/o el conflicto, convocó a la participación de diferentes trabajos vinculados a la temática.

Los temas que abordó la mesa giraron en torno a cuerpos, emociones y sensibilidades. Recursos expresivos en acciones colectivas y manifestaciones creativas protestas, movimientos sociales y/o manifestaciones estético-artísticas-artesanales.

La propuesta de la mesa, recuperó las producciones de la Sociología que se han interesado y han tematizado sobre la condición corporal de los sujetos, sobre sus emociones y sensibilidades en conexión/tensión con las estructuras sociales. Durante la segunda mitad del siglo XX se constituyeron como campos disciplinares la Sociología del cuerpo por un lado, y la de las Emociones por otro. En esta Mesa, se pretendió abordar ambos nodos como inescindibles, dado que no hay posibilidad de entender las acciones sociales si éstas no son realizadas desde y en la corporeidad, en su atravesamiento por componentes afectivos-emotivos.

En este marco, se partió desde lo que el GESS-YCO (Grupo de Estudios Sociales sobre Subjetividades y Conflictos) viene trabajando en diversos proyectos de investigación que se desarrollan en la Universidad Nacional de Villa María desde el año 1999 en torno a la acción colectiva, conflicto social, recursos expresivos y cuerpos y emociones.

Algunos de los objetos de estudio fueron las protestas sociales, las prácticas de soportabilidad en la post-crisis 2001, fiestas/consumos/derroches en clave de una Sociología de los Cuerpos y las Emociones. Actualmente este grupo, dirigido por Graciela Magallanes, indaga sobre las manifestaciones expresivas creativas colectivas y su relación con el disfrute, y se focaliza en las prácticas de carnaval en las ciudades de Villa Nueva y Villa María (Córdoba).

Con lo expuesto se intentó dejar abierto un espacio para que las y los jóvenes investigadores interesados en estas temáticas pudieran compartir sus aportes, en la reflexión y discusión colectiva.

Coordinaron la mesa, las Doctoras Vergara Gabriela y Gandía Claudia.

Descargar Programa EJI 12

Eje 7: Políticas del cuerpo en las Séptimas jornadas: Jóvenes investigadores

Entre los días 6 y 8 de Noviembre tuvo lugar las Séptimas Jornadas: Jóvenes Investigadores, organizadas por el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales – Universidad de Buenos Aires. Particularmente el Eje 7: “Políticas del cuerpo”, buscó volver la mirada sobre el cuerpo como un lugar “primordial” en el que se inscriben las relaciones sociales. En este eje se propuso analizar la producción y regulación social de los cuerpos y la configuración de subjetividades, convocando a la presentación de ponencias que abordaron críticamente la dimensión corporal en las dinámicas sociales: la construcción social

de “cuerpos legítimos”; las valoraciones sociales que delimitan cuerpos sanos y enfermos, bellos y feos, autónomos y dependientes; las estrategias llevadas a cabo por los actores en el manejo y definiciones de las marcas sociales y espaciales/ambientales en los cuerpos; la construcción de imágenes corporales e identidad; las formaciones sociales y culturales en la significación del cuerpo; entre otros temas posibles.

Visitar programa:

<http://jornadasjovenesiigg sociales.uba.ar/eje-7-politicas-del-cuerpo/>

“Charla Metodológica sobre etnografía y observación participante. Una introducción a la técnica” por la Dra. Gabriela Vergara

El pasado Jueves 28 de Noviembre de 2013, se llevó a cabo en la Universidad Nacional de Villa María una charla realizada por la Dra. Gabriela Vergara donde se tematizaron temas vinculados a la metodología, particularmente respecto al uso de la etnografía y observación participante.

La actividad fue organizada por el Grupo de Es-

tudios Sociales sobre Subjetividades y Conflictos (GESSYCO) y el Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES). La actividad se encontró auspiciada por la Secretaría de Investigación y extensión Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Villa María.

I Congreso De Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales. I Post Congreso ICQI. (International Congress of Qualitative Inquiry) Córdoba, Argentina 2 y 3 de Octubre 2014

El International Congress of Qualitative Inquiry (ICQI) es un evento dirigido por el Dr. Norman K Denzin, que se lleva a cabo cada año en la Universidad de Illinois Urbana-Champaign, en Estados Unidos. En el año 2014, ICQI celebra su décimo aniversario, y por primera vez, organiza en Latinoamérica un evento post congreso que busca reunir a académicos y académicas que desarrollan investigaciones cualitativas.

El post congreso ICQI se realizará conjuntamente con el I Congreso de Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales.

El post congreso ICQI Argentina y el Congreso de Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales se realizarán los días 2 y 3 de Octubre de 2014 en la ciudad

de Córdoba, Argentina, y trabajarán sobre temáticas que involucren a la metodología cualitativa como eje de discusión.

La recepción de resúmenes comenzará el 1ro de febrero de 2014.

Los eventos son organizados por: IIQI (International Institute of Qualitative Inquiry) University of Illinois at Urbana-Champaign; Universidad Siglo 21; CIECS - CONICET

Por consultas dirigirse a la dirección de e-mail: congresocualitativa@hotmail.com

Acceda a la primera circular

IV Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales. Costa Rica.

El IV Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales se llevará a cabo en Costa Rica desde el 27 al 29 de agosto de 2014.

La Mesa 5, “Problemas de enseñanza-aprendizaje de la metodología en el grado y postgrado universitario”, tendrá dentro de sus coordinadores a la Doctora Angélica De Sena, docente e investigadora de

la Universidad de Buenos Aires e investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos.

Plazo máximo para la presentación de resúmenes: 29 de MARZO de 2014

Acceda a la Página Oficial del Evento