

ISSN 1852-8759

# Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad

Nº 32, Año 12



**“Senderos de indagación:  
el cuerpo bajo la lupa”**

Abril 2020 - Julio 2020

Publicación electrónica cuatrimestral

# Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad

[www.relaces.com.ar](http://www.relaces.com.ar)



## Director:

Adrián Scribano

## Consejo Editorial:

Adrián Scribano | *IIGG-UBA, CIES*, Argentina  
Begonya Enguix Grau | *Universitat Oberta de Catalunya*, España  
Claudio Martiniuk | *Universidad de Buenos Aires*, Argentina  
Dora Barrancos | *Inv. principal y Directorio CONICET*, Argentina  
Flabián Nieves | *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  
Mónica Gabriela Moreno Figueroa | *Cambridge University*, Inglaterra  
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

Alicia Lindón | *UAM, Campus Iztapalapa*, México  
Carlos Fígari | *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 / UFPP*, 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:

Rebeca Cena, CONICET Argentina

## Responsable del número:

Adrián Scribano

## Equipo editorial:

Ana Lucía Cervio | *CIES*, Argentina  
Martín Eynard | *CIECS CONICET UNC*, Argentina  
Victoria D'hers | *IIGG - UBA*, Argentina  
Andrea Dettano | *CONICET - CIPLOC; CIES*, Argentina

Aldana Boragnio | *CONICET*, Argentina  
Rafael Sánchez Aguirre | *CIECS*, Argentina  
Carolina Ferrante | *IIEGE - UBA*, Argentina  
Pedro Lisdero | *CIECS CONICET UNC*, Argentina

**Arte de tapa:** Obra Analía Godoy, obra "S/T", (técnica: acrílico, Villa María Cba, fecha: 2011/2020).

"Senderos de indagación: el cuerpo bajo la lupa"  
Nº 32, Año 12, Abril 2020 - Julio 2020

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

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 - Rondeau 467, Piso 1  
(5000) Córdoba, Argentina | Tel: (+54) (351) 434-1124 | Email: [correo@relaces.com.ar](mailto:correo@relaces.com.ar) | ISSN: 1852-8759

## Contenido

### . Presentación

Senderos de indagación: el cuerpo bajo la lupa

Por *Rebeca Cena (Argentina)*.....4

### . Presentation

Paths of inquiry: the body under the magnifying glass

Por *Rebeca Cena (Argentina)*.....8

### . Artículos

**Sobre la muerte que damos. Materialismo, humanismo, violencia y culpa.**

*On the death we give. Materialism, humanism, violence and guilt*

Por *Leandro Drivet (Argentina)*.....11

**Entre sonhos e quimeras: sociabilidade e subjetividade no transplante de órgãos**

*Between dreams and quimeras: sociability and subjectivity in organ transplants*

Por *Rafael Losada Martins (Brasil)*.....24

**Cuerpos de la desaparición o representar lo invisible. Tácticas y repertorios de la Asociación Internacional de Defensa de Artistas Víctimas de la Represión en el Mundo en la denuncia de la última dictadura militar argentina**

*Bodies of disappearance or representing the invisible. Tactics and repertoires of the International Association for the Defense of Artists Victims of Repression in the World in denouncing the last Argentine military dictatorship*

Por *Moira Cristiá (Argentina)*.....36

**El sentido de la vida y las prácticas ligadas al suicidio. Testimonios de jóvenes escolarizados**

*The meaning of life and practices linked to suicide. Testimonials of young people in school*

Por *Darío Hernán Arevalos (Argentina)*.....52

**El estado emocional en el pensamiento de Nietzsche y Heidegger. Por una biospolítica de la infancia**

*The importance of the emotional state in Nietzsche and Heidegger's thinking. Biopolitics by a childhood*

Por *Lucía Mantinlla (Argentina)*.....64

**Modos heterodidácticos de la educación (corporal) en su dimensión política: aprendizajes des-atados en un semillero de investigación**

*Heterodidactic modes of (corporal) education in its political dimension: untied learning in a seedbed of investigation*

Por *Elkin Orlando González Ulloa, Sol Natalia Gómez Velásquez*

y *Héctor Rolando Chaparro Hurtado (Colombia)*.....75

**Body Grammars in advertising to young children**

*Gramáticas corporales en la publicidad dirigida a menores*

Por *J. Roberto Sánchez-Reina (España)*.....85

### . Reseñas bibliográficas

**Las Políticas Sociales en el siglo XXI: aportes desde la Sociología de los Cuerpos/Emociones**

Por *Constanza Faracce Macía (Argentina)*.....95

**Implicancias y Potencialidades de la Confianza en el Siglo XXI**

Por *María Victoria Mairano (Argentina)*.....98

**. Novedades**.....101

## Senderos de indagación: el cuerpo bajo la lupa

Por Rebeca Cena

Es un placer compartir y presentar el número 32 de la Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (RELACES). En esta oportunidad, conforman la presente edición siete artículos y dos reseñas que, de manera transversal, abordan desde los cuerpos/emociones la muerte, la desaparición, la salud y la enfermedad, los aprendizajes, las infancias, las publicidades y las intervenciones estatales. Esta serie de trabajos, se ubican en un campo de investigación que, si bien es amplio y diverso, desde hace ya muchos años ha tomado a los cuerpos/emociones como nodo analítico. En esta dirección, el devenir de la teoría social, ha habilitado el avance y la generación de investigaciones respecto a los más variados fenómenos recuperando al agente sintiente como centro analítico.

RELACES, ha insistido desde su primer número en la importancia nodal que poseen los abordajes sobre y desde el cuerpo/emoción para las Ciencias Sociales. Pues para la teoría social el cuerpo/emoción ha ocupado y continúa ocupando una plataforma analítica a partir de la cual problematizar diferentes fenómenos de lo social. El siguiente escrito de Hochschild (2008) permite poner en palabras la centralidad a la que aquí intentamos aludir, pues sostiene que si uno de los horizontes de la sociología es trazar los vínculos entre problemáticas públicas y privadas, el nodo central de la sociología es, o debería ser, la sociología de la emoción:

“if the job of sociology is trace the links between private troubles and public issues, the sociology of emotion is - or should be- at the heart of sociology” (Wright Mills cited by Hochschild, 2008: 47)

Desde esta perspectiva, entonces, los desarrollos teóricos y estudios empíricos sobre los cuerpo/emociones, se vuelven centrales, al menos para arrojar luz sobre problemáticas que interpelan a las sociedades contemporáneas. Los diferentes

artículos que componen este número habilitan a identificar, problematizar y escenificar la centralidad analítica que los cuerpos/emociones poseen para el abordaje de los diferentes fenómenos sociales que se problematizan como la muerte, la desaparición, la salud y la enfermedad, los aprendizajes, las infancias, las publicidades y las intervenciones estatales.

Podríamos hilvanar los escritos que conforman este número en relación, al menos, a dos ejes que resultan transversales:

- La centralidad del cuerpo/emoción para la investigación de los fenómenos de lo social;
- El cuerpo como anclaje, locus de la conflictividad y el orden (Scribano, 2009);

Respecto al primero de los elementos, existen ya extendidos trabajos que dan cuenta de la presencia que el cuerpo ha tenido en la teoría social (Turner, 1989; Hochschild, 2008; Bericat, 2012; Scribano, 2015). No obstante, algunos acuerdos que aquí se pueden esbozar son aquellos que consideran que el cuerpo se encuentra construido socialmente a partir de las estructuras objetivas y subjetivas, en sus esquemas de visión y clasificación del mundo, en sus representaciones y significados. El cuerpo así, es mucho más que una evidencia empírica

“es resultado de una educación experimentada y enseñada conforme a exigencias normativas de la sociedad que se revelan en juicios y valores que obligan al cuerpo a una forma, un peso, una estatura, una conservación y una presentación que condicionan su expresión [...] más allá de lo biológico” (Tijoux, s/a: 5)

Para el segundo de los sentidos, en su vinculación con los regímenes de acumulación capitalista, los cuerpos/emociones constituyen el primer lugar de anclaje de todo orden social. Puesto que los regímenes de acumulación no solo requieren regular los modos de producción, distribución y consumo de las mercancías, sino también regular los modos en que

los sujetos producen y reproducen sus condiciones materiales de existencia, “el capitalismo requiere del control de la naturaleza por medio de la tecnología, pero también necesita, por así decirlo, el control de la naturaleza interior de la especie humana” (Turner, 1989: 72-73).

De este modo, lo primero y, más evidente, es que la existencia humana es eminentemente corporal, debido a que no hay acción social posible sin cuerpos. En términos de Giddens (1991)

“el cuerpo es un objeto en el que todos tenemos el privilegio, o la fatalidad de habitar, la fuente de sensaciones de bienestar y placer, pero también la sede de enfermedad y tensiones... el cuerpo no es solo una entidad física que <poseemos>: es un sistema de acción, un modo de práctica, y su especial implicación en las interacciones de la vida cotidiana, es parte esencial del mantenimiento de un sentido coherente de la identidad del yo” (128).

El cuerpo es condición de posibilidad de relación con el mundo desde actividades perceptivas como el oler, gustar, mirar, hasta la expresión de sentimientos, participación en interacciones sociales, etc. Desde y a partir del cuerpo se produce y reproduce la existencia social (de los individuos y colectivos), es el vínculo con el mundo, determinado por el lugar y el tiempo en que una persona asume existencia (Le Breton, 2002; Giddens, 1991). Pues indefectiblemente, la totalidad de las acciones implican necesariamente la intervención de la corporeidad. Cuerpo/emoción, constituye así la bisagra (Elías, 1998) entre naturaleza/sociedad, naturaleza/cultura, naturaleza/ciencias sociales. Puesto que los cuerpos/emociones no constituyen meros aspectos biológicos fijados genéticamente, sino que son el resultado de complejos procesos que involucran elementos aprendidos -producto de los modelos de sociedad, cultura, etc. como conjunto de pre-disposiciones- y no-aprendidos -como los órganos vitales-.

A partir de este gran paraguas analítico es que este número de RELACES involucra temáticas que como la muerte problematizan la corporeidad. **Leandro Drivet (Argentina)** en su artículo “**Sobre la muerte que damos. Materialismo, humanismo, violencia y culpa**” retoma al cuerpo desde un lugar protagónico, para analizar el fundamento de una moral que en el régimen de acumulación capitalista, contribuye a legitimar y perpetuar la represión y la explotación de los cuerpos.

**Rafael Losada Martins (Brasil)** propone el segundo artículo “**Entre sonhos e quimeras: sociabilidade e subjetividade no transplante de órgãos**”. Allí el autor en el cruce entre salud, corporalidad y emociones, reflexiona sobre las transformaciones subjetivas en las personas trasplantadas. La disrupción, el quiebre, la escisión que un trasplante significa en la vida de las personas, se escenifica cotidianamente en la búsqueda de un equilibrio entre salud y enfermedad crónica: pues uno de los principales dilemas que deben enfrentar las personas receptoras es el rechazo del órgano trasplantado. El cuerpo receptor de un trasplante es, de este modo, producido cotidianamente, atravesado por prácticas de cuidado, sujeto a vigilancia biomédica, conductas guiadas y controladas rigurosamente y de manera continua. Los modos de comportarse, los espacios de socialización y ocio, el estilo de vida, se encuentra mediado por una ética cargada de valores que establecen la centralidad de la existencia corporal y unos parámetros acerca de “cómo vivir”.

El tercer artículo es propuesto por **Moira Cristiá (Argentina)** titulado “**Cuerpos de la desaparición o representar lo invisible. Tácticas y repertorios de la Asociación Internacional de Defensa de Artistas Víctimas de la Represión en el Mundo en la denuncia de la última dictadura militar argentina**”, indaga sobre las diferentes estrategias que han realizado grupos sociales en vistas a representar y posicionar en agenda la desaparición de personas. Una de las estrategias han sido los actos performáticos tomando como protagonistas los nombres y cuerpos, con el desafío de volver visible la falta. Las diferentes acciones performáticas que adquieren centralidad en el cuerpo, tuvieron como finalidad por un lado, sensibilizar y, por el otro, implicar a diferentes agentes nacionales e internacionales para ejercer presión sobre dichas situaciones en pos de su esclarecimiento. En los actos performáticos, la utilización de rostros, siluetas, inscripciones, máscaras y otros recursos expresivos anclados en los cuerpos, buscaron instalar junto con la identidad de un otro desaparecido, y el acto de nombrar y representar en el espacio público, la denuncia por la desaparición forzada.

El cuarto artículo, “**El sentido de la vida y las prácticas ligadas al suicidio. Testimonios de jóvenes escolarizados**”, es propuesto por **Darío Hernán Arevalos (Argentina)**. A partir de un estudio exploratorio socioeducativo que se propuso comprender las experiencias emocionales sobre la muerte propia o de alguien cercano, este escrito trabaja con una serie de entrevistas realizadas a jóvenes en condiciones de pobreza. La posibilidad de la muerte, la presencia cotidiana de una muerte posible

o probable interpela los significados en relación a la existencia humana de las juventudes entrevistadas, particularmente los sentidos atribuidos a prácticas ligadas al suicidio o a la violencia autoinfligidas.

**Lucía Mantilla (México)** es la autora del quinto artículo titulado **“La importancia del estado emocional en el pensamiento Nietzsche y de Heidegger. Por una biospolítica de la infancia”**, la autora distingue dos concepciones respecto a lo humano: la niñez de la infancia. Para ello reflexiona en torno a los aportes que diferentes autores han realizado, discutiendo con las miradas que se posicionan desde la temporalidad y constriñen el concepto. Desde los esquemas de regulación modernos, la edad se ha posicionado como un mecanismo para medir, enumerar y valorar a los grupos sociales en pos de la normalización y el disciplinamiento del cuerpo. Por el contrario, la búsqueda argumental de este artículo es comprender a la infancia no como etapa en la vida cronológica, sino de manera ontológica, aludiendo al ser.

**Elkin Orlando González-Ulloa, Sol Natalia Gómez-Velásquez y Héctor Rolando Chaparro-Hurtado (Colombia)** son los autores del sexto artículo que titulan **“Modos heterodidácticos de la educación (corporal) en su dimensión política: aprendizajes des-atados en un semillero de investigación”**. Los autores de este escrito abordan las experiencias de enseñanza-aprendizaje, tomando al cuerpo no desde una concepción biologicista, sino como un proceso de construcción sociocultural que permite aludir e incorporar en el análisis dimensiones cognitivas, afectivas y actitudinales. En este artículo, la experiencia educativa adquiere centralidad a partir de la co-construcción, diálogo e intercambio intersubjetivo. Los autores analizan algunos resultados producto de un proyecto de investigación con un enfoque metodológico cualitativo, apelando a la investigación biográfica narrativa en tanto modos de recordar, construir y reconstruir escenarios.

El séptimo escrito se titula **“Gramáticas corporales en la publicidad dirigida a menores”** y es propuesto por **Roberto Sánchez-Reina (España)**. El artículo posee como objetivo explorar las representaciones de la imagen corporal en la publicidad televisiva dirigida infancias de entre 5 y 9 años, identificando con ello algunos de los valores corporales modernos. El análisis de la representación mediática en la publicidad televisiva de la imagen corporal, requiere reflexionar en torno a las implicancias que dichas representaciones poseen en los imaginarios del cuerpo de la población aludida. Pues el vínculo entre consumo/difusión de imágenes y narrativas y consumo de publicidad que promocionan productos corporales, influyen en los

modos en que se asocian cánones de bellezas y género en la población de referencia. La publicidad funciona así como un elemento mediador en la interpretación y apropiación de lo que el autor trabaja como alfabetizaciones corporales.

Cierran este número de RELACES, dos reseñas. La primera de ellas de **Constanza Faracemacia** titulada **“Las Políticas Sociales en el siglo XXI: aportes desde la Sociología de los Cuerpos/ Emociones”**, reseña del libro De Sena, A. y Scribano, A. (2020) *Social Policies and Emotions. A look from the Global South*. La segunda de ellas de **María Victoria Mairano** titulada **“Implicancias y Potencialidades de la Confianza en el Siglo XXI”** reseña del libro de CERVIO, A. y BUSTOS GARCÍA, B. A. (2019) *Confianza y Políticas de las sensibilidades*.

Agradecemos a los autores y a todos aquellos que nos han enviado sus manuscritos. Recordamos que la convocatoria de artículos de encuentra abierta de manera permanente.

Para finalizar, debemos reiterar que desde el número 15 de RELACES comenzamos a publicar hasta dos artículos en inglés por número. Como venimos reiterando desde hace tiempo: en RELACES, todo su Equipo Editorial y el conjunto del Consejo Editorial, creemos necesario retomar cada artículo de nuestra revista como un nodo que nos permita continuar la senda del diálogo y el intercambio científico/académico como tarea social y política para lograr una sociedad más libre y autónoma. Es en el contexto anterior que queremos agradecer a todos aquellos que confían en nosotros como un vehículo para instanciar dicho diálogo.

**Bibliografía**

- Bericat Alastuey, E. (2012). Emociones. Sociopedagogía, 1-13.
- Elias, N. (1998). Sobre los seres humanos y sus emociones: un ensayo sociológico procesual. En La civilización de los padres y otros ensayos, 291-330. Editorial Norma: Bogotá
- Giddens, A. (1991). Modernidad tardía e identidad del yo. Península, Barcelona.
- Hochschild, A. R. (2008). Feeling in Sociology and the World. Sociologisk forskning, 45(2), 46-50.
- Le Breton, D. (1992). La sociología del cuerpo, Buenos Aires: Ed. Nueva visión.
- Scribano, A. (2009). A modo de epílogo: Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?. SCRIBANO, A; FÍGARI, C.(comps.). Cuerpo (s), Subjetividad (es) y Conflicto (s): Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica. Buenos Aires: CLACSO/Ciccus Ed, 141-151.
- \_\_\_\_\_ (2015). Teoría social, cuerpos y emociones. ESEditora.
- Tijoux, M. E. (S/A) El cuerpo en la sociología. Panel Cuerpos y Emociones en las Ciencias Sociales Latinoamericanas: hacia una epistemología política de los estudios sociales.
- Turner, B. (1989). El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social. México: FCE, 323.

## Paths of inquiry: the body under the magnifying glass

By Rebeca Cena

It is a pleasure to share and present issue 32 of the Latin American Journal of Studies on Bodies, Emotions and Society (RELACES). On this occasion, the present edition is made up of seven articles and two reviews that, transversally, address death, disappearance, health and disease, learning, childhood, advertising and state interventions around the bodies/emotions. This series of works is located in a field of research that, although it is broad and diverse, for many years has taken bodies/emotions as an analytical node. In this direction, the evolution of social theory has enabled the advancement and generation of investigations regarding the most varied phenomena, recovering the sentient agent as an analytical center.

RELACES, has insisted since its first issue on the nodal importance of the approaches on and from the body/emotion for the social sciences. For social theory, the body/emotions has occupied and continues to occupy an analytical platform from which to problematize different phenomena of the social. The following paper by Hochschild (2008) allows us to put into words the centrality that we are trying to allude to here, since he maintains that if one of the horizons of sociology is to trace the links between public and private problems, the central node of sociology is, or should be, the sociology of emotion:

“if the job of sociology is to trace the links between private troubles and public issues, the sociology of emotion is - or should be - at the heart of sociology” (Wright-Mills cited by Hochschild, 2008: 47)

From this perspective, then, theoretical developments and empirical studies on the body/emotions become central, at least to shed light on problems that challenge contemporary societies. The different articles that make up this issue enable us to identify, problematize and stage the analytical centrality that bodies/emotions possess for the approach to the different social phenomena that are

problematized such as death, disappearance, health and disease, learning, childhoods, advertisements and state interventions.

We could string together the writings that make up this issue in relation to at least two axes that are transversal:

-The centrality of the body/emotions for the investigation of social phenomena;

-The body as an anchor or locus of conflict and order (Scribano, 2009);

Regarding the first of these elements, there are already extensive works that account for the presence that the body has had in social theory (Turner, 1989; Hochschild, 2008; Bericat, 2012; Scribano, 2015). However, some agreements that can be outlined here are those that consider that the body is socially constructed from objective and subjective structures, in its schemes of vision and classification of the world, in its representations and meanings. Thus, the body is much more than empirical evidence:

“it is the result of an experienced education and taught according to the normative demands of society that are revealed in judgments and values that force the body to a form, a weight, a stature, a conservation and a presentation that condition expression [...] beyond the biological” (Tijoux, s / a: 5)

For the second sense, in their relationship with the regimes of capitalist accumulation, bodies/emotions are the first place of anchorage of all social order. Since regimes of accumulation not only require regulating the modes of production, distribution, and consumption of commodities, but also regulating the ways in which subjects produce and reproduce their material conditions of existence, “capitalism requires the control of nature by means of technology, but it also needs, so to speak, the control of the inner nature of the human species” (Turner, 1989: 72-73).

Thus, the first and most obvious thing is that human existence is eminently corporeal, because there is no possible social action without bodies. In the terms set out by Giddens (1991):

“the body is an object in which we all have the privilege, or the fatality, of inhabiting, the source of sensations of well-being and pleasure, but also the seat of disease and tension ... the body does not it is only a physical entity that we <pose>: it is a system of action, a mode of practice, and its special involvement in the interactions of daily life is an essential part of maintaining a coherent sense of self identity “ (128).

The body is a condition of possibility of relationship with the world, ranging from perceptual activities such as smelling, tasting, looking, to the expression of feelings, participation in social interactions, etc. From and starting with the body, social existence (of individuals and collectives) is produced and reproduced, it is the link with the world, determined by the place and time in which a person assumes existence (Le Breton, 2002; Giddens, 1991). Well, inevitably, the totality of the actions necessarily implies the intervention of the corporeal. Thus body/emotion constitutes the hinge (Elías, 1998) between nature/society, nature/culture, natural/social sciences, since the bodies/emotions are not mere biological aspects which are genetically fixed, but are the result of complex processes that involve learned elements (products of models of society, culture, etc.) as a set of pre-dispositions, and the unlearned (like the vital organs).

It is from this great analytical umbrella that this issue of RELACES involves themes that, like death, make corporeality problematic. **Leandro Drivet (Argentina)** in his article **“On the death we give. Materialism, humanism, violence and guilt”** takes the body from a leading position, to analyze the foundation of a morality that, in the regime of capitalist accumulation, contributes to legitimize and perpetuate the repression and exploitation of bodies.

**Rafael Losada Martins (Brazil)** offers the second article, **“Between dreams and quimeras: sociability and subjectivity in organ transplants”**. There the author, at the crossroads between health, corporality and emotions, reflects on the subjective transformations in organ transplant recipients. The disruption, the break, the split that a transplant means in people’s lives, is staged daily in the search for a balance between health and chronic disease: for one of the main dilemmas that recipients must

face is the rejection of transplanted organ. The body receiving a transplant is, thus, produced on a daily basis, traversed by care practices, subject to biomedical surveillance, guided and controlled behaviors rigorously and continuously. The ways of behaving, the spaces for socialization and leisure, the lifestyle, is mediated by an ethic charged with values that establish the centrality of bodily existence and some parameters about “how to live”.

The third article is proposed by **Moira Cristiá (Argentina)**, entitled **“Bodies of disappearance or representing the invisible. Tactics and repertoires of the International Association for the Defense of Artists Victims of Repression in the World in denouncing the last Argentine military dictatorship”**, and enquires about the different strategies that social groups have carried out in order to represent and position the disappearance of persons. One of the strategies has been performative acts taking the names and bodies as protagonists, with the challenge of making guilt visible. The different performative actions that acquire centrality in the body were intended, on the one hand, to raise awareness and, on the other, to involve different national and international agents to exert pressure on these situations in order to clarify them. In the performance acts, the use of faces, silhouettes, inscriptions, masks and other expressive resources anchored in the bodies, sought to install, together with the identity of a missing other, and the act of naming and representing in public space, the charge of enforced disappearance.

The fourth article, **“The meaning of life and practices linked to suicide. Testimonies of young people in school”**, is offered by **Darío Hernán Arevalos (Argentina)**. Based on an exploratory socio-educational study that aimed to understand the emotional experiences of death of oneself or someone close, this paper works with a series of interviews conducted with young people in conditions of poverty. The possibility of death, the daily presence of a possible or probable death, questions the meanings in relation to the human existence of the youth interviewed, particularly the meanings attributed to practices linked to suicide or self-inflicted violence.

**Lucía Mantilla (México)** is the author of the fifth article, entitled **“The importance of the emotional state in Nietzsche and Heidegger’s thinking. Biopolitics by a childhood”**. Here the author distinguishes between two conceptions of the human: Childhood childhood. To do this, he reflects on the contributions that different authors have made, engaging with the views that are positioned from time to time and which constrain the concept. Since the institution of modern regulatory regimes,

age has positioned itself as a mechanism to measure, enumerate and value social groups in pursuit of the normalization and discipline of the body. On the contrary, the argumentative strategy for this article is to understand childhood not as a stage in chronological life, but in an ontological way, alluding to being.

**Elkin Orlando González-Ulloa, Sol Natalia Gómez-Velásquez and Héctor Rolando Chaparro-Hurtado (Colombia)** are the authors of the sixth article entitled **“Heterodydactic modes of (corporeal) education in its political dimension: untied learning in a seedbed of investigation”**. The authors of this contribution approach teaching-learning experiences, taking the body not from a biological perspective, but as a process of sociocultural construction that allows us to allude and incorporate cognitive, affective and attitudinal dimensions into the analysis. In this article, the educational experience acquires centrality from the co-construction, dialogue and inter-subjective exchange. The authors analyze some results of a research project with a qualitative methodological approach, appealing to narrative biographical research as a way of remembering, constructing and reconstructing scenarios.

The seventh paper is entitled **“Body Grammars in advertising aimed at children”**, and is offered by **Roberto Sánchez-Reina** (Spain). The aim of the article is to explore the representations of body image in television advertising targeting children between the ages of 5 and 9, thereby identifying some of the modern body values. The analysis of the media representation in television advertising of body image requires reflection on the implications that these representations have on the imagery of the body amongst the aforementioned population. The link between consumption/diffusion of images and narratives and consumption of advertising that promote body products, influence the ways in which canons of beauty and gender are associated in the reference population. Advertising thus functions as a mediating element in the interpretation and appropriation of what the author identifies as body literacies.

This issue of RELACES concludes with two reviews. The first one from **Constanza Faracemacia** is entitled **“Social Policies in the XXI century: contributions from the Sociology of Bodies/Emotions”**, a book review of **A. De Sena and A. Scribano (2020) *Social Policies and Emotions. A look from the Global South***. The second, by **María Victoria Mairano**, is entitled **“Implications and Potentials of Trust in the 21st Century”**, and reviews the book by **A. Cervio and B.A. Bustos García (2019) *Trust and Policies of sensitivities***.

We thank the authors and all those who have sent us their manuscripts. We remind readers that the call for articles is permanently open.

To conclude, we must reiterate that, from issue 15 of RELACES, we began to publish up to two articles in English per issue. As we have been reiterating for a long time: at RELACES, its entire Editorial Team and the entire Editorial Board, believe it necessary for each article of our journal to serve as a node that allows us to continue the path of dialogue and scientific/academic exchange as a social task and policy to achieve a freer and more autonomous society. It is in the above context that we want to thank all those who trust us as a vehicle to instantiate such dialogue.

### **Bibliography**

- Bericat Alastuey, E. (2012). Emociones. Sociopedagogía, 1-13.
- Elias, N. (1998). Sobre los seres humanos y sus emociones: un ensayo sociológico procesual. En *La civilización de los padres y otros ensayos*, 291-330. Editorial Norma: Bogotá
- Giddens, A. (1991). *Modernidad tardía e identidad del yo*. Península, Barcelona.
- Hochschild, A. R. (2008). Feeling in Sociology and the World. *Sociologisk forskning*, 45(2), 46-50.
- Le Breton, D. (1992). *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires: Ed. Nueva visión.
- Scribano, A. (2009). A modo de epílogo¿ Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?. SCRIBANO, A; FÍGARI, C.(comps.). *Cuerpo (s), Subjetividad (es) y Conflicto (s): Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: CLACSO/Ciccus Ed, 141-151.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Teoría social, cuerpos y emociones*. ESEditora.
- Tijoux, M. E. (S/A) *El cuerpo en la sociología. Panel Cuerpos y Emociones en las Ciencias Sociales Latinoamericanas: hacia una epistemología política de los estudios sociales*.
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: FCE, 323.

## Sobre la muerte que damos. Materialismo, humanismo, violencia y culpa

On the death we give. Materialism, humanism, violence and guilt

### Leandro Drivet \*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología (CIFPE), Facultad de Ciencias de la Educación (FCEdu), Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER), Argentina  
leandrodrivet@gmail.com

### Resumen

Este trabajo se ocupa del problema de la muerte desde una perspectiva teórica que se ubica en el cruce entre la filosofía, el psicoanálisis y las ciencias sociales y confiere al cuerpo y a las emociones un puesto protagónico. Primero, situamos el tópico de la finitud tal como se abordó tradicionalmente en la filosofía, como un aprendizaje de la muerte propia. Luego, a partir de Nietzsche y Freud, iluminamos un aspecto reprimido anteriormente, y que sólo sale a la luz cuando el pensamiento del cuerpo ocupa un lugar privilegiado: no el de nuestro ser-mortales, sino el de nuestro ser-mortíferos. A partir de este aporte que cambia la perspectiva, ponemos de relieve el carácter hasta hoy inescindible de vida y crimen, haciendo hincapié en la violencia ligada a la oralidad y la autopreservación (en particular: alimentación y defensa), que constituye el grado cero de nuestra agresividad. Conectamos ese saber sobre nuestra criminalidad con un esclarecimiento sobre el sentimiento de culpa que mistifica algunas promesas poshumanistas, y concluimos afirmando que la dificultad para elaborar la agresividad necesaria se halla en el fundamento de una moral que legitima y contribuye a perpetuar la represión y la explotación de los cuerpos.

**Palabras claves:** Muerte; Crimen; Psicoanálisis; Culpa; Nietzsche.

### Abstract

This work deals with the problem of death from a theoretical perspective at the intersection between philosophy, psychoanalysis and social sciences and gives the body and emotions a leading role. First, we place the topic of finitude as it was traditionally approached in philosophy, as a learning of one's own death. Then, starting with Nietzsche and Freud, we illuminated a previously suppressed aspect, which only comes to light when the thought of the body occupies a privileged place: not that of our being-mortals, but that of our being-lethals. From this contribution that changes the perspective, we highlight the inseparable nature of life and crime in our day, emphasizing violence linked to orality and self-preservation (in particular: feeding and defense), which constitutes the zero degree of our aggressiveness. We connect this knowledge about our criminality with an explanation about the feeling of guilt that mystifies some posthumanist promises, and we conclude affirming that the difficulty to elaborate the necessary aggressiveness is found in the foundation of a moral that legitimates and contributes to perpetuate repression and exploitation of the bodies.

**Key Words:** Death; Crime; Psychoanalysis; Guilt; Nietzsche.

\* Leandro Drivet es Licenciado en Comunicación Social (FCEdu, UNER) y Doctor en Ciencias Sociales (FCS, UBA). Se desempeña como Investigador del CONICET y Profesor en la FCEdu-UNER. Investiga temas comunes a la Filosofía, el Psicoanálisis y las Ciencias Sociales. Publicó recientemente: "Génesis y profanación del otro mundo. La interpretación de los sueños" en *The International Journal of Psychoanalysis* (en español) (2020), y "Autobiografías no autorizadas. Tráfico de almas e incubación del deseo en la fase totalitaria del capitalismo", en *Desde el Jardín de Freud* (2020).

## Sobre la muerte que damos. Materialismo, humanismo, violencia y culpa

### I. La muerte propia

Una larga tradición filosófica, que se remonta al menos hasta Platón, comprendió a la filosofía como un aprendizaje o aceptación de la muerte, y ligó la contemplación del ser ideal con la separación de cuerpo y alma, es decir, con la muerte. Muerte y saber eran dos palabras para referir a la unión del alma con lo puro, lo cual conducía a definir a la filosofía como contemplación de –o meditación sobre– la muerte, y al conocimiento como un recuerdo del alma antes de la encarnación. Saber morir es un camino para la emancipación y una condición de ésta. Asumir como inevitables y cotidianas a la finitud, la decadencia y el dolor equivale a librarse tanto de la promesa de la plenitud ilusoria, como del miedo a la muerte y al sufrimiento que mortifica más que la muerte misma. Entendida como *consumación* de la vida, la muerte podía y debía subordinarse a la razón. Esta tradición traza un arco que va cuanto menos de Sócrates a Heidegger, pasando por Hegel, Nietzsche y Sartre (Lambruschini, 2009). En ella suele oponerse la libertad de la muerte voluntaria y racional de un hombre libre, como Sócrates, con la tortura y la muerte de un hombre esclavizado, como Jesús. En la estela de Sócrates y de Epicuro, Séneca (2010) sostiene que la muerte tan temida por quien no reflexiona nos abre el camino de la libertad, dado que es por ella que no resulta inexorable vivir en la necesidad. En otras palabras, la vida se convierte en servidumbre si falta valor para morir, y en cruel mortificación si falta la libertad para elegir la muerte. Tanto Sócrates como Séneca se mantienen serenos ante sus amigos al momento del darse a sí mismos la muerte. Ambos enseñan el buen morir (*eutanasia*) con su palabra y con su acción. Para un hombre libre, la muerte no es una instancia extraña y futura, sino una compañera inseparable de cada día, pues cada día morimos un poco. Este saber explica que los antiguos grabaran sobre los relojes públicos la inscripción referida a las horas: *Vulnerant omnes, ultima necat* [hieren todas, mata la última].

El *melete thanatou* platónico fue luego enunciado por los latinos con la voz de *respice finem*, “piensa en la muerte” (Bodei, 2005). La admonición “*memento mori*” (“recuerda que eres mortal”), originariamente dirigida a los gobernantes, promueve el saludable hábito de recordar nuestra finitud, en especial si nos sentimos poderosos e intocables, a los efectos de vivir asumiéndonos como mortales. Pero siempre hay más de un *querer decir* en lo dicho: simultáneamente, la necesidad de esa insistencia milenaria que recuerda nuestro carácter percedero delata su motivación en un deseo de olvido. Freud (2004a:75) observa que “tras cada prohibición, por fuerza hay un anhelo”: no hay ley que ordene lo que no quiere realizarse, ni fuerce a recordar lo que no quiere olvidarse (de aquí que no exista ley que obligue a comer o beber, o que prohíba quemarse con fuego). De esto se deriva que debemos enfrentarnos no sólo a nuestra consciencia de mortalidad, sino también a nuestras inclinaciones a desmentir esta certeza apodíctica, y a hacer de cuenta que la muerte es algo que podemos evitar, y que en todo caso le ocurre a otros. Mientras admitimos con facilidad la premisa lógica «todos los hombres son mortales», estamos menos dispuestos a pensar en nuestra propia muerte. Nuestro inconsciente se resiste a ensayar la representación de la propia mortalidad, y tampoco concibe su forma lógica, la negación. Freud apunta que la muerte propia es irrepresentable, y que cuando creemos que logramos figurárnosla, sobrevivimos como espectadores. Si en lo inconsciente no hay figurabilidad posible para la ausencia propia, gobierna nuestra vigilia, como prolongación afectiva de aquella tendencia, un *querer no saber* sobre nuestra muerte. Para los hombres, la muerte es un saber no querido porque su anticipación produce, al menos cuando hay plenitud física o relativa salud, temor y dolor, pero precisamente por ello Freud (2003b:309) escribió que “[t]ambién lo doloroso puede ser verdadero”. Verdadero y necesario: a juicio de Freud, ese límite, el paradigma de todo límite, es condición para hacer de

la vida algo con valor: si no tuviéramos la certeza de la transitoriedad de todo, ¿por qué asignaríamos valor o sentido a algo? Nietzsche ([1881] 2000, §211) había escrito que bastaría que hubiese un solo hombre que fuera inmortal para provocar *a su alrededor* tal *hastío*, que generaría una verdadera epidemia suicida. Un reino de inmortales aplanaría la vida hasta volver cada instante indiferente. Borges (1984:533-544) hizo palpable esta idea en su relato “El inmortal”, recreando escenas que inspiran repulsión.

En el contexto de sus reflexiones sobre *Lo ominoso*, Freud (1999:241) sostiene que “difícilmente haya otro ámbito en que nuestro pensar y sentir hayan variado tan poco desde las épocas primordiales, y en que lo antiguo se haya conservado tan bien bajo una delgada cubierta, como en el de nuestra relación con la muerte”. Pese a la voluminosa masa de reflexiones sobre la muerte con la que cuenta, el pensamiento occidental contemporáneo no debe apresurarse a juzgar superado ese núcleo de la mentalidad humana, ni debe subestimar sus conexiones con la vida cotidiana y sus condicionantes sistémicos. La “racionalización” occidental no ha combatido, sino insuflado, al *espíritu* del capitalismo cuyo afán de revalorización *infinita*, que ubica al capital como un fin, y no al dinero como un medio, se asienta sobre el supuesto, de raíces calvinistas, de la predestinación (Weber, [1905] 1997), la cual supone la inmortalidad del alma de los hombres. Según ese viejo mito (cuyas raíces al parecer llegan al menos hasta los mitos órficos cuyos ecos se escuchan en Platón), el cese biológico es apenas una circunstancia de pasaje hacia la vida eterna. El calvinismo añade que el éxito económico en el ejercicio de la profesión (*Beruf*) sería una señal de los favores divinos y la bienaventuranza postrera. No es éste el único núcleo de irracionalidad de la economía política (cf. Castoriadis, 2001:65-92).

Hace casi medio siglo, desde una perspectiva psicoanalítica, Norman Brown (1985) llamó *neurosis civilizatoria* a la incapacidad para incorporar la muerte que afecta a nuestras sociedades occidentales, muy a pesar de los esfuerzos de la gran filosofía del siglo XX. En *Ser y Tiempo*, Martin Heidegger (2006, §51) había interpretado la intolerancia del “uno” [*Das Man*] (el dominio de la habladería impersonal) ante la angustia de muerte como una inautenticidad del *Dasein*. Heidegger sostiene que del hecho de que muchos inmediata y regularmente no quieran saber nada de la muerte, no debe derivarse que el estar vuelto hacia la muerte no pertenece “universalmente” al *Dasein*, sino sólo la prueba de que el *Dasein* inmediata y regularmente se oculta su más propio estar vuelto hacia la muerte, huyendo de ella, que es siempre lo más propio. Recurriendo al ejemplo del moribundo al

que, con su anuencia, sus allegados tratan de ayudar a no pensar en la muerte, Heidegger señala que, a falta de coraje para enfrentar esa angustia, el uno procura *una permanente tranquilización respecto de la muerte*. Desde disciplinas diferentes, tanto Freud como Heidegger advirtieron el papel activo del distraerse respecto de lo más propio y angustiante.

Pero no nos convoca aquí solamente el morir-se que el sujeto deberá aceptar y/o padecer. Puesto que incluso Heidegger (2006), el gran filósofo del siglo XX que meditó sobre el *ser-para-la-muerte*, se inscribe en la tradición dos veces milenaria que al considerar la mortalidad se limita a pensar en la muerte propia (en su caso, del *Dasein*) o, en todo caso, *excluye como parte de la muerte propia la muerte cometida y padecida*. Sus reflexiones, presentes en *Ser y Tiempo* (cf. §49-53, §61-62, §74, y §81), han sido objeto de diferentes críticas: filosófico-política, por parte de Herbert Marcuse (1967), quien le reprochó haber hecho concesiones filosóficas al “¡Viva la muerte!” del fascismo; existencialista, por parte de Hannah Arendt (1998), quien contrapuso la “natalidad” (la capacidad de poner en el mundo algo nuevo) y la reflexión sobre la *vita activa* a la metafísica contemplativa del *ser-para-la-muerte*; filosófico-teológica en un escrito póstumo de Paul Ricoeur (2008): éste toma distancia del maestro al afirmar que es imposible la anticipación de la propia muerte (ésta es, de nuevo, lo irrepresentable), y que por ello somos no un *ser-para-la-muerte* sino indefectiblemente un *ser-contra-la-muerte*. Ninguno de ellos ha señalado el aspecto que aquí nos interesa. En Heidegger halla su expresión más refinada y definitiva una tradición que al ocuparse sobre el *memento mori* ha silenciado una dimensión central del problema: la del dar-muerte. Si uno de los destinos de la vida es morir, habrá que añadir que otro es matar. Pero en *Ser y Tiempo* la meditación sobre la muerte se desliza de inmediato al morir, concepto bajo el cual se eclipsa unilateralmente el problema existencial, y no sólo empírico, del matar. Esta restricción de la muerte se lee en *Sein und Zeit* reiteradamente, por ejemplo en el §49, en el que se delimita el análisis existencial de la muerte. Allí se distingue entre el terminar del viviente (fenecer), a juicio de Heidegger propio de los (otros) animales, y el dejar de vivir propio del *Dasein*, y se circunscribe el tipo de muerte del que se trata (*su* muerte, la del *Dasein*): “(...) reservamos el término *morir* para la *manera de ser* en la que el *Dasein* *está vuelto hacia su* muerte”. Con el pensador de la Selva Negra se consume la identificación de la filosofía de la muerte con el saber morir, el desplazamiento unilateral de “la muerte” al “morir-propio” o, más precisamente, *a excluir del morir-propio, y del aprendizaje del morir-*

*propio, la mortificación del matar, y la correlativa represión de la muerte que damos: del ser-para-la-muerte-que-damos*<sup>1</sup>.

Pues bien, como veremos a continuación, este aspecto del problema de la muerte no pasó inadvertido para Nietzsche ni para Freud. También nos ocuparemos de señalar que no es casual ni resulta un dato marginal que ambos médicos de la cultura sean pensadores para quienes el cuerpo ocupa un lugar principal en sus reflexiones. Del pensamiento de ambos se pueden extraer orientaciones desteologizadas y desidealizadas para pensar problemas sociales, políticos y morales a los que nos enfrentamos actualmente con lo que tanto Nietzsche como Freud podrían llamar un déficit de sinceridad (Drivet, 2016) o una falta de elaboración de nuestro orden pulsional.

## II. La muerte que doy

Menos cándida que la victimización que acongoja a nuestro yo cuando se descubre finito, es la inclinación irrenunciable al crimen y al deseo/placer del crimen que acompañan cada nacimiento. Junto a la certeza de la propia finitud, otro aspecto de la muerte resulta hoy sintomáticamente relegado, y es el de nuestro carácter activamente mortífero. La segunda humillación narcisística, que Darwin ofreció con amorosa impiedad a la humanidad, fue archivada en las fronteras que separan al inconsciente de la consciencia. Somos hijos del Tiempo, del Cronos insaciable que los antiguos supieron figurarse: como seres vivos que ocupamos algún sitio en la *cadena* trófica (que nos ata a la muerte y al crimen) somos tan mortales como matadores; vivir y matar se implican mutuamente. Como otro aspecto del ser-para-la-muerte, nuestro saber sobre la criminalidad de lo vivo no constituye una certeza empírica, sino apodíctica. La represión de esta verdad sobre lo más propio se comprende mejor si entendemos que su carácter *terrible* se debe no sólo al sabernos-mortíferos, sino a la sospecha o a la consciencia del intenso placer que acompaña el matar, y en particular, como supo Freud, de matar a alguien superior a –y significativo para– nosotros (paradigmáticamente: el padre), amado y odiado intensamente, y cuya eliminación suele ser experimentada con orgullo por la hazaña lograda,

1 Acaso es posible interpretar la presencia de esta idea en Heidegger si se entienden de modo amplio los pasajes del §62 en los que se define al ser-culpable del *Dasein* como el ser fundamento negativo de una nihilidad. El *Dasein*, tal como lo define el autor de *Sein und Zeit*, es esencialmente culpable, y no *unas veces sí, y otras veces no*. Heidegger se ocupa de distinguir este modo de ser del *status corruptionis* que el ser-culpable tiene para la Teología. No obstante lo dicho, nos parece más plausible que todo ese desarrollo se limite a la idea de la muerte-propia del *Dasein* (fundamento arrojado de su muerte).

como resarcimiento por las humillaciones sufridas, y con una gran culpa. La culpa es el precio que se paga para instaurar la cultura. Tampoco la crueldad, el goce (primariamente inconsciente) que se siente con el hacer-sufrir, el dejar-sufrir y el ver-sufrir se reconoce sin angustia, i.e., sin culpa (salvo excepciones): es tan profundamente conmovedor que, tal vez al mismo tiempo que la hace posible, pone en riesgo nuestra identidad. Inversamente, saber de ese goce del otro cuando se trata de la vejación de uno mismo suele convertir en insoportable el daño padecido. De allí que prefiramos des-conocer ese placer con tanta determinación.

Como la certeza de nuestra finitud, y como ocurre todavía con amplios aspectos de nuestra sexualidad, el saber de nuestra criminalidad también es tabú, i.e., objeto de la renegación. Desde niños se nos enseña en las clases de ciencias naturales que “los seres vivos nacen, crecen, se reproducen y mueren”. Desde esa mirada, la muerte es una entidad externa, es objetividad que nos toma por presas. Lo silenciado aquí, nuevamente, es el saberse mortíferos: el aspecto más activo de la muerte subjetiva. Pero cualquier observador que no esté cegado por la moral convencional puede advertir, desde temprana edad, que todos los seres vivos nacen, crecen, *matan*, se reproducen (sólo a veces) y mueren. Antes de convertirse en asunto de cavilaciones filosóficas, y en *la parca* depositaria de nuestras angustias y nuestros más profundos padeceres, la muerte es algo bien concreto que podemos tocar con nuestras manos. En 1912, Freud le dice a Abraham (el destinatario no puede ser casual): “la muerte es, en primer lugar, un muerto” (en Freud y Abraham, 2002:160). Poco después, el padre del psicoanálisis (Freud, 2003a:295) pretende corregir algunas especulaciones filosóficas (que no identifica) cuando escribe que no es la muerte a secas, como un sustantivo abstracto, la que habría inducido a los hombres primitivos a considerar la muerte *propia*, sino la muerte *de los seres amados* que, por amados, eran parte del propio yo. La hipótesis de Freud (2004a) enuncia que, desde épocas primitivas, ante el deceso de alguien cercano afectivamente se elaboraron desmentidas de la muerte bajo la forma de una doctrina de las almas y formulando preceptos éticos: así se aceptaba a la muerte con el mismo movimiento que aseguraba su negación. El crimen de quien hace posible nuestra vida, y que nos convierte en deudores para siempre, nos condena a una paradoja. Ese crimen –ante todo concreto y brutal, y luego metafórico– que por un lado afirma nuestra autosuficiencia, por otro lado la desmiente al mostrar que necesitamos del otro, aunque sea como objeto de nuestra agresión y

alimentación. ¿Y no es acaso la “muerte” (el crimen) del padre primitivo la más significativa de las muertes, a juicio de Freud? “La muerte es, en primer lugar, un muerto”, decía el psicoanalista, y quizá debamos precisar, no tanto por la identidad del muerto como por la posición del enunciador, que la muerte es, en primer lugar, un *asesinado*. A Freud no se le escapaba del todo esta idea resbaladiza, piedra angular del psicoanálisis.

En su célebre comparación entre los neuróticos y los primitivos, Freud (2004a) vincula todos los tipos de tabú, tanto los fundamentales como los secundarios, con un *dar la muerte*. Entre los primeros, el crimen ocupa un lugar central. Entre los segundos se destacan los que se anudan a *enemigos, jefes y muertos*: en rigor, todos objetos de la agresión; más aún: *asesinados*. El autor descubre que en la conducta hacia los enemigos se expresan otras mociones además de las meramente hostiles: arrepentimiento, estima por el enemigo, *mala conciencia* por haberle dado muerte. Declara que en toda Polinesia, Melanesia y una parte de África, era muy frecuente que al matador triunfante se le impusieran severas restricciones, especialmente la prohibición de tocar el alimento (por lo que debía ser alimentado por otros) y en algunos casos de mantener relaciones con otros miembros de la tribu. Pareciera que en los salvajes, concluye Freud, está vivo el mandamiento “No matarás”, que no se puede violar sin castigo –pero que, destaquemos, sobre todo si lo pretendemos extensivo a cualquier forma de vida, no puede *dejar de violarse*– mucho antes de cualquier legislación (presuntamente) recibida de un dios. Esto lo atestigua la conciencia de culpa del tabú, que al igual que la de Edipo, no se mitiga cuando la violación de la ley aconteció inadvertidamente para el agente del crimen. El asesino no deja de ser culpable por no haber matado voluntariamente, y no deja de asumir la responsabilidad sobre sus actos y sobre su placer inconsciente. La culpa es a menudo el resultado del asedio de la *reminiscencia* del crimen<sup>2</sup>, no de su recuerdo (consciente), con todo lo que de fantasmático pueda aquella tener (Laplanche y Pontalis, 2012). Dicho de otro modo: contrariamente a lo asumido por Freud, para situar el matar en el estatuto de un problema existencial correlativo al de la propia muerte, no es necesario suponer un magnicidio real en algún pasado remoto cronológicamente determinable. Una vez que comprendemos que no es posible vivir sin matar, que la muerte es irreversible, y que lo/quien muere no es *radicalmente otro*, y, aún más, *muere-*

*mata para que nosotros vivamos* (por lo cual remite a la instancia parental), la sospecha de los crímenes en los que participamos más o menos activamente, con mayor o menor consciencia y protagonismo, se difunde indeteniblemente y perturba a nuestra buena consciencia (aunque no constituyan homicidio). Y es esta consciencia la que actualmente se manifiesta de modos difusos –y a menudo confusos– en diferentes formas de la proliferante defensa de “la vida”, e incluso de cierto higienismo alimentario, que no sabe cómo eliminar la necesidad de la muerte (¿y tal vez también de la libido?) en nuestra alimentación y en nuestra existencia en general. Remo Bodei (2005:74) expresó que “[l]o obsceno, etimológicamente, lo que ha de dejarse fuera de escena, es hoy la muerte y ya no más la pornografía”. Suscribimos la sentencia a condición de que se escuchen los aspectos activos de esa muerte reprimida, i.e., del matar, aspectos que este orden social criminal pretende alienar del humano convirtiendo al matar (o al dejar morir) *excedente* en mercancía, en espectáculo, en patriotismo, en sacrificio, en “daño colateral”, “efecto no deseado”, o en burocracia. Parafraseando la distinción entre malestar *necesario* y malestar *excedente* (Marcuse, 1985), podemos decir que la hipocresía del taller contemporáneo de los valores tiende a demonizar la agresividad y la muerte necesarias mientras que, inspirado por los extravíos de las religiones monoteístas y por la revalorización del capital, desmiente o glorifica las guerras y santifica la violencia y la muerte excedentes. La culpa difuminada que pueden generar las primeras disuelve las responsabilidades diferenciales y específicas que se encubren en las segundas.

Como si se tratara de una reacción irreflexiva al “¡Viva la muerte!” del fascismo, el higienismo contemporáneo se muestra dispuesto a vivir en la consagrada ilusión del “¡Muerte a la muerte!” (después de todo, si “Dios ha muerto”, ella nos habría privado de Dios). En este sentido, el psicoanálisis da razón a la religión al confirmar que todos somos pecadores, pero tiene la ventaja de traducir metapsicológicamente el mito religioso sobre el que se apoya la culpa como dispositivo de dominación subjetiva en una “tragedia”, *la tragedia del nacimiento*, quisiéramos decir, parafraseando a Nietzsche ([1872] 1994): tragedia signada por un destino (*Moira*) que debemos enfrentar con resignación, con entereza o con heroísmo, pero no reprimir ni abandonar a la interpretación misticada. Esta verdadera *intervención* freudiana acerca de los rituales expiatorios, operando a un nivel cultural, pone de relieve nuestra agresividad constitucional y puede leerse como un ejercicio de crítica de los valores, o de

2 ¿Y no declaran Freud y Breuer ([2006:33 [1895)], con resonancias platónicas, que “el histérico padece por la mayor parte de reminiscencias”?

transvaloración, digno de un heredero de Nietzsche, puesto que devuelve a la modernidad anestesiada (que había matado a la tragedia) la consciencia de una experiencia que le había sido expropiada, y con ella reconquista parte de aquella autocomprensión apolíneo-dionisiacas sepultada bajo el socratismo estético y el orden moral cristiano. El matar, que es una necesidad universal disuelta en lo impersonal de la vida (y, actualmente, subordinada a los imperativos del sistema de producción-destrucción capitalista) considerada en su conjunto, se experimentaba para los antiguos como culpa trágica que se proyectaba al héroe para volverla soportable y elaborable:

Ahora bien, ¿por qué es preciso que el héroe de la tragedia padezca, y qué significa su «culpa trágica»? (...) Tiene que padecer porque él es el padre primordial (...); y la culpa trágica es la que él debe asumir para descargar al coro de su propia culpa. La escena que se desarrolla en el teatro procede de la escena histórica en virtud de una adecuada desfiguración; se diría: al servicio de una refinada hipocresía. En aquella antigua y efectiva realidad, fueron justamente los miembros del coro quienes causaron el padecimiento del héroe; en cambio, aquí ellos agotan su papel en la simpatía y en el lamento, y el héroe mismo es culpable de su padecer. El crimen que sobre él se descarga, la arrogancia y la revuelta contra una gran autoridad, es justamente el que en la realidad efectiva pesa sobre los miembros del coro, la banda de hermanos. Así el héroe trágico —todavía contra su voluntad— es convertido en el redentor del coro (Freud, 2004a:157).

Freud desnuda esa proyección inconsciente por la que el yo intenta deshacerse del matar. El incansable repiqueteo de la muerte-que-damos es tan cercano y ubicuo, tan ensordecedor y punzante, que se hace invisible: no obstante, nuestra consciencia de ser mortales es indisoluble del gozoso ser matadores, y del avergonzante y tormentoso sabernos criminales. Como supo Moisés, según la versión de Thomas Mann (1979:5), “si matar es hermoso, haber matado es lo más horrible”. La consideración del aspecto activo de la muerte nos conduce a pensar que el saber de la agresividad y del crimen es la condición del convivir que el “uno” prefiere silenciar o, peor, aludir con eufemismos. Éstos, como demuestra la historia, pueden ponerse al servicio de la racionalización del peor de los crímenes, que no es seguido de remordimiento. También atraído por la figura de

Moisés, Nietzsche ([1882] 2001, §26:123) captó el impulso arrollador y mortífero de la vida, e ironizó por ello sobre el precepto “No matarás”, que iría en contra del crecimiento, del aprendizaje, de la libertad:

¿Qué significa vivir? – Vivir, esto significa: derribar continuamente algo de uno mismo que quiere morir; vivir, esto significa: ser cruel e implacable contra todo lo que se vuelve débil y viejo dentro de nosotros. Vivir, significa pues: ¿no tener piedad con lo que muere, con la miseria, con el anciano? ¿Ser siempre asesino? Pero si el viejo Moisés dijo: «¡No debes matar!».

La angustia de la muerte propia, disposición afectiva fundamental del *Dasein* de acuerdo a Heidegger (la apertura al hecho de que el *Dasein* existe como un arrojado estar *vuelto hacia* su fin), puede ser también, junto a su carga de verdad, una luz que ciega o una coartada que redime a la conciencia ingenua respecto de su existencia criminal. En el discurso sobre las viejas y las nuevas tablas de la ley, Nietzsche-Zaratustra recurre otra vez al mandato mosaico para someterlo a una interpretación transvaloradora:

«¡No robarás!» «¡No matarás!» – estas palabras fueron llamadas santas en todo tiempo; ante ellas la gente doblaba las rodillas y la cabeza y se descalzaba.

Pero yo os pregunto: ¿dónde ha habido nunca en el mundo peores ladrones y peores asesinos que esas santas palabras?

¿No hay en toda vida misma – robo y asesinato? Y por el hecho de llamar santas a tales palabras, ¿no se asesinó – a la *verdad* misma?

¿O fue una predicación de la muerte lo que llamaba santo a lo que hablaba en contra de toda vida y la desaconsejaba? – ¡Oh, hermanos míos, romped, rompedme las viejas tablas! (Nietzsche, [1883-1885] 2007, III, “De las tablas viejas y nuevas”, 10:280).

Más adelante, Zaratustra mismo, renovador de las formas de reconsiderar la animalidad que somos y de establecer una relación de verdadera amistad con el paulino “animal interior”, es quien manda a descuartizar dos corderos para la cena, puesto que considera que comer carne, además del evangélico pan, es *necesario* (Nietzsche, [1883-1885] 2007, IV, “La cena”:379-381)<sup>3</sup>. Pero además, este requerimiento del

3 Andrés Sánchez Pascual advierte que Jesús es llamado “el Cordero”, lo que marca así un antagonismo radical entre la cena

profeta del superhombre se liga a un golpe narcisista que vuelve hoy a hacerse inaudible cuando agrega: “Quien quiera comer debe intervenir asimismo en la preparación, *incluso los reyes*” (Ídem:380. *Cursivas nuestras*). Es legítimo pensar que Nietzsche se refiere a cada uno de nosotros, a los pretendidos “reyes” de la creación, al yo de los miembros de la autoproclamada “especie elegida” (por Dios), seres que se consideran a sí mismos cuasidivinos, cuya alma se supone destinada a la inmortalidad. Nietzsche destroza la idealizada autoimagen de esas pretendidas *almas bellas* recordando los derechos del cuerpo expropiado por la moral sacerdotal. Nosotros debemos ensuciarnos las manos para vivir: aun en el reino de Zaratustra. Contra la primera impresión, el de Nietzsche-Zaratustra no se trata de un mandato culpabilizante o resignado, puesto que aceptar lo necesario es liberador. Ahora bien, se trata de asumir reflexivamente tanto la agresividad como la culpa a ella asociada, ambas en parte irrenunciables, para ocuparnos críticamente luego del malestar excedente.

### III. Crueldad, devoración y culpa

“Los excrementos (...) están cargados con todas nuestras culpas. De ellos puede comprenderse qué hemos asesinado. Son la apretada totalidad de los indicios contra nosotros”.

Elías Canetti ([1960] 1982:165)

La vida (y la vida psíquica) es hasta ahora impensable sin muerte, y, por otras razones, casi tan impensable con/por ella: sin la muerte que llevo para mí como ser finito, sin la muerte que doy a otro, y en tanto sobreviviente. Sobreviviente incluso de mí mismo. Freud (2003c) propuso una reformulación radical de nuestro pensar la muerte a partir de la postulación de la *pulsión de muerte*. La repetición que no provoca placer positivo prueba, en opinión de Freud, que *la meta de la vida es la muerte*, que los organismos sólo buscan morir a su manera evitando los estímulos que los llevarían a esa meta de modo más directo. No pretendemos agotar los sentidos que dicho concepto abre, y que merecen un estudio particular. Sólo diremos aquí que el giro metapsicológico de 1920 especula con la posibilidad de que la muerte en sí no sea (sólo) una necesidad biológica, sino la realización del deseo más propio. En una entrevista concedida en 1926, Freud imagina la muerte no como el *enemigo* siempre vencedor, y por todos temido: “Sería más posible que no pudiéramos vencer a la muerte porque en realidad ella es un aliado dentro de nosotros (...) puede ser justificado decir que toda muerte es un

suicidio disfrazado” (en Viereck, 2006:6). El hecho de que la muerte sea concebida como una *pulsión* señala, contra el horror del moralismo convencional, el placer usualmente inconfesable que nos produce el dar(nos) la muerte. ¿Y no es plausible postular, como afirmábamos en otro lado (Drivet, 2012), que el placer que deriva del dar muerte sea una consecuencia evolutiva que ha contribuido a tornar soportable algo terrible pero hasta la fecha necesario, a saber, el matar para comer, con el saldo no metabolizable de culpa (consciente e inconsciente) que ese acto, por lo general, con el placer inconsciente ligado a él, conlleva? Tal vez el placer de matar, paradigma de la pulsión agresiva, haya sido una variante evolutiva que permitió contrabalancear la culpa que impedía dañar, irreparable pero necesariamente, a algo/alguien amado, respetado, y que cuanto menos se consideraba semejante en algún aspecto o condición. Es tentador suponer que sin ese placer añadido a la necesidad, que por fuerza fue reprimido y se volvió inconsciente (i.e., no se extinguió), era penoso y aún insoportable sobrevivir. De esa tragedia que significa la coexistencia de la necesidad de matar para vivir con la condena de vivir habiendo matado, surge esta mezcla siniestra (*unheimlich*) que es el humano, “el animal que retiene en la mente lo que asesina” (Canetti, 1982:159): una bestia en parte sádica y en parte culpógena.

La culpa por los crímenes que hasta nuestros días no podemos dejar de perpetrar si no es a costa de nuestro perecimiento hunde sus raíces en la memoria ancestral, que Freud (2004a) consideraba ligada a un parricidio fundante (real-material). De este saber no querido de nuestro ser-mortíferos se tiñen nuestros mitos: en *Moisés y la religión monoteísta*, Freud (2006b) denuncia que las enseñanzas paulinas querían ocultar a través del gozoso mensaje que el pecado original, del cual la humanidad habría quedado redimida a través de la muerte de Cristo, sólo podría haber sido un asesinato. Esta criminalidad original, similar a la interpretación de la “muerte de Dios” a la que Nietzsche da un estatuto filosófico, es contemplada como el verdadero pivote y epicentro de la historia de la moral. No obstante, todavía no se ha oído bien la confesión inconsciente, repetida de modo incesante, que expresa que Cristo “murió por nosotros”. La muerte es irrespectiva: nadie puede morir por otro, a no ser que en su ambigüedad la preposición delate al matador.

El otro que muere por nosotros puede figurarse como metáfora divina del Padre o extenderse como alusión a un otro que remite a la Madre (Tierra). Asumir las consecuencias de la propia agresividad implica un grado relativamente avanzado en la autocomprensión

de Zaratustra y la Evangélica.

e, ineludiblemente, un criterio para distinguir lo que consideremos al menos tan semejante a nosotros como para considerar su matanza un disvalor e incluso un delito, y lo que dejemos por fuera de esa línea siempre provisoria. Ese “nosotros” protegido en principio por el mandato que prohíbe matar a uno de los “nuestros”, parecía estabilizado (en los papeles) en lo que llamamos “especie humana”. Y si por un lado, los procesos de individuación que se pronunciaron desde el Renacimiento son correlativos a la imposibilidad de delegar una parte de la responsabilidad y la culpa que antes se depositaban en la comunidad y se tramitaban con un Dios (hoy muerto), al mismo tiempo, desde hace varias décadas asistimos a una crisis ecológica que, junto a una cierta enciclopedia teórica, han motorizado la crítica del antropocentrismo. Si un humanista es un espíritu abierto a sus semejantes, las tesis de Darwin y la revolución epistémica que de ellas deriva, nos están obligando a preguntarnos por los criterios de semejanza y de filiación más allá de nuestra especie. Esta sospecha sobre la filiación con otras formas de vida que la genética confirma, es un mentís al racismo y al antropocentrismo (esas otras formas de vida se consideraron tradicionalmente recursos disponibles), pero también un interrogante por los fundamentos de nuestra criminalidad que, usualmente, está tanto más asociada a la culpa cuanto más familiar/semejante consideramos a la víctima. Por el carácter primario de la oralidad en el orden pulsional, este interrogante de inmediato remite a la filosofía, la psicología y la sociología del comer. Concretamente: ¿es realizable que en un punto de la red trófica el matar se convierta en evitable? Así lo sugiere, por ejemplo, el diseño de carne artificial (Shapiro, 2018). Mientras tanto, ¿a *qué/quién* (en la duda por el pronombre está la clave) es legítimo matar para comer? ¿Cómo, y bajo qué imperativos sistémicos debe organizarse la muerte (ya no tan) necesaria? Más allá de cálculos relativos al costo ecológico, el criterio para delimitar lo apropiable de lo no apropiable parece depender del grado de identificación que se produzca con el potencial objeto de consumo. Y la proximidad evolutiva suele correlacionar con la identificación. Por efecto del narcisismo antropocéntrico suele ser más tolerable (matar y) comer una planta de lechuga que un cerdo (aunque se haya comprobado que las plantas sienten), y matar un mosquito (que es una potencial amenaza a nuestra salud) puede ser considerado incluso un valor, mientras que matar un perro o un colibrí (exceptuando la piedad) sería calificado probablemente entre nosotros como un acto de barbarie.

Es significativo que Freud (2006a:130) no dudara en “situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural”, y en *El malestar en la cultura* apuntara a “mostrar que el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa” (Ídem). Concentrados como estamos en el destino de una agresividad constitucional irrenunciable y de las consecuencias de una tramitación insuficiente de la misma, esta valoración freudiana resulta tanto más interesante si se considera la nota al pie que añade inmediatamente y que nos permitimos citar íntegra:

«Así, la conciencia moral nos vuelve a todos cobardes...». Que se oculte al joven el papel que la sexualidad cumplirá en su vida no es el único reproche que puede dirigirse a la educación de hoy. Yerra, además, por no prepararlo para la agresión *cuyo objeto* está destinado a ser. Cuando lanza a los jóvenes en medio de la vida con una orientación psicológica tan incorrecta, la educación se comporta como si se dotara a los miembros de una expedición al polo de ropas de verano y mapas de los lagos de Italia septentrional. Es evidente aquí que no se hace un buen uso de los reclamos éticos. La severidad de estos no sufriría gran daño si la educación dijera: «Así deberían ser los seres humanos para devenir dichosos y hacer dichosos a los demás; pero hay que tener en cuenta que no son así». En lugar de ello, se hace creer a los jóvenes que todos los demás cumplen los preceptos éticos, vale decir, son virtuosos. En esto se funda la exigencia de que ellos lo sean también”. (Freud, 2006a:130n. *Cursivas nuestras*).

Freud es más recordado por haber denunciado que la educación de hoy no prepara para ejercer autónomamente la sexualidad que por haber sostenido algo similar sobre la agresión, cuyos objetos y *sujetos* estamos condenados a ser. Capturados por la interpretación religiosa-convencional, tanto el deseo sexual como la agresividad que le es consustancial, son rápidamente asociados al mal, al pecado, al defecto. La interiorización de esas jerarquías de “valores” conforma una moral convencional que alimenta y legitima las arbitrariedades y las injusticias. La cobardía de esa moral, que conduce a la impotencia, preferirá presentarse como la virtud de la “moderación” o del “pacifismo” antes que entenderse como la ideología de la tolerancia represiva<sup>4</sup>.

4 La tolerancia frente a la injusticia sistémica del terrorismo social

La metapsicología y la crítica de la ideología permiten iluminar lo que la moral convencional oscurece, y vuelven a poner sobre el tapete el problema de la distinción entre la violencia legítima e ilegítima, entre la violencia necesaria y excedente, que siempre preocupó al materialismo histórico contra la hipocresía de la no-violencia de la economía política triunfante. En contraposición con la jerarquía tradicional de valores, Nietzsche y Freud muestran que la violencia es inerradicable y, contra la demonización de la agresividad que conduce a la paz de los cementerios, afirman que no toda violencia es mala o irracional, ni toda abstención de la violencia es virtuosa o racional. La moralización negativa de la agresividad (pulsión agresiva que, junto a la libido, motoriza la *lucha por la libertad y la igualdad*), que impide subordinarla a principios racionales, se halla también en los fundamentos mistificados que, por un lado, prohíben la *eutanasia* o niegan a las mujeres la libertad para abortar, y, por otro, añoran o aceptan la pena de muerte. Los tristemente contemporáneos movimientos antivacunas son otro ejemplo sonante de la retirada irracional bajo una fachada “naturista”. El desprecio de la vida moral (*bíos*) y la naturalización de un sistema criminal, depredador y destructivo (ecocida), que con Marx llamamos capitalismo, contribuye a la confusión de igualar toda forma de vida (*zoé*) y muerte. Bajo el pretexto de negar legitimidad a toda violencia, se encubre la violencia silenciosa y sistémica con la que se es tolerante y cómplice, y se niega el derecho a la violencia de la libertad y la igualdad, que por definición interrumpe el curso natural y naturalizado de la vida y de las cosas. Pero no es éste el lugar para deslizarnos más al problema de la conversión en disvalor de la violencia política emancipatoria, y preferimos concentrarnos en la tematización de lo que entendemos como un estado primario de la agresividad, vinculado a la oralidad, a la autopreservación y a la necesidad biológica de comer, ligada a la complejidad del orden pulsional.

La promesa antihumanista de inclusión universal (que a menudo se llama a sí mismo *poshumanista*, y en sus deconstrucciones olvida el problema del capitalismo) puede considerarse refutada por Nietzsche y Freud como otra mentira religiosa. Los límites de las proclamas de ese amor idealizado no se dan solamente porque el *amor* encarnado en un cuerpo (el *Eros* que Freud –2004b:87– declara recoger de Platón) no puede evitar la discriminación cuando busca la universalidad (en efecto, afirma Freud, cometeríamos injusticia si tratáramos al objeto amado como a cualquiera,

---

del capital (que deja morir “legalmente”) no es neutral ni carece de una gran dosis de violencia aceptada e internalizada.

aunque profesemos la fe del amor universal). Nos cerca otro límite que se reconoce desde la fase más temprana del amor (la oralidad): hay una ley, que podría estar a las puertas de su desaparición, que impide que el abrazo de la vida como concepto indiferenciado se cierre sobre la totalidad, y esta ley natural se evidencia en la imperiosa necesidad de comer y no ser comido; i.e., de matar para comer y no ser comido, ley sobre la que se apuntala el deseo de matar y comer para ser (como) el otro (identificación).

Desde los retoños de la materia orgánica, la primera distinción entre la vida y la muerte equivale a comer o ser comido; esta distinción no equivale a la de amar y odiar, dado que el amor es, si no la primera, la motivación del comer que sustituye al (o se encabalga sobre el) instinto natural. Y es por amor, por un *furioso* amor, que se devora (se incorpora) al objeto de la identificación primaria. En cierto sentido, la necesidad de comer y de no ser comido parece haber sido hasta nuestros días la refutación más implacable de todo pacifismo, y acaso de todo universalismo. Desde tiempos inmemoriales, y hasta hace muy poco tiempo –y, en rigor, para muy pocas personas debido a los costos de la alternativa existente–, satisfacción del hambre y muerte estaban ligadas. “Puesto que necesito comer, algo/alguien debe morir”: así reza(ba) la secreta ley de la vida. Pese a la oferta de hiperternura de ciertas ideologías *new age* focalizadas *compensatoriamente* en la limitación de lo que sería lícito matar/comer –y no en la crítica del sistema de producción/destrucción y del consumo *compulsivos*, que llamamos capitalismo– nuestro narcisismo estaba golpeado y desafiado. La ilusión del amor universal y eterno del cristianismo (que tiene sus reformulaciones actuales, sólo aparentemente no-religiosas), esa idealización de un “amor” que se quiere purgado de sus componentes hostiles tanto como de su limitación espacio-temporal, tuvo siempre un límite salvaje: *hay que evitar ser comido/hay que comer*. Ese límite se expresa también en la defensa que no dudamos en activar ante los ataques de otros seres vivos que ponen en riesgo nuestra vida (comenzando por hongos, bacterias y virus). En otras palabras: hay que matar, o bien morir en un éxtasis amoroso global: un verdadero cataclismo pasivo y anoréxico. Sin ahorrar dramatismo, los cuentos infantiles, vehículos de los fantasmas y fantasías que la consciencia prefiere enmudecer, ponen una y otra vez a disposición de un oído abierto la tentación del deseo y la acechancia del miedo tanto del crimen como de la devoración. Así, la creación literaria contribuye a esa preparación para la elaboración de la agresividad que, a juicio de Freud, falta en la educación capturada por la moral convencional. Reunión y destrucción, análisis

y síntesis, son indesligables en lo que llamamos vida; no pueden sustituirse por esa especie de amor desmaterializado que promueve la religión del “amor”, ni por la neutralización de la violencia humana que consagra un sistema de producción violento e inhumano. Acaso el único momento excepcional a esta regla del crimen inevitable se remonte a la escena de la gestación y el amamantamiento, prototipo mnémico del Paraíso, al que no se renuncia de buena gana. Del amamantamiento, escena que condensa la experiencia de satisfacción más plena, y en la que se hallaría el germen del amor (*libido, Eros*) –y de esa palabra (Bordelois, 2006)–, puede extenderse la *ilusión* de que para vivir no es necesario matar y/o ser cómplice del crimen, es decir, ser culpable. Pero quien puede decir “yo” es (puede saberse) de algún modo culpable. En tanto ser autoconsciente, sabe de la finitud de sí y de los seres que vio o supuso morir, a los que tuvo que dar muerte o dejar morir, para hacer posible su supervivencia. Al menos hasta nuestros vertiginosos días, en el transcurso de los cuales algunos de estos núcleos trágicos de las narraciones acerca de nosotros podrían estar hundiéndose en el ocaso.

#### IV. Conclusión

Hemos detectado, en primer lugar, un descuido común a diferentes filosofías, de Platón a Heidegger, sobre la cuestión de la finitud, y de nuestra actitud ante la muerte. Éstas no se ocupaban (o apenas lo hacen) como parte de la reflexión sobre la mortalidad, de lo que denominamos la muerte-que-damos, es decir, de la muerte como parte de la *vita activa*. El matar, ese morir en nuestro nombre (como “realidad efectiva” y como modelo, metonimia, metáfora), ese crimen infligido, secretamente deseado o tan sólo permitido en pos de nuestra supervivencia, es hasta nuestros días (¿y acaso sólo hasta un futuro próximo?) una parte fundamental y constitutiva de la elaboración de nuestros duelos: del de nuestros progenitores, de nuestros narcisismos idealizados, de nuestros semejantes no reconocidos o menos afortunados. Y bien, fundamentalmente a través de una interpretación singular de Nietzsche y de Freud, argumentamos que es necesario considerarlo, a causa de la importancia que tiene en sí mismo como problema existencial, tanto como por sus conexiones con la historia de la moral y la vida práctica, ya que está ligado a una mutación antropológica en curso.

El rechazo occidental al *duelo* (Ariés, 1982), concepto que remite también a los desafíos a muerte de dos duelistas, invita a pensar que estamos atravesando el duelo de algo de nuestra condición humana también en relación con la muerte que

damos. La condición humana (Arendt, 1998) se encuentra en una transición evidente. Las prácticas que la definían como tal (*labor, trabajo, acción*) están transformándose a un ritmo acelerado y radicalmente. Lo que se mantiene incólume es el dominio del capital: incluso los límites de la muerte (de algunos pudientes) son desafiados con más creatividad y recursos que los de la desigualdad política y económica<sup>5</sup>. La angustia ante la finitud que atizó el pensamiento pretende resolverse venciendo a la muerte, a la que se concibe como un problema técnico (Harari, 2016). La *natalidad* como núcleo de la vida práctica es más intensa en la plural coloratura de nuestros atributos que el angustiado *ser-para-la-muerte*: Arendt parece mejor orientada que Heidegger para pensarnos.

Si desde un frente nos igualamos con los dioses y rechazamos la muerte, desde otro frente se avanza en la deconstrucción del mito en función del cual los humanos solíamos considerarnos excepcionales y superiores respecto de la naturaleza que integramos<sup>6</sup>. Expusimos que esto puede llevar a la renuncia de la razón y la vida moral o, como proponemos, a su ampliación. Al desdibujarse los contornos antropocéntricos que nos colocaban a salvo de la necesidad de dar cuenta de nuestros actos más allá de la presencia actual de un humano –que en principio se ajustó sesgadamente al estereotipo del adulto, varón, blanco, cristiano, propietario y heterosexual– la responsabilidad se incrementó. Las fuentes de las que manaba la legitimidad como amos y administradores de los “recursos” naturales fueron debilitándose conforme el narcisismo humano reconocía las heridas que la ciencia y la filosofía le ocasionaban. El reconocimiento en la comunidad de los mortales y de los sufrientes, i.e., de nuestros semejantes, comenzó a ampliarse para abarcar no sólo a la especie de los *sapiens* (concepto que incluye a las generaciones futuras) sino incluso a formas de vida no humanas. Así fue desmontándose la legitimidad del relato del *Génesis*, convertido en realidad histórica a partir del siglo XVII. Enumeramos así, entonces, algunas razones que hacen comprensible por qué el aspecto activo de la muerte-que-damos se convirtió progresivamente en una cuestión de deliberación pública y jurídica, y por qué despertó y despierta poco a poco mayor

5 El proyecto Calico, de Google, se propone abolir la vejez y la muerte, o al menos su más o menos equitativa universalidad. La finitud podría llegar a ser en un futuro no tal lejano el destino de los desposeídos. Cf.: <https://www.calicolabs.com/>

6 Al respecto, resulta clave la “Declaración de Cambridge sobre la Conciencia” firmada por 13 reputados científicos en julio de 2012, que señala que ni la capacidad de exhibir comportamientos intencionales, ni los fundamentos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos que son condición de posibilidad de la conciencia, son exclusivamente humanos (cf. Low et. al., 2012).

sensibilidad social. La muerte y el sufrimiento (en primer lugar, del sufrimiento instrumentado con fines sádicos, no utilitarios) de formas de vida no humana (en especial de mamíferos superiores no humanos) al servicio de la necesidad o del goce exclusivamente humanos adquirieron un peso cada vez mayor en la conciencia moral histórica, y se convirtieron en estímulo y fuente de la ampliación de la racionalidad a esferas antes consideradas “recursos”. En cierto modo, matar y morir dejan de tener razón y sentido.

Pero, simultáneamente al reconocimiento histórico de la pulsión destructiva dirigida contra nuestros semejantes, nos ocupó hasta aquí la crítica de su moralización religiosa, porque éste impide la elaboración racional. Hemos privilegiado en este trabajo el enfoque sobre la agresividad más básica e irrenunciable, dimensión en la que se pone claramente de relieve un límite mortal al pretendido “universalismo” poshumano. En la pulsión de autoconservación que se pone de manifiesto en la alimentación y también en la violencia defensiva (incluso a nivel inmunológico) reside un límite a la –por otro lado necesaria– relativización de la “excepción humana” (Schaeffer, 2009). Como sostuvo Umberto Eco (en Eco y Martini, 1998:47-48), la distinción entre vidas más o menos valiosas existirá siempre (más a menudo basada en emociones que en el intelecto), y será inevitablemente arbitraria: negociamos nuestro concepto de respeto a la vida, y a ello nos fuerza en principio la imperiosa necesidad de sobrevivir y ayudar a sobrevivir, amén de algo de la ambivalencia del orden pulsional<sup>7</sup>. Abordar el problema ético y político del matar conduce directamente a la cuestión del humanismo y al problema del capital. Por razones de supervivencia o ética será preciso, en un determinado momento, *determinar una diferencia entre lo que puede y lo que no puede ser matado, en qué circunstancias, de qué modos y para qué fines*. La necesidad de un criterio de demarcación de este tipo deriva de una condición biológica y nos arroja al trabajo del duelo (de nuestra impoluta autoimagen perdida, tanto como de las víctimas sacrificadas) y de la autotransformación histórica. El humanismo fue y es ciertamente, en parte, un expediente por fuerza imperfecto para tramitar la culpa trágica que acarrea cada nacimiento; por cierto, el mejor expediente en lo que va de la historia de la especie. Es al mismo tiempo un límite y una concesión a la pulsión destructiva (la cual, como Freud enseñó, no dejará de buscar satisfacción). Es una invención perfectible: sin duda, debemos conmovernos con autocrítica y genealogía su rígido antropocentrismo, sus lastres eurocéntricos,

sus sesgos raciales, ampliar sus estrechos límites patriarcales, y denunciarlo cuando se convierte en subterfugio de la explotación capitalista o de las incursiones imperialistas. Pero no es demonizando lo que alguna vez equivocadamente se divinizó como se escapa de los laberintos de la mistificación.

Por esto último, argumentábamos que si la desmentida de la muerte que damos es riesgosa, también lo es la moralización negativa (religiosa) de la agresividad, que parece querer arrastrar consigo a la verdad y a la ética posible, junto a la totalidad del orden instintivo y pulsional, en el que los componentes de vida y muerte, amoroso y destructivo, no son indesligables. En el segundo tratado de *La genealogía de la moral*, libro que Freud parece haber tenido muy presente cuando escribía *El malestar en la cultura*, Nietzsche ([1887] 2008), había afirmado que, en manos de los sacerdotes, la culpa o “mala conciencia” es un reaseguro moral contra la insubordinación, que funciona redirigiendo el resentimiento hacia dentro de cada individuo en lugar de permitir la canalización hacia fuera. Así, en lugar de orientar y organizar críticamente el resentimiento para propiciar la transformación de un estado de cosas que condena a tantos a la mediocridad y a la miseria, confunde su objeto e invierte su sentido, de modo que el odio se interioriza como culpa. El deudor/culpable termina siendo el propio individuo, que asume personalmente la falta por su desgracia y dirige su agresividad contra sí mismo, neutralizándose (sobre este punto en la obra de Freud, cf. Rozitchner, 1988:203-285). En cierto nivel, la agresividad y la violencia son constantes: sólo puede renunciarse, reactivamente, a su orientación racional. La renuncia a la agresividad y la destrucción equivaldría, en un nivel biológico que excede el alimentarse, a entregarse como alimento a las fuerzas de la vida genérica y, simbólicamente, es compatible con la moral sacerdotal y piadosa de la minoría de edad eterna que, impávida, se empecina en el no-querer-saber, no mata para no morir, ni come (y languidece) para conservar la inocencia. No puede descartarse que en la mercancía higienista que ofrece el rechazo misericordioso e irreflexivo de la muerte-que-damos se encierre la ilusión de la autosuficiencia, el estancamiento y la disolución de la identidad en aras de un ideal sin mácula, autocomplaciente, sin herida, sin fisura: el horizonte de una pacífica y mortal mismidad sumisa y desapasionada.

<sup>7</sup> Nos hemos ocupado de este nivel del problema en otro trabajo: cf. Drivet, 2019.

## Referencias bibliográficas

- ARENDDT, H. (1998) *La condición humana*. Trad.: R. Gil. Barcelona: Paidós.
- ARIÉS, P. (1982) *La muerte en occidente*. Trad.: J. Elías. Barcelona: Argos Vergara.
- BODEI, R. (2005) *El doctor Freud y los nervios del alma. Filosofía y sociedad a un siglo del nacimiento del psicoanálisis. Conversaciones con Cecilia Albarella*. Trad.: S. Di Nucci. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BORGES, J. L. (1984) *Obras Completas*. Tomo I (1923-1972). Emecé Editores, Buenos Aires.
- BORDELOIS, I. (2006) *Etimología de las pasiones*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- BROWN, N. (1985) *Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* [1959]. Wesleyan University Press, Second edition.
- CANETTI, E. (1982) *La provincia del hombre. Carnet de notas 1942-1972*. Trad.: E. Barjau. Madrid: Taurus.
- ..... ([1960] 1982) *Masa y poder*. Trad.: H. Vogel. Barcelona: Muchnik.
- CASTORIADIS, C. (2001) *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: FCE.
- DRIVET, L. (2012) "La tragedia del nacimiento. Culpa y redención del humano", en las Actas de las "VI jornadas Internacionales Nietzsche y II Jornadas Internacionales Derrida. Cuestiones biopolíticas: vida, sobrevivencia, muerte", realizadas del 18 al 20 de octubre de 2012 en la ciudad de Buenos Aires (compilado por Mónica B. Cragnolini y Noelia Billi; con prólogo de Mónica B. Cragnolini), pp. 103-113. CD ROM: ISBN 978-987-28671-0-2.
- (2016) "Nietzsche y Freud ante el problema de la verdad". En *Desde el Jardín de Freud*. Revista anual de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, FCH, Universidad Nacional de Colombia, 2016, pp. 255-269. DOI: 10.15446/dj.n16.58168.
- (2019) "Un mundo congelado. Acerca de la desmentida de la ambivalencia". En *Desde el Jardín de Freud*. Revista anual de la Escuela de Estudios en Psicoanálisis y Cultura, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. Número 19, pp. 67-86, 2019. ISSN electrónico 2256-5477. ISSN impreso 1657-3986. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/76696>
- ECO, U. y MARTINI, C. M. (1998) ¿En qué creen los que no creen? *Un diálogo sobre la ética en el fin de milenio*. Trad. y prólogo: E. Cohen. Buenos Aires: Planeta.
- FREUD, S. (1999) "Lo ominoso" [1919], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XVII: 215-252.
- (2003a) "De guerra y muerte. Temas de actualidad" [1915], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XIV: 273-303.
- (2003b) "La Transitoriedad" [1916], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XIV: 305-312.
- (2003c) "Más allá del principio del placer" [1920], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XVIII: 1-62.
- (2004a) Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos [1912-1913], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XIII: 1-164.
- (2004b) *Psicología de las masas y análisis del yo* [1921], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XVIII: 63-135.
- (2006a) "El malestar en la cultura" [1930], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XXI: 57-140.
- (2006b) *Moisés y la religión monoteísta* [1939], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XXIII: 1-208.
- (2006c) *Esquema del psicoanálisis* [1940], en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Tomo XXIII: 133-209.
- FREUD, S. y ABRAHAM, K. (2002) *Correspondencia completa, 1907-1926*. Trad.: T. Schilling. Madrid: Síntesis.
- HARARI, Y. N. (2016) *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Trad.: J. Ros. Debate, Barcelona.
- HEIDEGGER, M. (2006) *Ser y Tiempo*. Trad.: J. E. Rivera. Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- LAMBRUSCHINI, G. (2009) "Saber morir (Filosofía de la muerte)". Inédito.
- LAPLANCHE, J. y Pontalis, J.-B. (2012) *Fantasia Originaria, Fantasia de los Orígenes, Orígenes de la Fantasia* [1985]. Trad.: S. Abreu. Buenos Aires: Gedisa.
- LOW, P. et. al. (2012) «The Cambridge Declaration on Consciousness». En: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>. Fecha de consulta: 03/03/2018.
- MANN, T. (1979) *Las tablas de la ley*. Trad.: M. Rivas y R. Schiaffino. Barcelona: Planeta.
- MARCUSE, H. (1967) *Cultura y Sociedad*. Trad.: E. Bulygin y E. Garzón Valdés. Buenos Aires: Editorial Sur.
- (1985) *Eros y civilización*. Trad.: J. García Ponce. Buenos Aires, Ariel S.A.

- NIETZSCHE, F. ([1872] 1994) *El nacimiento de la tragedia*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- ([1881] 2000) *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales* Trad.: G. Cano, Madrid: Biblioteca Nueva.
- ([1882] 2001) *La ciencia jovial [La gaya scienza]*. Trad.: G. Cano. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ([1883-1885] 2007) *Así habló Zaratustra [1883-1885]*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- ([1887] 2008) *La genealogía de la moral [1887]*. Trad.: A. Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza.
- RICOEUR, P. (2008) *Vivo hasta la muerte*. Trad.: H. Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ROZITCHNER, L. (1988) *Freud y los límites del individualismo burgués [1972]*, Siglo XXI, México, 3ª edición.
- SÉNECA, L. A. (2010) *Cartas filosóficas (Epístolas morales a Lucilio)*. Trad.: I. Roca Meliá. Gredos: Barcelona.
- SCHAEFFER, J. M. (2009) *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE.
- SHAPIRO, P. (2018) *Clean Meat: How Growing Meat Without Animals Will Revolutionize Dinner and the World*, Nueva York, Gallery Books.
- VIERECK, G. S. (2006) "Entrevista al Dr. Sigmund Freud. El valor de la vida", en *Virtualia. Revista Digital de la Escuela de Orientación Lacaniana*, Mayo/Junio 2006: 5-11.
- WEBER, M. ([1905] 1997) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad.: D. Casado Neira. FCE, México.

Citado. DRIVET, Leandro (2020) "Sobre la muerte que damos. Materialismo, humanismo, violencia y culpa" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°32. Año 12. Abril 2020-Julio 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 11-23. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/582>

**Plazos.** Recibido: 13/03/2018. Aceptado: 14/08/2019.

## Entre sonhos e quimeras: sociabilidade e subjetividade no transplante de órgãos

Between dreams and quimeras: sociability and subjectivity in organ transplants

**Rafael Losada Martins\***

Faculdade de Tecnologia Senac/AM, Brasil  
rlosada@gmail.com

### Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar e discutir, a partir de dados etnográficos, como pessoas que realizaram transplantes de órgãos reconstruem suas trajetórias e relações sociais mediante a incorporação de uma ética de conduta marcada por parâmetros biomédicos, privilegiando, para tanto, não somente o fato de receber um transplante, mas o de viver com um órgão transplantado ao longo do tempo. O corpo do indivíduo transplantado deve ser produzido cotidianamente, alvo de uma vigilância constante e de uma ação contínua. Após a cirurgia ele será o responsável pela manutenção do tênue equilíbrio entre seu corpo e o órgão doado, administrando a rejeição, o que envolve modificações no comportamento, no estilo de vida e no cuidado de si. Esse cuidado da saúde coloca em evidência a questão do “como viver?”, isto é, das diferentes maneiras de conduzir a vida, situando o indivíduo em um complexo campo de relações interpessoais.

**Palavras-chave:** Transplante de órgãos; Sociabilidade; Subjetividade; Esperança; Sofrimento.

### Abstract

The objective of this article is to present and discuss, from ethnographic data, how people who performed organ transplants reconstruct their trajectories and social relationships by incorporating an ethic of conduct marked by biomedical parameters, privileging, for that, not only the fact to receive a transplant, but to live with a transplanted organ over time. The body of the transplanted individual must be produced daily, the target of constant vigilance and continuous action. After surgery he will be responsible for maintaining the tenuous balance between his body and the donated organ, administering rejection, which involves changes in behavior, lifestyle and self-care. This health care highlights the question of “how to live” that is, of the different ways of conducting life, placing the individual in a complex field of interpersonal relationships.

**Keywords:** Organ transplant; Sociability; Subjectivity; Hope; Suffering.

\* Professor da Faculdade de Tecnologia SENAC Rio. Doutorando em Sociologia no Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IESP/UERJ). Mestre em Antropologia (UFBA) e Bacharel em Ciência Sociais (UFBA).

## Entre sonhos e quimeras: sociabilidade e subjetividade no transplante de órgãos

### Introdução

O encantamento exercido pelas tecnologias biomédicas já há algum tempo tem seduzido a imaginação dos que almejam maior longevidade e alimentado as esperanças daqueles que dela dependem. Contudo, somente em anos recentes esse encantamento alcançou os escritos antropológicos. Parte desse crescente interesse deve-se à ampliação das discussões sobre os efeitos da biotecnologia no ser humano sob o ponto de vista da sociabilidade, visto o seu potencial, real ou imaginário, para afetar não apenas a construção de sujeitos, mas sua própria existência material. Dentro dessa perspectiva, o presente artigo<sup>1</sup> debruça-se sobre o tema do transplante de órgãos e, mais especificamente, sobre a vida após o transplante, privilegiando não somente o fato de receber uma doação, mas o de viver com um órgão transplantado<sup>2</sup> ao longo do tempo. O objetivo é apresentar e discutir, a partir de dados etnográficos produzidos através de trabalho de campo, como receptores (re)constróem suas trajetórias e relações sociais mediante a incorporação de uma ética de conduta marcada por parâmetros biomédicos, visto que o corpo do indivíduo transplantado deve ser produzido cotidianamente, alvo de uma vigilância constante e de uma ação contínua. Após a cirurgia, ele será o responsável pela manutenção do ténue equilíbrio entre seu corpo e o órgão doado. Deverá, portanto, administrar adequadamente um estado crônico do qual sua vida depende, a rejeição. Administrá-la envolve, por sua vez, modificações no comportamento, no estilo de vida e, sobretudo, no cuidado de si. Esse cuidado da saúde, mediante a gerência de si, produz uma intensificação das relações

1 Este artigo é uma síntese do Capítulo 5 da minha dissertação de mestrado (Martins, 2009) defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. A pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia – FAPESB.

2 O escopo da pesquisa foi restrito ao transplante de órgãos sólidos (fígado, rim, pulmão, coração e pâncreas). Transplantes de tecidos, córnea e medula óssea, por exemplo, ficaram fora do escopo da pesquisa.

de si para consigo, ao passo que põe em relevo a questão moral do “como viver?”, isto é, das diferentes maneiras de conduzir a vida.

Os estudos sócio-antropológicos seguiram de perto as inovações, transformações e dilemas desencadeados pelos procedimentos, técnicas e concepções oriundos da biomedicina que viabilizaram e conformaram a prática do transplante de órgãos. Ainda na fase experimental, quando a rejeição desencadeada pela resposta imune do organismo receptor era o principal obstáculo para a rotinização do transplante de órgãos, pesquisadores elegeram a doação enquanto via privilegia para apreender as relações entre modificação corporal e subjetividade (Fox y Swazey, 1974; Simmons, Klein y Simmons, 1977). Desde então, o tópico da doação e, em especial, as relações entre doador (e seus familiares), receptores e profissionais de saúde têm recebido grande atenção (Fox y Swazey, 1992; Joralemon, 1995; Sque y Payne, 1997; Sharp, 1995; 2006; Sque, Payne y Clark, 2006). Outro tema bastante explorado pela literatura especializada diz respeito a criação e aplicação do critério de morte encefálica e a dependência do transplante nesse critério para a obtenção de órgãos (Ohnuki-Tierney, 1994; Giacomini, 1997; Lock 2002; Sadala, 2004). O comercial ilegal de órgãos (Cohen, 1999; Scheper-Hughes, 2000), as premissas ideológicas do transplante (Sharp, 1995; 2002; Joralemon, 1995) e seus aspectos éticos (Lamb, 2000), ainda que menos recorrentes, também foram temas contemplados por diversas pesquisas. Já estudos sobre a vida dos receptores após o transplante, isto é, sobre como é viver com um órgão transplantado ao longo do tempo, seriam inexistentes não fosse o estudo de Crowley-Matoka (2005) acerca das promessas e dos perigos presentes na vida de pessoas que optaram pelo transplante de rim, em detrimento da hemodiálise.

De forma mais ampla, a pesquisa que resultou neste artigo foi marcadamente influenciada pelo conceito de “biosociabilidade”, elaborado por

Paul Rabinow (1999) para caracterizar a constituição de identidades e práticas, coletivas e individuais, organizadas em torno do compartilhamento de características somáticas ou genéticas. Ao sublinhar o surgimento de novas formas de sociabilidade associadas à difusão de tecnologias médicas, as ideias de Rabinow põem em relevo o potencial do transplante de órgãos de criar e atualizar redes de relações sociais mediante as quais a experiência do receptor se constitui, especialmente, no que se refere à relação com o doador e/ou família do doador. Sob essa perspectiva analítica, foram delimitados dois eixos de investigação inter-relacionados: 1) modificações nos modos de subjetivação e nos padrões de sociabilidade de indivíduos transplantados; 2) compreensão dessas modificações sob o pano de fundo das “promessas” de saúde veiculadas pelo discurso biomédico e sua apropriação e reinterpretação pelos receptores.

Apreendido a partir da metáfora do “presente da vida”, segundo a qual o órgão doado é animado pela essência da vida, o transplante opera como um poderoso símbolo popular veiculando promessas e esperanças de saúde creditadas ao desenvolvimento de tecnologias biomédicas que materializam expectativas e desejos de maior longevidade com melhor qualidade de vida. Para compreender essa “economia política da esperança” (Good, 2007: 364) proponho, na seção seguinte, delinear os contornos gerais do processo de emergência da medicina moderna enquanto lócus das promessas salvacionistas e, portanto, de novas formas de mediar a certeza sobre a nossa finitude. Essa dimensão soteriológica da medicina será abordada a partir da tradição judaico-cristã mediante uma “analítica do renascimento”<sup>3</sup> para melhor entender o lugar da biotecnologia na sociedade contemporânea. Em seguida, a partir da apresentação da “trajetória situada”<sup>4</sup> de Antônio, serão delineadas transformações no seu estilo de vida, visão de mundo e relações sociais desencadeadas pela experiência do transplante de órgãos e fortemente influenciadas pela incorporação e reinterpretação de uma ética de conduta marcada por parâmetros

3 Em analogia à “analítica da finitude” elaborada por Foucault ([1966] 2002: 430-439) e sob inspiração da “analítica da longevidade” (Rodrigues, Leibing y Saint-Hilaire, 2008).

4 A expressão “trajetória situada” é derivada da ideia de “situação biograficamente determinada” elaborada por Schutz, segundo quem: “Dizer que uma situação é biograficamente determinada é afirmar que ela possui uma história; ela é a sedimentação de todas as experiências prévias do indivíduo, organizadas como uma posse que está facilmente disponível em seu estoque de conhecimento [...] inclui certas possibilidades de futuras atividades práticas ou teóricas que podem ser chamadas de ‘objetivo à disposição’. É esse objetivo à disposição que define quais dentre os vários elementos contidos em uma situação serão relevantes” ([1970] 2012: 85).

biomédicos de saúde. Resumidamente, este artigo visa, portanto, compreender como saberes e práticas médicas são apropriados e reelaborados no “mundo da vida” (Schultz, [1970] 2012: 84-88) e seus efeitos singulares nas trajetórias de indivíduos submetidos ao transplante de órgãos.

A pesquisa foi viabilizada através da Associação de Pacientes Transplantados da Bahia – ATX-BA,<sup>5</sup> uma entidade sem fins lucrativos, fundada em 1999, com a finalidade de desenvolver atividades de assistência socioeconômica e propiciar melhor qualidade de vida para pessoas transplantadas. Além de pesquisar sobre seu histórico e funcionamento, contei com a permissão e ajuda da diretora, uma farmacêutica aposentada e transplantada, para participar do cotidiano da instituição e interagir com os associados, alguns deles futuros interlocutores. Ao longo dos seis meses de trabalho de campo, a observação participante assumiu o status de método estratégico. Inicialmente, a convivência e as conversas ordinárias com os associados constituíram uma via privilegiada para estabelecer laços de confiança e de familiaridade, tornando a minha presença menos intrusiva e incômoda. Ademais, a interação cotidiana possibilitou aprender, de forma gradual e situacional, regras informais de conduta e de etiqueta, assim como, o vocabulário especializado comumente empregado por esses atores, marcado pela proliferação de termos e expressões médicas, nem sempre inteligíveis para os leigos. De forma geral, a observação participante cumpriu dois importantes papéis. Por um lado, propiciou compreensões mais aprofundadas sobre os dados coletados, ajudando a melhor situá-los nos quadros de referência socioculturais e morais mobilizados pelos interlocutores. E, por outro, potencializou a receptividade da pesquisa para coletar dados inesperados sobre temas não previstos no desenho da pesquisa.

A principal técnica de produção de dados empregada foi a entrevista. Nos momentos iniciais privilegiei a realização de conversas informais sobre assuntos ordinários com a finalidade de ganhar familiaridade com os interlocutores e de descobrir

5 De forma similar a outras entidades que atuam nessa área, a ATX-BA tem como uma de suas principais atividades a realização de campanhas publicitárias, geralmente veiculadas em *outdoors* e jornais, e eventos de mobilização que visam informar e incentivar a população sobre a importância da doação de órgãos e tecidos. Ademais, desenvolve ações que visam propiciar melhor qualidade de vida aos associados, mediante distribuição de alimentos, medicamentos e capacitações profissionais diversas; assegurar o direito ao acesso aos medicamentos imunossuppressores, sem que haja interrupções no seu fornecimento; orientar e encaminhar, quando necessário, pacientes para centros transplantadores localizados em outros Estados.

temas relevantes não previstos inicialmente. Posteriormente, ao firmar laços de confiança e de familiaridade, lancei mão de entrevistas não-estruturadas com o objetivo de explorar temas específicos sobre suas trajetórias de vida e, de forma mais geral, abordar os tópicos da problemática de pesquisa. Apesar de abrangente, essa etapa foi de grande valia, pois possibilitou a delimitação dos temas mais relevantes, posteriormente, aprofundados através de entrevistas semiestruturadas. Esta última etapa, direcionada para os informantes-chave, propiciou aprofundar a compreensão sobre determinados tópicos organizados em torno de dois eixos. O primeiro centrado nos eventos do diagnóstico da doença, a opção pelo transplante, o evento crítico da doação, a realização da cirurgia e a vida após o transplante. Inicialmente, os encontros ocorreram na própria Associação e, conforme estabelecia maior confiança e intimidade com os interlocutores, esse espaço institucional foi relegado em favor de outros lugares por eles escolhidos, incluindo, suas casas. Independentemente da técnica utilizada, os interlocutores foram informados sobre a pesquisa e seus objetivos, da mesma forma que assegurarei o anonimato e a confidencialidade das informações compartilhadas. O registro das entrevistas só foi feito com permissão prévia, tanto para a gravação do áudio, quanto para as anotações no caderno de campo.<sup>6</sup>

### **Análítica do renascimento: esperança e biotecnologia**

Neste fim de século, se nos perguntássemos qual foi o feito mais comovedor e mais sublime da medicina em todos os tempos, não hesitaríamos em dizer que foi o milagre dos transplantes. Desde que Eva nasceu, em uma ‘clonagem’ de uma costela de Adão, originando a humanidade, nada se pode comparar a este fato médico [...] O milagre dos transplantes foi-nos concedido neste século como um dom das modernas conquistas médicas e científicas. Ele surgiu como um dom do Criador a nós, pobres mortais, demonstrando que a medicina existe para o homem e não o homem para a medicina e, neste ponto, nossa medicina cruza com a filosofia moral, com uma nova ética e com uma renovada teologia, pois o médico só pode existir em razão de sua relação com o doente [...] Esse, a nosso ver, é o verdadeiro significado dos transplantes hoje: permitem que nós, pobres médicos, sejamos meros instrumentos

6 Especificamente, para o caso de Antônio, cuja trajetória será descrita e analisada a seguir, foram realizadas inúmeras conversas informais, dentro e fora da Associação, e duas entrevistas semiestruturadas, registradas em áudio e transcritas.

tentando imitar o milagre da ressurreição, procurando – depois da morte – continuar a oferecer a vida, revivendo a parábola: “Estava doente e cuidaram de mim!”, pois somente o ato heróico de sacrificar a própria vida por outrem irá nos proporcionar a verdadeira experiência de termos estado vivos (Marino Júnior, 2001).

Os trechos transcritos acima, extraídos do texto “O milagre dos transplantes” publicado no jornal Folha de São Paulo pelo neurocirurgião Raul Marino Júnior, despertam a atenção para as aproximações entre a cosmologia judaico-cristã e as aspirações secularizadas da medicina, principalmente no que se refere à veiculação de promessas de esperança e salvação. Inicialmente, cabe notar a analogia entre o transplante de órgão e a criação de Eva a partir da costela retirada de Adão (Gênesis, 2:21-25). O gesto divino que derivou um ser humano a partir de uma parte do corpo de outrem, dando origem à humanidade, é equiparado ao ato médico de retirar um órgão de uma pessoa e alocá-lo em outra. Tal comparação é significativa na medida em que, ao estabelecer uma “continuidade indicativa”<sup>7</sup> entre os domínios da religião e da ciência, sinaliza mudanças no lócus das promessas salvacionistas e, conseqüentemente, nas formas de lidar com a finitude humana.

Desde a Queda do Paraíso todos pecamos, a vida humana tornou-se punível e o mundo hostil – “toda a criação, a um só tempo, geme e suporta angústias até agora” (Romanos, 8:22). O corpo perecível e a alma corruptível renunciavam o famoso “mal metafísico”, a finitude humana. A partir de então, o ser humano, criatura de natureza imperfeita repleta de carências e necessidades, fadada a consumir seu próprio corpo na vã expectativa de satisfazê-lo, deveria encontrar a esperança de redenção no futuro reservado por Deus: a comunhão da vida eterna. Na “antropologia nativa da sociedade ocidental”, a Queda seria, por excelência, o mito fundador das concepções cosmológicas mais amplas a respeito da pessoa ocidental como criatura imperfeita (Sahlins, 2004: 563). A fé na salvação pressupõe a crença na ressurreição da carne, conforme a pregação do apóstolo Paulo aos Coríntios: “se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação, e vã, a vossa fé”

7 A expressão utilizada por Marilyn Strathern se refere à produção de similaridades entre diferentes domínios sociais através do recurso à analogia, com o objetivo de estabelecer uma compreensão: “Analogies are not relations of cause and effect [...] Analogies are relations of resemblance [...] a making sense through indicative continuities, just as one text points to another” (2005: 67).

(Coríntios, 15:14). Mas, além da fé, é necessário, também, ter esperança. Ambas compõem as virtudes teológicas que motivam o agir cristão. Esperança e salvação, termos intercambiáveis dessa economia moral da redenção, fornecem, portanto, parâmetros para a organização temporal da conduta terrena (Brown, 1998: 18).

Cabe observar que, até o declínio do Império Romano e a ascensão do evangelho cristão, as inquietudes geradas pela finitude humana despertaram, sobretudo, aspirações à imortalidade, ou seja, desejo de “continuidade no tempo, vida sem morte nesta terra, neste mundo” (Arendt, 2009: 26). Para atingir tais aspirações, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, contavam com a capacidade de realizar feitos imortais, isto é, de produzir para a posteridade vestígios imorredouros – obras, feitos e palavras –, monumentos sociais através dos quais poderiam atingir uma forma particular, pois humana e não divina, de imortalidade. Posteriormente, com a promoção do evangelho cristão, a eternidade, e não mais a imortalidade, tornou-se o foco principal das preocupações terrenas.

Sob essa nova configuração, a própria ideia de uma “vida sem morte nesta terra neste mundo” constituiria uma quimera, posto que, para o cristianismo, o morrer faz parte do curso da vida em direção à eternidade: “Ninguém pode exigir a vida eterna, imperecível e imortal sem que lhe atormente esta vida temporal, perecível e mortal” (Feuerbach, 2007: 291). Apesar dessa mudança, é possível afirmar que ambas, vida imortal e vida eterna, apontam para um desejo comum, o de suprimir a linearidade da vida humana individual, e assim diminuir “a perturbação da dupla suspensão do tempo de vida e de morte” (Rodrigues, Leibing y Saint-Hilaire, 2008: 71).

Condição para a vida após a morte, a ressurreição representa a última grande vitória: a vitória sobre a mortalidade, alcançada mediante uma transformação ontológica radical, a re-união do corpo e da alma, na forma de um “corpo espiritual” (Coríntios, 15:44). Sobre o oxímoro “corpo espiritual”, deve-se ponderar, como Gadamer o fez, se os questionamentos e discursos sobre a alma existiriam caso “o corpo não experimentasse sua vitalidade e decadência” (2006: 78). A alma imortal, separando-se do corpo no momento da morte, não perece, devendo unir-se novamente ao corpo no momento da ressurreição. A esperança de uma existência gloriosa no além morte, através da constituição de um corpo espiritual, negação direta do corpo natural, proporciona uma forma de mediar a certeza sobre a própria morte, expressa na decadência do corpo e no impetuoso não-querer-saber dessa certeza (Gadamer,

2006: 71). Da linearidade da temporalidade humana – marcada por uma história vital identificável do nascimento até a morte – à atemporalidade da eternidade divina, a morte representaria apenas a passagem de uma vida para outra.

De acordo com a “antropologia nativa” esboçada por Sahlins, essa concepção singular da pessoa humana como criatura imperfeita, apesar de pertencer às “estruturas culturais nativas de longa duração” (2004: 563-564), não permaneceu inalterada no curso da história, sobretudo com o desenvolvimento do capitalismo. A concepção bíblica do homem necessitado, sujeito às demandas do desejo e aos prazeres e dores corporais, passou por um aburguesamento que implicou numa mudança do valor atribuído à imperfeição humana:

[...] Deus foi clemente. Deu-nos a economia. Na época de Adam Smith, a miséria humana havia-se transformado na ciência positiva de como aproveitamos ao máximo nossas eternas insuficiências, e tiramos a máxima satisfação de meios que estão sempre aquém de nossas necessidades. Tratava-se da mesma condição humana miserável contemplada na cosmologia cristã, só que aburguesada – uma elevação do livre arbítrio à escolha racional (Sahlins, 2004: 567).

O paraíso celestial tornara-se terrestre e o conceito de “saúde da população” (Foucault, 1979) inseparável da produção capitalista. Os corpos, além de reproduzir, deveriam, também, produzir. Na encruzilhada entre a vitalidade e a decadência humana, os discursos da alma e da vida após a morte se transformaram em promessas e esperanças de uma vida longa sem decrepitude. Sob esse novo regime, a própria vida entrou para a ciranda econômica, através da criação de uma ficção nunca vista antes, a transformação do trabalho em mercadoria (Polanyi, 2000: 97). Para Foucault, esse processo histórico singular é fundamental para a compreensão da prática médica no Ocidente. Ao refutar a hipótese da medicina moderna ser individualista devido à sua sujeição a lógica de mercado, ele argumenta que o surgimento de uma “medicina dos pobres, da força de trabalho, do operário” (1979: 93), em meados do século XIX, está correlacionado a uma nova tecnologia do corpo social, fundamentada na socialização “de um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho” (1979: 80).

Para viabilizar essa nova ordenação da vida, foi necessário realizar uma ampla reengenharia social – “a grande transformação”, tão bem descrita

por Polanyi –, acompanhada, por sua vez, de uma nova tecnologia política, derivada do poder pastoral e responsável por garantir a “inserção controlada dos corpos no aparelho de produção” e ajustar “os fenômenos de população aos processos econômicos” (Foucault, 1984: 132). Esse novo diagrama de poder, denominado biopoder, se caracterizaria, sobretudo, pelo investimento “no biológico, no somático, no corporal” (Foucault, 1979: 80), mediante um processo geral de medicalização dos corpos, que correspondeu, de forma mais ampla, à “entrada dos fenômenos próprios à vida na ordem do saber e do poder – no campo das técnicas políticas” (Foucault, 1984: 133).

O corpo transformado em “realidade biopolítica” exigia, portanto, um novo tipo de agenciamento, que seria fornecido pela medicina enquanto “estratégia biopolítica” (Foucault, 1979: 80). Entretanto, é preciso ressaltar que essa estratégia não se restringe ao corpo medicalizado. Como observado por Byron Good, a associação entre os aspectos fisiológicos e soteriológicos é central à constituição da medicina moderna (2004: 86). Atrelada ao uso dos diversos instrumentos e equipamentos tecnológicos que promovem a longevidade, estão presentes promessas e esperanças de cura que envolvem não apenas o reestabelecimento da normalidade biológica, mas também dramas morais, sofrimento, medo e morte. Os discursos e práticas biomédicas, sobretudo aquelas direcionadas para doenças crônicas e terminais, materializam expectativas e desejos de maior longevidade com melhor qualidade de vida. Se o corpo, a partir da anátomo-clínica, se tornou o espaço da doença e da morte, a eficácia técnica da medicina, por sua vez, passou a representar a dimensão soteriológica, proporcionando àqueles que padecem dos infortúnios da vida terrena uma nova forma de mediar a certeza de nossa finitude (Foucault, [1980] 2006: 218).

A saúde substituiu a salvação e a medicina assumiu o papel de principal responsável pela soteriologia ocidental. A emergência dessa forma secularizada de lidar com a imperfeição da natureza humana, aponta para um deslocamento nas promessas de salvação: da imortalidade do corpo espiritual para o prolongamento da vida do corpo decadente. Não obstante esse deslocamento, o foco permanece, como apontado por Gadamer (2006), no caráter irrevogável da mortalidade e seus múltiplos significados. Ou, dito de outra forma: “at the most general level, discourses of hope in modern biomedicine, as much as in religious eschatology, are tied into what counts as a meaningful response to death and dying. Central to the semantics of hope is the cultural apprehension and negotiation of mortality itself” (Brown, 1998: 22).

Nesse novo contexto, a própria ideia de salvação teve seu campo semântico ampliado. Uma série de objetivos mundanos – saúde, bem-estar, qualidade de vida, padrão de vida, segurança, entre outros – foi derivada da acepção religiosa mais estrita. Essa reconfiguração sociocultural da “semântica da esperança” promovida pela biomedicina ensejou, concomitantemente, um novo solo de problematizações a partir do qual os indivíduos se colocam a questão do “como viver?”. Desde então, a dimensão moral da existência humana passou a incorporar, cada vez mais, valores oriundos do campo médico, os quais atribuem um lugar central para a existência corporal.

Não obstante os efeitos heurísticos do conceito de biossociabilidade (Rabinow, 1999), já sinalizados na Introdução, ao invés de tomá-lo como ponto de partida para a discussão a seguir, propõe-se enquadrar a questão empírica que norteia este artigo – “como é viver com um órgão transplantado?” – sob a ótica da concepção de “qualidade de vida” elaborada por Gadamer (2006: 110), entendida como as diferentes formas de conduzir a vida tendo em vista a promoção ou manutenção da saúde. Essa proposta enseja uma perspectiva analítica menos engessada quanto as possibilidades interpretativas a cerca dos efeitos de saberes e práticas médicas nas trajetórias de indivíduos submetidos ao transplante de órgãos, posto que faculta situa-las em um campo mais amplo e heterogêneo de relações sociais não circunscritas estritamente ao domínio médico.

### ***Da dor ao dom através de uma “trajetória situada”***

Na sede da ATX-BA, logo nos momentos iniciais da pesquisa de campo, uma das primeiras pessoas que conheci foi Antônio, um técnico eletricista aposentado, que recebeu um rim de sua “meia-irmã”, após ser diagnosticado com insuficiência renal bilateral. Dentre as diversas conversas que tivemos, uma das mais marcantes foi quando narrou o dia de sua cirurgia, compartilhando uma reflexão realizada momentos antes de perder a consciência por conta do efeito da anestesia.

Fui levado para o centro cirúrgico logo cedo, assim como minha irmã, a doadora, que ficou numa sala ao lado, sendo operado por um competente cirurgião e urologista, e eu seria operado pelo Dr. Cabral, um experiente cirurgião, chefe da equipe. Após a anestesia só me lembro da intensa movimentação e do barulho das conversas, depois uma profunda sonolência. Aproveitando que estava quase “dormindo” fiz uma incursão para o futuro. Me

perguntei: como será a minha vida daqui por diante? Já sei que será bem diferente no sentido de que me recuperarei logo do transplante. Embora saiba, também, que existe sempre, por melhor que seja o doador, a compatibilidade dele, e, por mais avançada que a medicina seja, com drogas anti-rejeição e acompanhamento constante, existe, sim, a possibilidade do meu organismo rejeitar o novo órgão. Aliás, isso é natural, pois o Criador nos fez de tal modo que nosso corpo é resistente aos agentes externos que o invadem, como vírus e bactérias, e nos prejudicam provocando doenças e infecções. Quando isso acontece o nosso sangue produz anticorpos para combater os invasores indesejáveis. No caso do transplante, a medicina está lutando contra a lei natural do universo, para evitar que o organismo do transplantado rejeite o novo órgão. E eu, naturalmente, tinha, por instinto, por desejo e por convicção, que lutar com todas as forças para que o meu organismo aceite docilmente o rim doado por minha irmã. E, pensei comigo mesmo, farei isso com muita garra, paciência e perseverança que no fim vai dar tudo certo. Enquanto não der certo é porque ainda não chegou no fim.

Evitar a rejeição no pós-operatório é um importante passo na trajetória de um receptor, mas, é apenas o primeiro de uma longa caminhada. Apesar do transplante de órgão propiciar, em muitos casos, a cura de uma doença crônica e/ou terminal, a administração da rejeição continuará pelo resto da vida, o que implicará, inclusive, a necessidade de lidar com outras enfermidades relacionadas aos efeitos colaterais das medicações imunossupressoras (Pereira, 2004: 98-99). A incerteza vivenciada no pré-operatório por Antônio, comum a muitos transplantados, se estenderá por toda a vida. A resposta à questão sobre quanto tempo o órgão implantado funcionará adequadamente permanecerá uma incógnita. Administrar a rejeição envolve uma série de modificações no comportamento e no estilo de vida dessas pessoas, sobretudo, no cuidado de si, mediante a incorporação de uma ética de conduta marcada por parâmetros biomédicos de saúde: tomar remédios, realizar exames periódicos, mudar a dieta, fazer exercícios físicos. O corpo do indivíduo transplantado deve ser produzido cotidianamente, alvo de uma vigilância constante e de uma ação contínua. A produção contínua do corpo transplantado e as modificações que ela implica serão abordadas através da narrativa do próprio Antônio.

Nascido em Salvador (Bahia), foi criado no Rio de Janeiro, onde se formou em técnico de eletricidade. Lá, Antônio viveu até os 25 anos, quando casou e voltou para sua cidade natal. Por conta do curso técnico conseguiu um emprego na empresa responsável pela distribuição de eletricidade no estado da Bahia até o ano de 1999, quando se aposentou. Além do merecido descanso, esse ano ficou marcado por outro acontecimento. Ao realizar exames médicos para dar início ao processo de aposentadoria, ele foi diagnosticado com insuficiência renal crônica bilateral causada por fatores hereditários. Inclusive, dois irmãos por parte de pai tiveram o mesmo infortúnio, um fez transplante e o outro faleceu.

Inicialmente, ficou reticente quanto ao resultado do exame. Procurou outro médico e fez novos exames. Para sua infelicidade, o segundo médico endossou o diagnóstico anterior. Com a confirmação, adveio a necessidade das exaustivas e nauseantes sessões semanais de hemodiálise, realizadas durante longos quatro anos. Esse período foi marcado pelo sofrimento, falta de “liberdade”, mal-estar constante e a debilidade física ocasionado pelo tratamento: “é desgastante você ficar ali quatro horas, você às vezes tem hipotensão ou hipertensão”. Após as sessões, ao voltar para casa sua única vontade era a de dormir: “você muda totalmente sua condição de vida, sua convivência com os familiares”. Além disso, ao longo do tratamento paliativo presenciou mais de uma vez a morte de pacientes.

Como eu mesmo vi, muitas pessoas que já tinham uma vida debilitada, pessoas fracas economicamente, que não têm uma condição de alimentação, passavam por situações realmente muito apavorantes. Vi algumas morrerem durante a hemodiálise [...] O dia que eu vinha, às vezes saía com cefaleia, aí tinha que tomar medicação devido a questão da variação [de pressão arterial]. Chegava em casa era só questão de querer dormir, deitado, não tinha vontade pra nada [...] De uma forma ou de outra, por mais sutil que você queira ser, você sempre deixa transparecer algo para os familiares [...] isso desencadeia uma série de problemas que não é somente com o paciente. É muito importante o apoio da família, principalmente porque é uma das coisas essenciais. Porque se a pessoa não tiver acima de tudo uma mente legal, um bom raciocínio, se não for uma pessoa plantada emocionalmente, às vezes, a pessoa pode até pensar em fazer besteira. Eu não pensei, mas tem gente que chega até o ponto de se entregar mesmo, até suicídio.

Antônio reconhece a importância do apoio da família durante esse momento difícil, principalmente, da esposa e da filha. Todos os dias quando chegava da hemodiálise, a filha perguntava: “Papai, como você está? Não fique assim não”. Sua esposa sempre o acompanhava durante as sessões e era responsável por sua dieta, tanto por cozinhar receitas adequadas para o marido, quanto para coibi-lo de burlar as orientações da nutricionista. Além disso, devido à debilidade física do marido, o cuidado com a filha e a realização das tarefas domésticas, anteriormente realizadas por ele, passaram a ser de sua responsabilidade. Por tudo isso, Antônio se sentia inútil, incapaz até mesmo de cuidar da filha, contribuindo para o sentimento de impotência diante da doença. A única alternativa era realizar um transplante renal, o que colocava uma questão incontornável, o doador.

Sua esposa foi a primeira a se candidatar. Todavia, a realização de exames preliminares identificou incompatibilidade sanguínea entre eles, descartando-a como doadora. A impossibilidade do gesto altruísta frustrou emocionalmente a esposa, segundo Antônio: “ela, mais do que ninguém, por acompanhar meu sofrimento, queria muito fazer esse ato de amor. Ela achava que era uma forma de dividir comigo aquele sofrimento todo”. Pouco tempo depois, quando a mãe de Antônio, residente na cidade do Rio de Janeiro, soube das dificuldades enfrentadas pelo filho, contactou o resto da família para tentar sensibilizá-la na expectativa de encontrar um doador. A iniciativa, felizmente, teve resultados positivos. Certo dia, Antônio recebeu um telefonema de sua irmã, que também mora no Rio de Janeiro, no qual ela afirmou estar disposta a realizar a doação, caso fosse compatível. A felicidade, contudo, durou muito pouco, na mesma semana, “o marido dela disse que mulher dele não vinha para Salvador, para doar rim para irmão, questões de família e tal”. Mas, como o próprio Antônio disse, “há males que vêm para o bem”.

Quando era adolescente, seus pais se separaram, segunda ele, amigavelmente. Sobre a separação, afirmou que o assunto dizia respeito exclusivamente aos seus pais, e, se eles concordavam não ser mais viável manter o relacionamento, tinham o direito de terminar. Contudo, algum tempo depois, sua mãe iniciou um novo relacionamento com um homem mais novo, fato que o desagradou profundamente, pois, em sua opinião, era uma aventura amorosa sem futuro. Inclusive, expressou sua discordância de forma assertiva, dando início a uma série de discussões com sua mãe, até que ambos romperem relações. Da “aventura amorosa” de sua mãe nasceu uma filha. Contrariado, Antônio

não quis proximidade com a “irmã parcial”, como ele mesmo a denominou. Esse afastamento foi reforçado pela distância geográfica quando ele se mudou para Salvador. Muitos anos depois, refletiu e considerou sua reação exagerada, atribuindo sua atitude à imaturidade. Desculpou-se e iniciou um processo de reaproximação da sua mãe. Já com relação à sua “irmã parcial”, manteve-se afastado.

Enfim, Antônio precisava realizar um transplante renal para não mais depender da hemodiálise. Sua esposa, a primeira a se candidatar, foi descartada devido à incompatibilidade sanguínea. Em seguida, foi a vez de sua irmã, que nem chegou a realizar os exames, pois seu marido proibiu. Quando as chances de receber uma doação familiar iam diminuindo e a necessidade de entrar na vagarosa lista de espera para doação cadavérica tornava-se imperativa, sua “irmã parcial”, relegada desde o nascimento, ofertou seu órgão espontaneamente.

E a irmã parcial foi a que disse: “Meu irmão está precisando, eu vou [doar] de livre e espontânea vontade”. Minha família ofereceu e eu acatei porque acho que é uma questão que tem que existir a livre e espontânea vontade [...] Inicialmente eu disse que ela primeiro analisasse, pensasse, porque ela podia estar sendo movida por impulso emocional, que era uma coisa séria e, futuramente, caso viesse a acontecer algum problema, ela também ia passar a necessitar de um rim. Tudo isso nós conversamos. Aí, ela disse que não tinha problema nenhum e que “o futuro só Deus nos dará, eu quero saber agora do presente, e a minha decisão é essa”.

Os exames necessários foram realizados e confirmaram a viabilidade da doação do órgão. No dia 18 de janeiro de 1999, Antônio realizou o transplante, que representou não apenas o fim da hemodiálise, mas também um rearranjo de suas relações familiares, particularmente no que se refere à sua “irmã parcial”. Após a cirurgia, realizada no Rio de Janeiro, Antônio ficou hospedado na casa dela, juntamente com sua esposa, responsável por assistir ambos enquanto se recuperavam do pós-operatório. Além de superarem as desavenças passadas, começaram a construir uma relação mais próxima. Como veremos adiante, Antônio teve outra filha poucos depois do transplante e convidou sua irmã, agora efetivamente reconhecida como tal, para ser madrinha. Atualmente, sempre que possível, eles se encontram nos feriados prolongados ou nas férias escolares, seja no Rio ou em Salvador.

Eu prejudiquei ela, fui precipitado, mas me desculpei no que foi possível. Conversei com ela, esclareci tudo. Ficou tudo esclarecido e por questões de destino veio a acontecer isso aí, para você ver como funcionam as coisas [...] Foi ela que me deu uma nova vida, para mim e para minha esposa e filhas. Na vida a gente sempre aprende a recomeçar, essa foi uma das coisas que aprendi.

Não foram apenas as relações familiares que mudaram após o transplante, Antônio teve também que modificar seu estilo de vida, adotando comportamentos necessários para controlar a rejeição do órgão transplantado e, dessa forma, assegurar uma maior sobrevida do enxerto. Segunda ele, a vida de uma pessoa transplantada é quase igual a de uma pessoa normal, desde que se siga três recomendações: controlar a alimentação com uma dieta específica, não deixar de usar os medicamentos imunossupressores e realizar periodicamente exames médicos. Ele não tem dificuldades em seguir essas recomendações. Sua aposentadoria por tempo de serviço, juntamente com os rendimentos de sua esposa, são suficientes para manter um padrão de vida adequado às suas necessidades. Outro ponto importante, ele possui um plano de saúde privado que o torna independente das vicissitudes do sistema público de saúde.

Em contraste com o período em que realizava hemodiálise, hoje, Antônio tem uma alimentação “praticamente normal”, a dieta severa de alimentos e de ingestão de líquidos deu lugar a uma dieta mais branda. O consumo de carne vermelha é restrito, a preferência é dada para as carnes brancas. A “cervejinha” terminantemente proibida no tempo da hemodiálise, agora pode ser desfrutada, com muita moderação, mas pode. A alimentação adequada é necessária também para minimizar os efeitos colaterais das medicações necessárias à imunossupressão. Outro ponto importante é a atividade física, que, embora limitada, deve ser realizada. Antônio gosta de caminhar, hábito cultivado apenas após o transplante, antes, admitiu, era preguiçoso.

Eu passei a ter uma alimentação praticamente normal, com algumas ressalvas, com relação ao sal, proteínas. Você tem que fazer maior ingestão de carne branca. Eu, por exemplo, não como frango, então, tenho que fazer mais uso do peixe. Mas eu uso também outras carnes, só que você não pode usar muita carne, porque com a proteína que tem nela corre o risco de elevar a hemoglobina, você fica com o sangue

muito alto [...] Também é importante comer as verduras e legumes. Você tem que preparar seu organismo para ele não ficar debilitado com os remédios, porque eles exigem muito do corpo da pessoa. Eu digo que nunca fui muito chegado em comer folha, essas coisas, mas você tem que pensar no que faz bem para você. Tem que estar consciente da sua situação e da sua postura. Ninguém pode fazer isso por você. É tudo com você mesmo. Agora você tem que fazer alguma atividade física que é para evitar aquela questão de você ter, às vezes, a taxa de colesterol que se eleva um pouquinho e tal.

O transplante trouxe uma série de mudanças na vida de Antônio. Dentre elas, conheceu uma associação, passou a frequentá-la e, em pouco tempo, começou a assumir uma série de tarefas, até se tornar o “braço direito” da diretora. Antônio é considerado por Marcela o seu “braço direito” no que se refere aos assuntos da ATX-BA. Ele conheceu a associação após a operação, através de um encontro fortuito com outra pessoa transplantada quando buscava exames médicos num laboratório. Nos termos da diretora, ele “é pau para toda obra”. Realmente, Antônio faz de tudo um pouco: organiza as notas fiscais, ajuda na preparação das cestas básicas, representa a associação em eventos, faz pequenos reparos na sede, dentre outras atividades.

Aí foi que eu passei a fazer um trabalho com a coordenação, junto com a Marcela, auxiliando no que for possível, mediante a supervisão dela, porque ela é a diretora da entidade. Eu me interessei porque é um trabalho que eu vi que, mesmo sendo um trabalho sem fins lucrativos, é uma questão de trabalho social e humanitário acima de tudo. E aí os ideais iam ao encontro do meu raciocínio, porque ajudar é sempre bom. A gente ajuda não na esperança de ter um retorno, principalmente retorno financeiro, que não é o caso. A minha metodologia é assim: se tem um incêndio e você joga uma gota de água, você não precisa levar um caminhão pipa. Você joga uma gota, se tem um milhão de pessoas e cada uma joga uma gota, vai apagar o incêndio.

Foram muitas as mudanças na vida de Antônio desde o diagnóstico da doença que indicou a necessidade de realizar um transplante de rim. O processo de doação, por exemplo, produziu um rearranjo nas suas relações familiares, fazendo com que se aproximasse da “irmã parcial”, reconhecendo-a

como parte da família após muitos anos. Nesse processo, sua visão de mundo mudou: “início de grandes mudanças na minha vida, de reafirmar outros valores escondidos na minha personalidade”. Seu estilo de vida também foi modificado: alimentação, atividade física, exames, remédios. Mas, nada disso é comparável ao nascimento de sua segunda filha. Pouco antes da aposentadoria, Antônio e sua esposa começaram a planejar um segundo filho. A primeira e, até aquele momento, única filha já havia crescido, casado e estava seguindo sua própria vida. Com isso, a vontade de ter outro filho aumentava cada vez mais, além de ser um desejo antigo de sua esposa. Em comum acordo, decidiram iniciar as tentativa de engravidar após a aposentadoria. Entretanto, o diagnóstico da doença adiou indefinidamente os planos e chegaram até a cogitar que jamais conseguiriam ter outro filho. Inesperadamente, um ano após o transplante eles foram surpreendidos com a notícia da gravidez. Para Antônio, essa foi a maior mudança que o transplante trouxe para sua vida, a possibilidade de ser pai novamente.

Destaca-se nos relatos de Antônio a organização temporal da experiência, na qual sua trajetória é pensada a partir de referências a vivências passadas e a um futuro imediato. Essa organização apresenta-se sob a forma de uma transição entre dois momentos distintos de suas vidas. O “antes”, no qual a experiência da doença é vivida e significada tanto como uma debilidade física, desordem orgânica, quanto como um desarranjo das relações sociais devido às dificuldades para desempenhar adequadamente papéis da vida cotidiana. E o “hoje”, que representa, em contraste, a superação da doença, a cura e o reestabelecimento das relações interpessoais, momento próprio para formular e conduzir projetos.<sup>8</sup> O evento do transplante figura nos relatos acima como a concretização de um projeto de cura, no qual as dimensões biológica e social se fundem em proveito de uma concepção de corpo como espaço de sedimentação da memória e de elaboração de projetos de vida.

Antônio foi salvo pela “meia-irmã” e “ganhou uma nova vida”. Não é apenas a forma de conduzir a vida que se transforma, o transplante modifica o próprio modo de ser no mundo. A vida continua, mas a forma de viver passa por modificações. Salvação e

renascimento, a afirmação positiva da vida, de sua continuidade, revelam a proximidade com a morte e a possibilidade de transcendê-la. As novas práticas biomédicas não são apenas tecnologias médicas ou de saúde, mas tecnologias de vida (Rose, 2007: 17).

### **Considerações finais: a medicina como discurso moral**

A realização do transplante traz consequências para o resto da vida do receptor. Após a cirurgia ele será o responsável pela manutenção do tenuous equilíbrio entre seu corpo e o órgão doado, da sua saúde e, no limite, da própria vida. A transição da saúde para a doença é, portanto, acompanhada por uma transformação na forma como os receptores devem conduzir suas vidas no cotidiano. A partir do momento em que o novo órgão é alocado no corpo, torna-se necessário administrar outro tipo de “doença crônica”, a rejeição. Sem dúvida, essa administração envolve modificações no comportamento, no estilo de vida, sobretudo, no cuidado de si, mediante a incorporação de uma ética de conduta marcada por parâmetros biomédicos de saúde: tomar remédios, realizar exames, mudar a dieta, fazer exercícios físicos. O corpo do indivíduo transplantado deve ser produzido cotidianamente, alvo de uma vigilância constante e de uma ação contínua.

Esse cuidado da saúde mediante a gerência de si constitui um campo de estratégias práticas dirigidas à promoção da qualidade de vida, nos termos de Gadamer (2006: 110). Dada a centralidade do corpo nessa configuração moral, a questão moral do “como viver?” emerge intimamente relacionada a um processo de “somatização da ética” (Rose, 2007: 6), enquanto condição de mediação da finitude. Essa ética deve ser entendida não no sentido de princípios morais, mas enquanto valores para a conduta da vida que estabelecem um lugar central para a existência corporal. Nesse sentido, o órgão implantado no corpo do receptor faz parte daquilo que Foucault denominou de “determinação da substância ética”, isto é, “a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta” (1984: 27). Essa abordagem, ao destacar a dimensão ética da conduta humana, permite situar a constituição de novos modos de subjetivação ensejados pelas práticas biotecnológicas, em um campo mais amplo e heterogêneo de relações sociais.

A trajetória de Antônio é, nesse sentido, exemplar, visto que as relações familiares e de parentesco são tão centrais quanto a incorporação de parâmetros biomédicos de conduta, inclusive para sua existência corporal (o órgão doado pela “meia-irmã” e os cuidados providos por sua esposa). Ao

<sup>8</sup> Projeto no sentido conferido por Alfred Schütz: “All projecting consists in anticipation of future conduct by way of phantasying, yet it is not the ongoing process of action but the phantasied act as having been accomplished which is the starting point of all projecting. I have to visualize the state of affairs to be brought about by my future action before I can draft the single steps of such future acting from which this state of affairs will result” (1962: 20).

invés de compreender a constituição da identidade das pessoas transplantadas de forma isolada, sugiro que ela interage, se combina ou entra em conflito com outros modos de subjetivação. Portanto, para o contexto de pesquisa explorado neste artigo, o conceito de biossociabilidade (Rabinow, 1999) mostrou-se insuficiente para compreender as modificações nos modos de subjetivação e nos padrões de sociabilidade de pessoas que realizaram transplante de órgãos.

Alternativamente, sugiro analisar a apropriação e reelaboração dos discursos e práticas médicas, assim como, seus efeitos nas trajetórias de indivíduos submetidos ao transplante de órgãos a partir de dois registros. Refiro-me à produção de uma memória sobre o transplante, que engloba desde o diagnóstico da doença até a realização da cirurgia, passando pelo evento crítico da doação; e à construção de um campo de problematizações éticas, no qual as novas formas de sociabilidade engendradas pelo transplante colocam em relevo a questão do “como viver”. A emergência de novas formas de subjetivação relacionadas com a gerência da vida biológica e social têm por base a elaboração de um campo temporal de “estratégias de vida” (Novas y Rose, 2000). É deste modo que os receptores buscam planejar o presente, através da (re)elaboração de uma memória sobre o transplante e da (re)construção de projetos de vida, através dos quais é possível lidar com mudanças nas relações para consigo e para com outros, no estilo de vida e na formação de novas redes de interação.

### Referências bibliográficas

- ARENDDT, H. (2009) *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- BÍBLIA. Português. (1988) *A Bíblia sagrada: tradução na linguagem de hoje*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil.
- BROWN, N. (1998) *Ordering hope: Representations of xenotransplantation - an actor/actant network theory account*. PhD. Thesis. School of Independent Studies, Lancaster University.
- COHEN, L. (1999) “Where it hurts: Indian material for an ethics of organ transplantation” *Daedalus*, vol. 128, issue 4, p. 135-164.
- CROWLEY-MATOKA, M. (2005) “Desperately seeking ‘normal’: the promise and perils of living with kidney transplantation” *Social Science and Medicine*, issue 61, p. 821–883.
- FEUERBACH, L. (2007) *A essência do cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- FOUCAULT, M. (1979) “O nascimento da medicina social” em Machado, R. (comp.) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, pp. 79-98.
- \_\_\_\_\_ (1984) *História da Sexualidade II: o Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- \_\_\_\_\_ ([1966] 2002) *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_ ([1980] 2006) *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOX, R. y SWAZEY, J. (1974) *The courage to fail: a social view of organ transplants and dialysis*. Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ (1992) *Spare parts: organ replacement in american society*. Oxford: Oxford University Press.
- GADAMER, H. (2006) *O caráter oculto da saúde*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- GIACOMINI, M. (1997) “A change of heart and a change of mind? Technology and the redefinition of death in 1968” *Social Science and Medicine*, vol. 44, issue 10, p. 1465-1482.
- GOOD, B. (2004) *Medicine, rationality and experience: an anthropological perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOOD, M. (2007) “The medical imaginary and the biotechnical embrace: subjective experiences of clinical scientists and patients” em Biehl, J., Good, B. y Kleinman, A. (comp.). *Subjectivity: ethnographic investigations*. Los Angeles: University of California Press, pp. 362-380.
- JORALEMON, D. (1995) “Organ wars: battle for body parts” *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 9, p. 335-356.
- LAMB, D. (2000) *Transplante de órgãos e ética*. São Paulo: Editora Hucitec.
- LOCK, M. (2002) *Twice dead: organ transplants and the reinvention of death*. Berkeley and California: University of California Press.
- MARINO JÚNIOR, R. (2001) “O milagre dos transplantes”. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz1505200109.htm> [Consulta: 26/01/2008].
- MARTINS, R. (2009) *Entre sonhos e quimeras: sociabilidade e experiência do corpo entre pessoas submetidas a transplante de órgãos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- NOVAS, C. y ROSE, N. (2000) “Genetic risk and the birth of the somatic individual” *Economy and Society*, vol. 29, issue 4, p. 485–513.
- OHNUKI-TIERNEY, E. (1994) “Brain death and organ transplantation” *Current Anthropology*, vol. 35, issue 3, p. 233-254.
- PEREIRA, W. (2004) *Manual de transplantes de órgãos e tecidos*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.

- POLANYI, K. (2000) *A grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus Ltda.
- RABINOW, P. (1999) "Artificialidade e iluminismo: da sociobiología à biosociabilidade" en Biehl, J. (comp.) *Antropología da razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, pp. 135-157.
- RODRIGUES, N., LEIBING, A. y SAINT-HILAIRE, P. (2008) "As intermitências da vida: uma analítica da longevidade em histórias de biotecnologia" en Caroso, C. (comp.) *Cultura, tecnologias em saúde e medicina: perspectiva antropológica*. Salvador: EDUFBA, pp.63-87.
- ROSE, N. (2007) *The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- SADALA, M. (2004) *Doação de órgãos: a experiência de enfermeiras, médicos e familiares de doadores*. São Paulo: UNESP.
- SAHLINS, M. (2004) "A tristeza da doçura, ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental" Sahlins, M. (comp.) *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 563-617.
- SCHEPER-HUGHES, N. (2000) "The global traffic in human organs" *Current Anthropology*, vol. 41, issue 2, p. 191-224.
- SCHUTZ, A. (1962) *Collected papers I: the problem of social reality*. Boston, London: Martinus Nijhoff.
- \_\_\_\_\_ ([1970] 2012) *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Petrópolis: Vozes.
- SHARP, L. (1995) "Organ transplantation as transformative experience: anthropological insights into the restructuring of self" *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 9, p. 357-389.
- \_\_\_\_\_ (2002) "Denying culture in the transplant arena: technocratic medicine's myth of democratization" *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, vol. 11, p. 142-150.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Strange harvest: organ transplants, denatured bodies, and the transformed self*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- SIMMONS, R., KLEIN, S. y SIMMONS, R. (1977) *Gift of life: the social and psychological impact of organ transplantation*. New York: Wiley and Sons.
- SQUE, M. y PAYNE, S. (1997) "Dissonant loss: the experiences of donor relatives" *Social Science and Medicine*, vol. 44, issue 3, p. 317-325.
- SQUE, M., PAYNE, S. y CLARK, J. (2006) "Gift of life or sacrifice? Key discourses for understanding of organ donors' decision-making by families" *Mortality*, vol. 11, issue 2, p. 117-132.
- STRATHERN, M. (2005) *Kinship, law and the unexpected: relatives are always a surprise*. New York: Cambridge University Press.

Citado. LOSADA MARTINS, Rafael (2020) "Entre sonhos e quimeras: sociabilidade e subjetividade no transplante de órgãos " en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°32. Año 12. Abril 2020-Julio 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 24-35. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/573>

**Plazos.** Recibido: 29/01/2018. Aceptado: 10/12/2019.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.  
N°32. Año 12. Abril 2020-Julio 2020. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 35-51.

## **Cuerpos de la desaparición o representar lo invisible. Tácticas y repertorios de la Asociación Internacional de Defensa de Artistas Víctimas de la Represión en el Mundo en la denuncia de la última dictadura militar argentina**

Bodies of disappearance or representing the invisible.

Tactics and repertoires of the International Association for the Defense of Artists Victims of Repression in the World in denouncing the last Argentine military dictatorship

**Moira Cristiá \***

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Instituto de Investigaciones Gino Germani/  
Universidad de Buenos Aires, Argentina  
moicristia@gmail.com

### **Resumen**

Durante la última dictadura argentina se planteó, además de las maneras de actuar política y legalmente para exigir información sobre los desaparecidos, el desafío de su representación. Si el uso de pancartas con fotografías de identidad y las siluetas primaron en Argentina para denunciar la falta de esas personas en el espacio público, en otras latitudes también se gestaron diversas estrategias estéticas con los mismos fines. Surgida en Francia en 1979 y extendida por Europa y Estados Unidos, l'Association Internationale de défense d'artistes victimes de la répression dans le monde (AIDA) se proponía defender la libertad de creación en todos los países del mundo empleando las herramientas artísticas y actuando simultáneamente desde distintos puntos de los países centrales. ¿De qué manera evidenciar la ausencia? ¿Cómo sensibilizar a la opinión pública transnacional de la desaparición forzada? Analizando su campaña de repudio por "100 artistas argentinos desaparecidos", este artículo demuestra que nombres y cuerpos fueron elementos centrales en las múltiples tácticas y repertorios estéticos empleados para representar a los ausentes y comprometer a la comunidad internacional a tomar cartas en ese asunto.

**Palabras-clave:** Desaparición forzada; Dictadura; AIDA; Artistas; Representación; Cuerpos.

### **Abstract**

During the last Argentine's dictatorship, developing legal and political procedures to inquire for disappeared people and representing their absence were both challenges. While placards with identity photographs and graphic campaigns of silhouettes prevailed in Argentina, different aesthetic strategies were created in Europe to denounce forced disappearance in the public space. Founded in France in 1979, spread around Europe and the United States, the aim of the International Association for the Defense of Artists Victims of the Repression Worldwide (AIDA) was to defend freedom of creation all over the world. How can the absence be shown? How can transnational public opinion be sensitized of forced disappearance? Analyzing AIDA's campaign for "100 disappeared Argentine artists" this article shows that names and bodies were central elements in the multiple aesthetic tactics and repertoires used in order to represent them and to commit the international community to take action on this issue.

**Keywords:** Forced Disappearance; Dictatorship; AIDA; Artists; Representation; Bodies.

\* \* Investigadora asistente de CONICET. Profesora de Historia por la Universidad Nacional de Rosario, Magister y Doctora en Historia y Civilizaciones por l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Integra el Grupo de Estudio sobre Arte, Cultura y Política en la Argentina Reciente dirigido por Ana Longoni y Cora Gamarnik. Es integrante de la Red Conceptualismos del Sur, y miembro del comité editorial de la revista editada en Francia Nuevo Mundo Mundos Nuevos, en la que dirige la sección "Imágenes, memoria y sonido".

## Cuerpos de la desaparición o representar lo invisible. Tácticas y repertorios de la Asociación Internacional de Defensa de Artistas Víctimas de la Represión en el Mundo en la denuncia de la última dictadura militar argentina

*“Olvidemos por un instante que estamos desesperados. Total y absolutamente desesperados y hablemos de arte. ¿Pero antes de hablar de arte explicaremos la desesperación? ¿Explicaremos el dolor? ¿Lo explicaremos sólo a otros desesperados? ¿O habrá alguien más que nos escuche? (...)”*  
Vicente Zito Lema, “Hablar claro” (AIDA, 1981b: p. 227)

### Introducción

Era un sábado primaveral de 1981 en la Plaza François Rude del centro de la ciudad de Dijon, a 300 km al sureste de París. Poco después de las 17 horas comenzaron a aparecer pequeños grupos de manifestantes vestidos de negro, con los ojos vendados con un pañuelo blanco. Se reunieron cien y formaron una hilera. Cada uno de ellos llevaba colgado del cuello un letrero con un nombre, una profesión específica dentro del campo de la cultura y su respectiva fecha de desaparición. Atrapadas en dos aberturas de los letreros, las manos de los manifestantes daban la impresión de estar esposadas. Una vez los actores reunidos, cada uno leyó en voz alta el nombre de uno de los cien artistas argentinos desaparecidos que eran reclamados por *l'Association Internationale de défense d'artistes victimes de la répression dans le monde* (AIDA).<sup>1</sup> Allí también estaba presente la pianista uruguaya Alba González Souza, liberada el año anterior de la cárcel colombiana con el apoyo de esa misma asociación y madre de un desaparecido en Argentina. La expresión seria de la mujer se colmaba de sentido a la lectura de la pancarta que sostenía sobre sus rodillas, la cual solicitaba en francés por información sobre el paradero de su hijo, víctima de la coordinación represiva de las dictaduras

de la región: “¿Dónde está mi hijo? Rafael Lezama, uruguayo. Detenido y desaparecido el 1ro. de octubre de 1976 en Argentina”.<sup>2</sup> La foto de identidad del joven corroboraba, desde lo visual, la contundencia de ese mensaje.

Fundada en 1979, AIDA defendía la libertad de expresión y creación empleando el arte para denunciar casos de artistas censurados, presos o desaparecidos en cualquier país del mundo. Esta vez el foco del repudio era la represión ejercida por la dictadura en Argentina. Con este acto fuertemente simbólico, la asociación buscaba sensibilizar al público local de lo que ocurría en dicho país sudamericano de manera de implicarlo para presionar por respuestas. Tras esta “acción espectacular” –como la asociación la denominaba–,<sup>3</sup> otras iniciativas similares se sucedieron continuando esa campaña.

Como ha sido ampliamente estudiado, las pancartas con fotos de identidad, las siluetas graficando la falta, los pañuelos blancos, la pregunta “¿dónde está?”, se tornaron parte de las estrategias emblemáticas de denuncia frente a la desaparición forzada y sistemática de personas de la última dictadura argentina (Gorini, 2006; da Silva Catela, 2009; Longoni, 2010a y 2010b, Taylor, 2000). La desaparición no sólo planteaba un problema jurídico por carecer de la prueba física o material necesaria para confirmar el hecho –lo que llevó posteriormente a otorgarle la condición de un “crimen continuo” (Garibian 2013: 2)–, sino que también lo era para distintas esferas de lo social, por lo que Cattogio la definió como un acontecimiento “liminal” (2019: 1). Conceptualizada por Gatti como una “catástrofe para la identidad y el lenguaje” que obligaba a situarse “en

<sup>2</sup> Todas las traducciones del artículo son de la autora.

<sup>3</sup> Dossier “L'Argentine: 100 artistes disparus / Argentina: 100 artists disappeared”, AIDA international, marzo de 1982, p. 1. Archivo AIDA, La Cartoucherie, París.

<sup>1</sup> “Manifestation d'artistes dijonnais”, *Le Bien Public*, 18 de mayo de 1981.

el lugar donde las cosas se disocian de las palabras que las nombran” (2006: 28), su representación gráfica también significaba un desafío, el de volver visible la *falta*. Estas estrategias estéticas apuntaban a evidenciar la represión con la que la dictadura operaba, represión que a su vez se apoyaba en una sólida política de manipulación mediática e invisibilización de sus efectos (Gamarnik, 2010, Risler 2018). Frente a la “maquinaria de las des-imaginación” –retomando la expresión con la que Georges Didi-Huberman (2004: 30) se refirió a los campos de exterminio nazi– diversas acciones artísticas apuntaban a permitir *imaginar* la acción de la violencia estatal en Argentina.

Algunos testimonios recogidos por Gustavo Bruzzone y Ana Longoni atribuyen la idea del “siluetazo”<sup>4</sup> al militante peronista Envar El Kadri, quien habría propuesto continuar una iniciativa comenzada en Europa por una asociación de artistas que él mismo integraba (2008: 14). El uso de máscaras blancas en Buenos Aires en la marcha del 25 de abril de 1985 –al conmemorarse las 450 rondas de la plaza– también habría imitado una propuesta de AIDA (2008: 28). Tras su fundación en Francia y extensión por Alemania, Suiza, Bélgica, Holanda y Estados Unidos, AIDA desarrolló una amplia campaña reclamando por “100 artistas argentinos desaparecidos”, considerando el conjunto como un caso único y excepcional (Cristiá, 2017). La particularidad de la campaña radicaba en que la asociación solía optar por defender una única víctima para denunciar los abusos de poder en un país, con el fin de otorgarle mayor fuerza a la demanda y percibir claramente los resultados de sus esfuerzos.<sup>5</sup> Si bien AIDA se especializaba en los artistas señalaba –como ya aparecía indicado en su manifiesto fundacional– que éstos “son sólo la parte visible de un siniestro y gigantesco iceberg”.<sup>6</sup>

4 El primer “siluetazo” tuvo lugar en Buenos Aires el 21 de septiembre de 1983, durante la Tercer Marcha de la Resistencia, y fue repetido en diciembre de ese año. Esta acción fue acordada con las Madres de Plaza de Mayo y promovida por Rodolfo Aguerreberry, Julio Flores y Guillermo Kessel, aunque fue puesta en práctica por numerosos artistas, activistas y militantes de Derechos Humanos. Otros testimonios aseguran que la acción artística se inspiraba en un cartel del artista polaco Jerzy Spasky publicado en *El Correo de la UNESCO* en 1978, en el que se reproducían 2.370 figuras humanas –la cantidad de personas que morían diariamente en los campos de concentración de Auschwitz. (Ameijeiras, 1993).

5 En 1980, se logró la liberación tanto de la pianista uruguaya Alba González Souza –arrestada en Colombia– como la del dramaturgo y director de teatro argentino preso en Bolivia, Líber Forti. El éxito de estas campañas, así como la repercusión que cobró en Europa las acciones para denunciar el enjuiciamiento del dramaturgo checo Vaclav Havel, reforzaron el reconocimiento internacional de la asociación.

6 Ariane Mnouchkine y Patrice Chéreau, “La liberté est comme une peau de chagrin”, *Le Monde*, 21 de diciembre de 1979. El título “La libertad es como una piel de zapa” hace referencia a

Como se propuso la asociación desde sus inicios, sus integrantes pondrían la imaginación y creación artística al servicio de las causas que defendían.<sup>7</sup> La campaña impulsada por Argentina se estructuraba en torno a una serie de interrogantes y de decisiones a tomar: ¿Cómo sensibilizar a la opinión pública transnacional de la desaparición forzada? ¿De qué manera evidenciar la ausencia? ¿Cómo emplear la imaginación para denunciar la represión clandestina y la censura encubierta? En este artículo nos proponemos analizar las múltiples y diversas iniciativas que desplegó AIDA tanto a través de gráficas (en folletos, afiches, postales) como de acciones espectaculares o performáticas, con el fin de sensibilizar e implicar a la ciudadanía de otros países a ejercer presión por esclarecer estos casos. Al relevar las representaciones en las fuentes disponibles –diferenciadas en gráficas y performáticas por razones analíticas y expositivas aunque en la campaña aparecieran combinadas–, identificaremos los repertorios y tácticas adoptadas por AIDA para lograr figurar la ausencia en la esfera pública transnacional.<sup>8</sup> El artículo sugiere que, además de la apelación a rostros anónimos o borrosos, el empleo de siluetas y el uso de máscaras para asumir la identidad ajena, el acto de nombrar y la representación en el espacio público europeo a los argentinos faltantes a través de cuerpos “prestados” fueron los principales repertorios de denuncia de la desaparición forzada que utilizó la asociación de artistas para visibilizar el problema argentino en su dimensión humanitaria. Su análisis, recogiendo categorías y experiencias útiles para estudiar este caso, pretende aportar reflexiones sobre este desafío que aún recientemente y en democracia,

la novela de Honoré de Balzac de 1831, la cual trata de una piel de zapa o cuero mágico que se encogía cada vez que cumplía un deseo. Como consecuencia de la novela, dicha expresión se utiliza en francés para designar aquello que se reduce inevitablemente por el uso. Por lo tanto, el título del manifiesto de AIDA repudia que la libertad se reduzca a medida que se la ejerce.

7 La actividad de AIDA en sus distintas sedes se sostuvo hasta aproximadamente 1985, cuando ésta mermó considerablemente en algunas ciudades. El funcionamiento coordinado internacionalmente se extendió por dos años más, cuando se suspendieron las reuniones internacionales y los comités que se encontraban aún activos continuaron funcionando independientemente. Mientras que AIDA Holanda cerró sus puertas en 2012, en Hamburgo y Múnich siguen existiendo comités hasta la actualidad. Para más información sobre esta experiencia y su funcionamiento, consultar: Cristiá, 2016b y 2017.

8 Retomamos la adaptación que realiza Nancy Fraser (2014) del concepto de esfera pública de Jürgen Habermas. Según dicha teórica, el ámbito comunicativo donde se gesta la opinión pública y donde ésta puede expresarse como fuerza política ciudadana tanto en contraposición a los poderes privados como presionando al Estado, excede actualmente las fronteras nacionales. Desde esta perspectiva, en el mundo contemporáneo los Estados-nación se encuentran sujetos a un control ciudadano transnacional.

cobró impresionante actualidad.<sup>9</sup>

### **Representación gráfica del “esfumarse”: rostros anónimos, siluetas y nombres**

Creada tras un viaje de la directora de teatro francesa Ariane Mnouchkine a las capitales del Cono Sur para evaluar la libertad de creación en esos países bajo dictadura militar,<sup>10</sup> AIDA se había ocupado de algunos casos puntuales de artistas latinoamericanos que se encontraban en prisión por razones políticas antes de iniciar la campaña por Argentina. La manera de abordar la situación de dicho país comenzó a discutirse desde 1980, para lo cual la asociación solicitó información actual a familiares y organizaciones argentinas durante ese año y, en noviembre, redactó una circular argumentando las razones de esta campaña. Si bien se llevaron a cabo algunas iniciativas de repudio durante el primer año,<sup>11</sup> la misma se

9 Este artículo es una versión aumentada y revisada de una ponencia titulada “Imaginación y sensibilización en los países centrales. La Asociación de Defensa de Artistas víctimas de la represión en el mundo (AIDA) y las estrategias de representación de la desaparición” presentada en el marco del *X Seminario Internacional Políticas de la Memoria. Arte, memoria y política*, en la mesa “Imágenes estéticas/Imágenes políticas” coordinada por Mónica Mercado y Ricardo David Schäfer, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, 28, 29 y 30 de septiembre de 2017, Buenos Aires. La coyuntura de la escritura del primer texto coincidió con el momento de plena visibilidad pública del caso de Santiago Maldonado, militante desaparecido el 1 de agosto de 2017 durante la represión –por parte de la Gendarmería Nacional– de una protesta en la que él participaba en solidaridad con la comunidad mapuche Pu Lof. Su cuerpo fue finalmente hallado en el río Chubut el 17 de octubre siguiente. Durante ese período, los repertorios de las acciones de denuncia de las violaciones de derechos humanos de los años ochenta y noventa se vieron reactualizados y diversificados para reclamar por el esclarecimiento de ese caso (Longoni, 2017). Las estrategias para exigir información sobre su paradero se multiplicaron empleando las nuevas tecnologías y las redes sociales. “¿Dónde está Santiago Maldonado?” resonó en el espacio público “real” a través de grafitis, pasacalles y marchas, así como en el “espacio público virtual” (Lins Ribeiro, 2002). Poco antes, en mayo de ese año, el tema de los desaparecidos había reemergido en la agenda pública generado una amplia indignación cuando se propuso la aplicación de ley del 2x1 a condenados por delitos de lesa humanidad.

10 El director de cine Claude Lelouch la acompañó en la primera escala en Santiago de Chile. Ese era el destino que había motivado el viaje ante la censura de una obra del Teatro Aleph y el temor de las represalias que podían sufrir sus actores. Ver, entre otros, Lucien Curzi, “Mnouchkine et Lelouch témoignent. Au Chili on tue les gens de l’intérieur”, *L’Humanité*, 17 de julio de 1979.

11 Nos referimos al intento de boicot a la Semana del Cine Francés en Buenos Aires en marzo, a la gira de la Orquesta de París por el Cono Sur en julio y al concierto de Astor Piazzola en el Teatro de *Champs Elysées* en la capital francesa en octubre. Esta última acción se organizó en rechazo a las declaraciones del músico dos años antes desestimando la acción represiva de la dictadura. Así lo explicitan miembros de la asociación en “Adiós Piazzola”, *Testimonio Latinoamericano*, N° 5, noviembre-diciembre de 1980, p. 27.

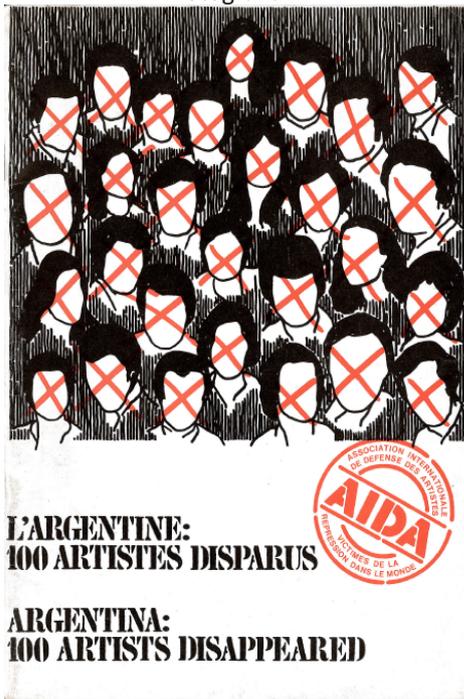
puso efectivamente en marcha desde 1981, a través de acciones que se desarrollaron paralelamente en distintas ciudades de los países centrales.

La campaña de AIDA por los “100 artistas argentinos desaparecidos”<sup>12</sup> consistió en la elaboración de una serie de materiales de difusión en diferentes idiomas oficiales europeos. Entre los documentos reunidos, las imágenes cumplían una función fundamental para convocar la mirada, transmitir un conjunto de ideas sobre lo que se denunciaba y apelar a la emoción. Imágenes y textos colaboraban en volver palpable la dimensión humana de este problema: además de probar la trayectoria de los artistas desaparecidos a través de sus currículums y artículos de prensa, se publicaban fotos, cartas de familiares y formularios de denuncia con testimonios de los momentos del secuestro. Entre los diversos folletos de información de la asociación por esta campaña, uno de los documentos más acabados fue un cuadernillo de treinta y cinco páginas diseñado por el fotógrafo holandés Caspari de Geus,<sup>13</sup> el cual reunía una variedad de esos materiales como pruebas de la represión de la dictadura argentina. Su portada exponía la situación de esos cien artistas, presentando sobre un fondo oscuro veintiocho bustos de hombres y mujeres sin rostro ilustrados en negro y tachados individualmente con una cruz roja. Esta impronta graficaba la violencia ejercida sobre ellos, al encarnar visualmente la eliminación de personas y el borramiento de la individualidad.

12 Como se confirma en los documentos reproducidos en el artículo, la campaña se titulaba con la cifra escrita en números. Esta decisión probablemente se basaba en el efecto visual del mismo, por lo que respetaremos esta fórmula al mencionarla textualmente.

13 Los originales fueron donados por el artista para esta investigación. Así está establecido también en el acta de AIDA-Holanda, 1982. Fondo AIDA, Instituto Internacional de Historia Social de Ámsterdam (en adelante IISG).

Fotografía I:



Cubierta del Dossier "L'Argentine: 100 artistes disparus", AIDA International, marzo 1982. Diseño Caspari de Geus.

Por otra parte, la gacetilla de prensa elaborada por la sección holandesa se enviaba en una carpeta cuya portada –diseñada por el artista local Albert Van Der Weide– se componía de la impresión de veintiocho negativos diferentes de fotografías de identidad de una misma persona de frente, perfil y otras tomadas desde diferentes ángulos laterales. Sobre franjas amarillas ubicadas de forma horizontal, el título de la campaña en inglés, francés, alemán, neerlandés y español se reiteraba entre las filas de las imágenes del frente de la carpeta. Mientras que cada franja se dirigiría a un sector del público potencial para comunicarles el problema que se abordaba y la estrategia internacionalista empleada, las imágenes apelarían a todos sus lectores. Las fotos de identidad, tradicionalmente utilizadas para registrar y controlar a la población marcando las particularidades fisionómicas de un individuo (Cortés Rocca, 2011), aparecían allí parcialmente silenciadas bajo el efecto del negativo [Imagen 2]. Referenciando a un género ligado a la esfera policial –y que de hecho se empleó en centros clandestinos de detención en Argentina (Feld, 2014; Schäfer, 2015; Magrin, 2015)– la secuencia de fotos de identidad de distintos ángulos remitía a la vigilancia y al ámbito carcelario, pero generando una inquietud particular. Contrariamente a los retratos extraídos de carnets o documentos de identidad que los familiares de desaparecidos utilizaron para reclamar por sus seres

queridos, el tratamiento de estas fotografías obturaba la posibilidad de identificación.

La homogeneización lograda por el efecto del negativo permite referir estéticamente, por un lado, a la desaparición y, por el otro, al desvanecimiento de la identidad como modo de deshumanización del sujeto. Ausente de rasgos que identifiquen a la persona, la imagen da cuenta simultáneamente de una práctica de control y de procedimientos típicos de distintos tipos de campos de concentración en el mundo, entre los cuales los centros de detención clandestina argentinos no fueron una excepción: la sustracción del nombre y la atribución de un número al secuestrado (Calveiro, 2002; Feld, 2014). En tanto el artista holandés que diseñó esta portada, ya había utilizado el positivo de esa fotografía en una serie de obras conceptuales titulada "Laundry bags. Poland / The Netherlands" (1978–1981), sabemos que el retratado era un prisionero de un campo de concentración nazi.<sup>14</sup> Es interesante notar que una de las imágenes de ese conjunto de la carpeta será reapropiada e incorporada al afiche diseñado por el artista suizo Roger Pfund para convocar a la marcha por esta campaña de AIDA en Ginebra de marzo de 1982. En esa pieza gráfica, la imagen aparece combinada con otros elementos visuales como una fotografía de la manifestación en Ámsterdam (de la que nos referiremos en la segunda parte de este artículo) y la composición de la bandera argentina en los colores de la tipografía del título.

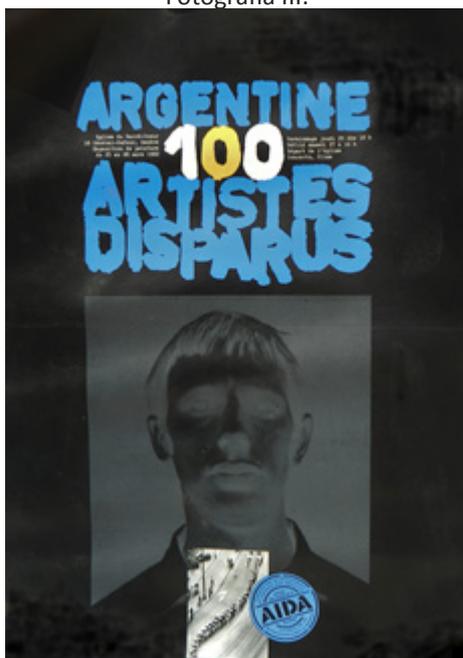
14 En la obra de Albert Van Der Weide, aparecen vinculadas y parangonadas distintas experiencias represivas relativas al nazismo, al Apartheid en Sudáfrica y a la dictadura en Argentina. Ver el conjunto de obras "Apartheid, fascism, fear. South Afrika, Poland, The Netherlands", 1985, en el sitio del artista: <http://www.albertvanderweide.eu/>

Fotografía II:



Carpeta de gacetilla de prensa, AIDA Holanda, Ámsterdam, 1981.

Fotografía III:



Afiche de la manifestación AIDA en Ginebra, Atelier Roger Pfund, 1982.

Por último, la imagen-ícono de esta campaña fue la ilustración donada por el artista francés Roland Topor, en la que un brazo aparece en el cuadro como si se tratara del miembro derecho del espectador, involucrándolo en la escena. Su mano extiende un fósforo encendido como buscando echar algo de luz en la oscuridad y así descubriendo fragmentos de rostros (ojos, narices, bocas, mejillas, frentes) de

mujeres y hombres entre una especie de bruma roja que los vela. Esta imagen, además de reproducirse en forma de postales, se utilizó en parte de los afiches que convocaban a manifestaciones públicas, en distintas presentaciones y composiciones. Además de reproducirla en blanco y negro de forma ampliada, se empleó en sus colores originales en la difusión de la marcha realizada en Ámsterdam el 12 de septiembre de 1981 cuyo afiche fue diseñado solidariamente por Grapus. Reconocido por su estilo inspirado en una escritura informal y callejera que evoca los grafitis, la acción rebelde y la práctica militante, ese grupo de artistas creó numerosas gráficas del Partido Comunista Francés (Tardy y Tesnière, 2016). La imagen de Topor también ilustró el afiche elaborado para publicitar la marcha realizada en París el 14 de noviembre de 1981, esta vez con una tipografía más austera y tradicional.

Fotografía IV:



Postal de la campaña por los "100 artistas desaparecidos argentinos". Ilustración de Roland Topor, 1981.

La misma imagen, impresa en blanco y negro, se reutilizó en la parte superior de un desplegable en cuatro partes que presentaba, del lado izquierdo, el listado de nombres de los cien artistas argentinos desaparecidos organizados por profesión y acompañados de su fecha de desaparición, sobre un fondo negro.<sup>15</sup> En la columna derecha, de fondo celeste, se indicaban las obras que serían expuestas en la muestra solidaria organizada en Ámsterdam en "representación" (en el sentido político de la palabra, es decir, "en nombre") de aquellos argentinos ausentes. El diseño de la pieza transmite visualmente

<sup>15</sup> Si bien las listas de nombres son utilizadas tradicionalmente en los memoriales como modo de reconocimiento y recuerdo de víctimas, en esa coyuntura la sistematización de la información en listados era fundamental para la denuncia.

la violencia y la censura en su composición, en tanto la división de las columnas y colores se grafica como una hoja rasgada.<sup>16</sup> Asimismo, el texto —es decir, el listado— tiene un efecto visual, al ilustrar la magnitud de la represión a medida que se despliega el papel hacia abajo, como una cascada de nombres. Podemos agregar, retomando el análisis de las relaciones entre texto e imagen de Estelle Jacoby, que el texto aquí “hace espectáculo y visión, un espectáculo que se *comprende* pero que a la vez se *ve*” [Resaltado en el original]. De esta manera, el texto del desplegable tiene la capacidad de “hacer imagen” (2006: 103).

Por fuera de las representaciones elegidas por la asociación para sus gráficas, AIDA convocó a diferentes artistas europeos y latinoamericanos a participar de la campaña donando obras, tanto para exposiciones como para una subasta.<sup>17</sup> La docena de diferentes diseños que la sección holandesa de AIDA imprimió en forma de postales representaban principalmente la violencia de la dictadura (la caricatura de militares agresivos, de dientes filosos y rostros duros junto a una pila de huesos o una mano gigante apretando una silueta humana), la muerte (sangre o cadáveres), el exilio (la presencia de valijas y el mensaje de “bienvenidos”) y la desaparición (representada en huellas o siluetas). La exposición colectiva organizada en Ámsterdam, la primera de esta campaña, alcanzó a reunir a sesenta artistas (entre los cuales se hallaban figuras reconocidas como el mencionado Roland Topor, el artista húngaro naturalizado francés Víctor Vasarely y el búlgaro Christo). La idea original era reunir el número simbólico de cien artistas y que sus obras en papel compusieran un monumento, simbolizando el número de desaparecidos que AIDA reclamaba.<sup>18</sup>

Quizás por no haber logrado reunir el número propuesto o con la intención de articular a las secciones de AIDA en un proyecto conjunto, la exposición se volvió itinerante: las obras se mostraron en distintas ciudades y se ofrecieron a la venta en beneficio de la causa.<sup>19</sup> La invitación a la inauguración

16 Como en el caso del afiche de Ámsterdam, esta pieza también fue diseñada por un colectivo de artistas comprometidos Rob Schröder, Lies Ros y Frank Beekers. Los tres diseñadores holandeses eran integrantes de Wild Plakken (que en neerlandés significa “visualización salvaje”, haciendo referencia a las pegatinas no autorizadas con las que comenzaron su actividad). Fundado en 1977, el colectivo trabajó exclusivamente con grupos políticos y culturales de izquierda o instituciones públicas, rechazando participar del ámbito de la publicidad. Sobre este colectivo, consultar: <http://indexgrafik.fr/wild-plakken/>

17 “De rasverkoper”, *De Gelderlander*, 14 de junio de 1982.

18 Circular convocando a artistas a donar obras, firmada por Paul de Vries de AIDA Netherlands en Ámsterdam y fechada el 23 de julio de 1981. Fondo AIDA (IISG).

19 Press release, AIDA Netherland, 1982. Fondo AIDA (IISG).

de la muestra que se realizó en la Iglesia Mozes & Aaron de Ámsterdam del 11 al 13 de septiembre de 1981, en vez de ornamentarse con una imagen, presentaba los nombres completos de los artistas argentinos desaparecidos escritos uno detrás del otro, sin puntuación, en líneas diagonales que cubrían la mitad de la página. Nuevamente, la disposición de los nombres cumplía una función visual, graficando la desmesura de la lista de las víctimas que excedía el espacio del papel.<sup>20</sup> Después de Holanda, las obras se trasladaron para exponerse y ofrecerse a la venta en Suiza en marzo de 1982, sumando una serie de ilustraciones de los argentinos Pedro Pont Verges, Ricardo Carpani y Hugo Pereyra.<sup>21</sup>

Complementando el cúmulo de folletos, postales y carpetas de información, AIDA elaboró un libro colectivo publicado en francés en París por la editorial Maspéro (1981a) y en español por la editorial de Madrid Revolución (1981b) en el que se denunciaba, a través de artículos de prensa y de testimonios de artistas argentinos exiliados en distintos países, la violencia sistemática del Estado para silenciar una cultura determinada. En el mismo se buscaba exponer evidencias de cómo el régimen militar reprimía una cultura popular e intelectual juzgada como peligrosa tanto por la censura como por la prisión o la desaparición de sus autores (Cristiá, 2016a). Sus portadas fueron ilustradas por argentinos: Héctor Cattólica en la edición francesa e Ignacio Colombres para la edición española. En el primer caso se graficaba la violencia de un sistema autoritario a través de personificaciones de la simbiosis entre botas militares y gorros policiales, mientras que en el segundo caso se construía un paisaje macabro con un conjunto de personajes —probablemente representantes de un comité de censura— desdibujados sobre un fondo rojo. Así, la desaparición aparecía como un síntoma más del régimen opresivo y dictatorial que reinaba en Argentina.

Además de las ya mencionadas, otras imágenes producidas bajo el impulso de AIDA fueron las cien pinturas-banderas realizadas para sus manifestaciones públicas. La asociación solicitó a diferentes artistas elaborar solidariamente cien pinturas de 2 x 3 metros<sup>22</sup> (pintadas en sentido vertical

20 Tras el paso por la iglesia, las obras se alojaron en el Museo Fodor de Ámsterdam del 14 al 19 de septiembre, para luego servir de escenografía de un programa televisivo sobre las desapariciones en el *Vara broadcasting Studios* en Hilversum, ciudad donde funciona la mayoría de las estaciones de radio y televisión holandesas. Invitación a la inauguración Museo Fodor. Fondo AIDA (IISG).

21 “Manifestations pour ‘cent artistes disparus’”, *Le Journal de Genève*, 27 mars 1982, p. 24.

22 Circular convocando la colaboración de pintores “100 pintores para 100 artistas ‘desaparecidos’ en Argentina desde el Golpe

u horizontal con el motivo que el artista deseara) que desfilaban en la marcha que se organizaba en París. Entre las pinturas-banderas que representaban la desaparición se destaca un dúo de telas que de manera diacrónica mostraban un rostro que se esfumaba progresivamente. Asimismo, mientras que la primera tela fue pintada en colores, la segunda se limitaba al blanco y negro, contribuyendo al efecto del desvanecimiento. Si bien no hay ninguna indicación al respecto, el rostro pintado –cuya mirada transmite un fuerte dramatismo– estaba claramente inspirado en la fotografía con la que AIDA reclamaba por el escritor desaparecido Haroldo Conti.

Fotografía V:



Fotograma del film “¿Dónde están?” (Anne Barbey, Francia, 1981, 11’).

Fotografía VI:



Folleto de AIDA “¿Dónde están? Où est Conti?”, 1981. Archivo AIDA, La Cartoucherie, París

La mayoría de los materiales que abordamos se presentaban acompañados del logo de la asociación que ofrecía, de por sí, un mensaje condensado.

de Estado de 1976”, AIDA, octubre 1981. Archivo AIDA, La Cartoucherie, París.

Imitando los usuales sellos de censura, generalmente en color rojo para remarcar su importancia, el logo de AIDA revertía su sentido al intentar poner en evidencia aquello que los regímenes intentaban silenciar, denunciando las obras o artistas censurados.<sup>23</sup> En el caso de las pinturas-banderas no se incluía el logo en las mismas telas pintadas por los artistas, sino que desfilaban junto a ellas algunas banderas que presentaban exclusivamente la firma visual de AIDA [Imagen 5]. Resaltando a la asociación organizadora de la iniciativa, esas banderas de fondo blanco y estampa roja también alertaban sobre un problema que aquejaba particularmente al país del Sur, a la vez que comprometía a la Humanidad toda. En suma, empleando listas de nombres, rostros o siluetas, las tácticas gráficas insistían en la violencia desmedida y en la gravedad humanitaria que representaba la situación argentina, buscando implicar a la ciudadanía de manera ampliada. Respaldando una política de la *imaginación* de la desaparición por medio de imágenes fijas, AIDA desarrolló una serie de experiencias performáticas que intentaron contribuir más efectivamente en ese sentido, como aquella acción de intervención efímera en Dijon ya mencionada y que explayaremos a continuación.

### Representación performática: cuerpos y violencia

A pesar de que en este artículo fueron tratadas de manera diferenciada, las estrategias gráficas y performáticas se emplearon simultáneamente, como una especie de “artillería visual” de repudio en la esfera pública transnacional. Las “acciones espectaculares” en las que nos concentraremos consistían en puestas en escena en espacios urbanos, mientras que en otras oportunidades se recurrió a organizar representaciones teatrales o musicales en salas aptas para ese tipo de actividades.<sup>24</sup> Esta

<sup>23</sup> El uso de este tipo de sellos de manera crítica se halla en diferentes obras de esa época: por ejemplo, en Argentina aparecen sellos rojos similares a los de clausura con la palabra “Trelew” en la revista *Hexágono* '71 editada por Antonio Vigo. También se empleó una faja de “autocensurado” en uno de sus números de 1974.

<sup>24</sup> Este fue el procedimiento utilizado por AIDA, por ejemplo, para denunciar la parodia de justicia sufrida por el dramaturgo checo Vaclav Havel en 1979-80 y por el escritor chino Wei Jinsheng en 1982. En cuanto a los desaparecidos argentinos, dos importantes actividades en espacios cerrados fueron organizadas por AIDA-Múnich. El 23 de junio de 1981, se desarrolló una velada por Argentina en el cine “Arii” de Múnich: *Schrei wo du kannst, Argentina* (“Grita donde puedas, Argentina”) que combinó la lectura de textos de argentinos traducidos al alemán, cartas y testimonios, con música interpretada por Alba González Souza. La segunda actividad de importancia fue un concierto en Colonia titulado *Wo du bist, Bruder* (¿Dónde estás, hermano?) para el cual se invitó a distintos compositores reconocidos a crear obras musicales que se estrenarían en esa ocasión como forma de reclamo por los artistas desaparecidos argentinos.

recurrencia al lenguaje dramático se vincula con que gran parte de los miembros activos de AIDA pertenecía al campo de las artes del espectáculo (teatro, cine y, en menor medida, música). De hecho, en las manifestaciones más acabadas, como la de Ámsterdam o París, se combinaba el trabajo de diversos artistas: la composición musical, la creación escenográfica, la puesta en escena teatral, el diseño coreográfico de la marcha y del desplazamiento de los músicos, la actuación, la creación visual y el diseño, entre otros.

Complementando las tareas de difusión de información y denuncia de la dictadura argentina emprendidas por AIDA, la sección de Dijon –cuya sede oficial era el Teatro de Bourgogne– concertó la ya mencionada experiencia performática, el 16 de mayo de 1981. Durante la misma, cada manifestante vestido de negro prestaba su cuerpo para representar a uno de los artistas desaparecidos y, en ese acto de “subrogación” (Roach, 1996), volvían simbólicamente visibles en el espacio público europeo a sus pares faltantes en Argentina. Las vendas y las manos inmovilizadas remitían inmediatamente a la censura y a la represión, aunque quizás los espectadores no pudieran asociarlo con las condiciones de encierro clandestino en las que concretamente se sometía a los secuestrados en el país del Sur.<sup>25</sup> Ese breve espectáculo que perturbó la dinámica habitual del centro de la localidad francesa instaló en esa plaza el problema de la desaparición ante los transeúntes que paseaban por allí. Esta acción inauguró una serie de manifestaciones similares en otras ciudades, aunque con algunas particularidades en cada nuevo contexto.

25 En la práctica concentracionaria argentina, los prisioneros eran mantenidos con los ojos vendados para impedirles toda visibilidad, vulnerabilizarlos al entorpecer la movilidad (conjuntamente con uso de esposas y grilletes), dificultar el reconocimiento del lugar y de sus represores. El despojo de los prisioneros se combinaba en algunos casos con la desnudez completa, lo cual potenciaba la sensación de indefensión. La oscuridad, el silencio y la inmovilidad eran parte de la tortura psicológica a los que se los sometía para lograr “quebrarlos”. Calveiro resalta que el ocultamiento del rostro de los prisioneros facilitaba los maltratos, puesto que éstos parecían estar dirigidos a “cuerpos” y no a personas. (Calveiro, 2002: p. 86).

Fotografía VII:



Acción artística en Dijon. “Manifestation d’artistes dijonnais”, *Le Bien Public*, 18 de mayo de 1981.

La sucesión de manifestaciones espectaculares de AIDA que comenzaron con el acto en Dijon se desarrolló en un momento de transformación de la coyuntura política francesa, de entusiasmo y esperanza en los sectores de izquierda. Tras la fuerte movilización política durante el auge de las huelgas, asambleas y barricadas de fines de los sesenta, una cierta organización de la politización francesa caracterizó los años posteriores, para finalmente cuajar en el ascenso del Partido Socialista. La victoria de François Mitterrand en la segunda vuelta de las elecciones a la presidencia de la República el 10 de mayo de 1981, presidencia asumida 11 días más tarde, abonó la sensación de encontrarse en un capítulo nuevo de la Historia francesa. En el primer gobierno de izquierda de la V República, iniciada en 1958, el compromiso político se encauzaría principalmente por vías institucionales y en acciones concretas, cuando el oficialismo acompañó el repudio a la dictadura (Franco, 2008, Cristiá, 2019).

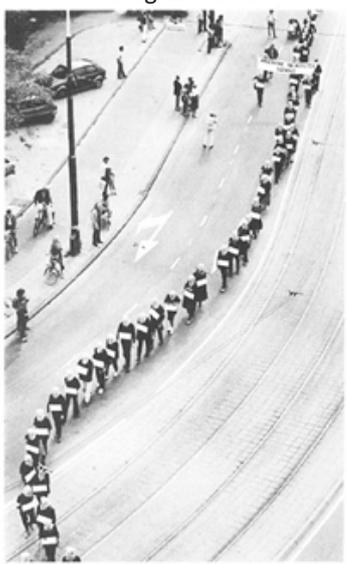
Tras la intervención en Dijon, una manifestación en Ámsterdam en septiembre de 1981 agregaba nuevos elementos simbólicos, alterando esa propuesta. En este caso, cada uno de los cien manifestantes fue provisto de una suerte de bolsa de arpillerá –perforada a la altura de los ojos– que revestía completamente su cabeza en reemplazo de la venda. Quizás remitiendo a la tortura<sup>26</sup> o al “tabique” con el que se sometía a los prisioneros a la oscuridad, este elemento brindaba una significativa fuerza dramática a la marcha a la vez que disimulaba más acabadamente las individualidades. Componiendo sólidamente un *cuerpo colectivo*, esa fila conformada de cuerpos

26 Podía relacionarse a métodos de tortura como el “submarino seco” –que consistía en sofocar a la víctima al colocarle una funda plástica sobre la cabeza– practicado en los centros de detención clandestina y ya conocido en ese momento por los testimonios de sobrevivientes.

anonimizados se convierte en *mensaje*.<sup>27</sup> Así, los cien manifestantes representaron en conjunto no sólo a los artistas, sino a todos aquellos desaparecidos y, en consecuencia, denunció ampliamente a la represión argentina. Por otra parte, en esta ocasión se había pautado un recorrido: en vez de tomar una plaza como escenario, los manifestantes marcharon por un circuito establecido, dilatando el acto en el tiempo.<sup>28</sup> Mientras que la acción de Dijon duró una decena de minutos, la de Ámsterdam se extendió por una hora y media, pudiendo alcanzar la mirada de un público aún más numeroso.

En ese mismo sentido, la intervención incluyó un elemento sonoro en reemplazo de la voz de los manifestantes pronunciando los nombres: junto a las personas en movimiento se trasladaba en un camión una campana de gran tamaño. Como anunciando una misa, en un cortejo ceremonial o una procesión, las campanadas que sonaban durante la marcha convocaban a la solidaridad internacional. Allí, los cuerpos de los actores –miembros de AIDA de distintas ciudades– representaban a esos cien artistas argentinos desaparecidos, uniformizados por sus vestimentas negras y por sus rostros cubiertos. En contraposición al sistema represivo que negaba la identidad y escondía el cuerpo de la víctima, aquí se empleaba el nombre para evocar cada artista argentino desaparecido a través del cuerpo “prestado” por uno de los manifestantes.

Fotografía VIII:



Marcha de AIDA en Ámsterdam. Dossier “L’Argentine: 100 artistes disparus”, AIDA international, Holanda, marzo 1982.

<sup>27</sup> Así analiza Benski (2013) el efecto de las prácticas corporales de la vigilia de las “Mujeres de Negro” en Israel.

<sup>28</sup> Circular convocando a la manifestación firmada por Gerrit Dijkstra de AIDA-Netherlands, septiembre de 1981. Se calcula que el recorrido duraría desde las 2 a las 3 PM. Archivo AIDA (IISG).

Poco antes de esta acción, Liliana Andreone y Envar El Kadri – argentinos exiliados en París e integrantes de AIDA–, expresaron claramente en una carta dirigida a los organizadores holandeses sus reparos sobre la forma que debía asumir la manifestación en Ámsterdam. Relatándoles las actividades realizadas por esta campaña durante el festival de Aviñón, señalaban:

*Habrá que tener mucho cuidado el 11, 12 y 13 de septiembre para no ser demasiado “solemnes”, demasiado “tristes”, evitando caer, incluso involuntariamente, en lo que puede parecerse a una “ceremonia de recuerdo” ... Para nosotros, los 100 (que son más...) están vivos hasta que se pruebe lo contrario. Ese es también el punto de vista de las familias.*<sup>29</sup>

Como se percibe en el mensaje, la representación de la desaparición fue reflexionada detenidamente a la hora de elegir las estrategias políticas de la demanda. Así como en Argentina se optaría por colocar las siluetas de pie rechazando presentar a los desaparecidos como muertos (Longoni, 2010a: 14), en la concepción de los actos de AIDA se procuraba cuidar similares matices, para instaurar la acción como una verdadera manifestación, es decir, una demanda colectiva activa e intransigente. Oponerse a darle la forma de una ceremonia de recuerdo era reafirmar y sostener la lucha política presente. Esa postura se alineaba con la de las madres de Plaza de Mayo quienes, ante la tentativa de la dictadura de declarar muertos a aquellos que se encontraban desaparecidos,<sup>30</sup> forjaron la consigna de “aparición con vida” como modo de refutar esa “muerte abstracta” y continuar exigiendo explicaciones, información y justicia (Gorini, 2006: 17).

Dos meses después de la acción en Ámsterdam, el 14 de noviembre de 1981, se desarrolló la manifestación más concurrida de la campaña de AIDA, reuniendo alrededor de 5.000 personas en París.<sup>31</sup> Organizada por etapas, el desfile iba sumando

<sup>29</sup> Carta en francés firmada “Cacho y Liliana”, fechada en París el 8 de agosto de 1981. Archivo AIDA (IISG).

<sup>30</sup> La ley 22068, firmada por Videla en septiembre de 1979, establecía que podría declararse el fallecimiento presunto de una persona denunciada como desaparecida. “El gobierno argentino publicó la ley sobre desaparecidos”, *El País*, 01/09/1979.

<sup>31</sup> Es posible que hayan existido otras pequeñas marchas antes de la parisina, como por ejemplo la que se planeaba en la ciudad francesa Le Mans para el 17 de octubre, en el marco de las “24 horas del Libro”. Para organizarla, fue convocada a una reunión de preparación el 30 de septiembre en el Centro sociocultural de Allones. En el comunicado publicado en el diario local, se menciona que se proyectaba que los cien manifestantes portaran

grupos de manifestantes llevando pinturas-banderas, así como músicos que interpretaban la pieza musical compuesta por Gilbert Artman especialmente para la ocasión. Aquella melodía de espirales semi-repetitivos que le imprimía a la marcha una tonalidad ritual evidenciaba la intención del director de “Urban Sax” de explorar musicalmente, en diálogo con la geografía urbana y el movimiento de los intérpretes de saxos y tambores. Así, la marcha generaba un *increscendo* dramático que convocaba no sólo a la contemplación sino a sumarse a la procesión. La magnitud de la masa de cuerpos manifestando, vestidos de negro y con un pañuelo blanco en el cuello, completaba el panorama que las cien imágenes de las pinturas-banderas ofrecían.

En la convocatoria a la marcha, había sido solicitado asistir con esa vestimenta, indicando que el pañuelo blanco indicaba el apoyo a las Madres de Plaza de Mayo.<sup>32</sup> Aunque los atuendos negros remitan culturalmente al luto, el sentido que buscaba construir la asociación –como se mencionó en la carta evocada– era el de demostrar en la uniformidad cromática el amplio repudio a la violencia sufrida y reclamar activamente por el paradero de los desaparecidos. Si gran parte de las mujeres que llevaban un pañuelo blanco sobre la cabeza en la manifestación de París eran madres de desaparecidos franceses o exiliadas, también participaron dos madres de la asociación argentina que se encontraban de gira por Europa.<sup>33</sup> Fuera del escenario habitual de sus marchas, sus cuerpos también encarnaban el dolor y volvían visible la lucha por sus hijos en el extranjero, como todos los jueves en la plaza porteña en la que efectuaban la ronda.<sup>34</sup> Sumado a eso, al exhibir las fotografías de quienes habían sido blanco de la represión, resaltaban la relación filial que la violencia estatal había coartado (Taylor, 2000).

Al llegar al final de los jardines de Tullerías, las cien pinturas-banderas reunidas en el último tramo del

---

máscaras y que estuvieran seguidos de banderolas pintadas por artistas franceses. Cf. “L’AIDA prépare une manifestation”, *Ouest-France*, 26/09/1981.

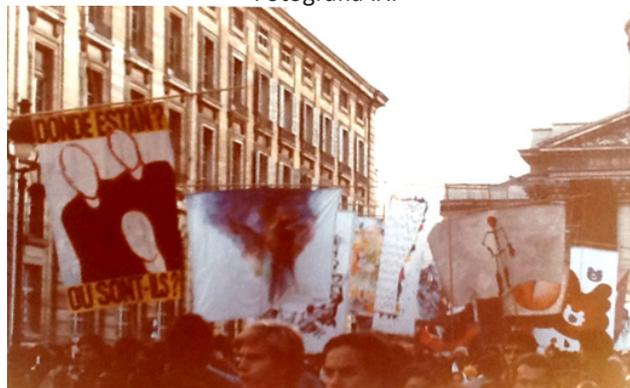
32 Solicitada publicada en *Libération*, 11 de noviembre de 1981. Archivo AIDA, La Cartoucherie, París.

33 Según el artículo del diario *La Nación* que cubrió la marcha, dos madres habrían viajado desde Argentina para participar de este evento. Cf. “París: Marcha por los desaparecidos”, *La Nación*, 15/11/1981, p. 4. En las imágenes televisivas pudimos identificarlas, se trataba de María Adela Antokoletz y Carmen Lapacó.

34 Como ha sido señalado en múltiples oportunidades y diferentes estudios sobre las madres de Plaza de Mayo, el símbolo del pañuelo blanco fue originalmente un pañal con el que decidieron reconocerse entre ellas en la multitud y, posteriormente, visibilizar su reclamo. El objeto elegido hacía referencia a la maternidad y al cuidado de sus hijos.

recorrido, se expusieron detrás de un escenario donde concluiría la actividad, golpeando conjuntamente los sentidos del público presente y de aquellos que habrían visto las imágenes posteriormente por televisión.<sup>35</sup> Sobre el escenario, como en Dijon y Ámsterdam, la presencia de Alba González Souza tocando el bandoneón junto a la pancarta de su hijo desaparecido, reinstalaba en ese caso particular una problemática extendida. Simultáneamente, el poder de la manifestación colectiva como ritual de protesta en el espacio público (Casquete, 2006), se combinaba con la belleza de la propuesta artística, apelando fuertemente a las emociones. Aunque aquí no hubo cien cuerpos con los nombres de los desaparecidos, al finalizar la manifestación se leyó por altoparlante la lista completa para que el público respondiera a cada uno de los cien nombres con la pregunta “¿dónde está?”.

Fotografía IX:



Fotografía de la manifestación en París, 14 de noviembre de 1981. Archivo personal de Conchita Conigliano.

“¿Dónde están?” fue el interrogante que también circuló en una de las banderas que encabezaba la marcha, sobre tres siluetas sin rostro y su traducción al francés “*où sont-ils?*” [imagen 9]. La pregunta desfilaba sobre los manifestantes por las calles parisinas y, en ese recorrido por aquel centro simbólico de la cultura occidental, instalaba el drama argentino en el espacio público transnacional. Así, AIDA revertía simbólicamente y por distintos medios el espectáculo de la desaparición, aquel acto de violencia en el que se sumergía en las tinieblas a sus víctimas. Similares iniciativas de expandir la condena social reemergerán en el plano nacional desde mediados de los años noventa ante la interrupción de los procesos de justicia –por medio de las leyes de Punto Final

---

35 Un ejemplo es el informativo de las 20 hs. del canal 2 de Francia. Reportaje televisivo de Dominique Pierce y Alain Pagano en Antenne 2, 14 de noviembre de 1981, 20h - La navette Columbia, Archives INA (Institut National de l'audiovisuel), Francia. Disponible en URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MfLbaUj63wE> (Minutos 19:50 – 21:30).

(1986) y Obediencia Debida (1987) y los indultos presidenciales de 1989 y 1990– que instalarían una “cultura de la impunidad” (Benegas Loyo, 2013). Los “esrachés” impulsados entonces por H.I.J.O.S (Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio) y puestos en escena por el Grupo de Arte Callejero o el Grupo Etcétera devolverán al espacio público argentino ese drama social señalando a los responsables de ese daño irreparable, disputando el recuerdo en la ciudad y repudiando la violencia estatal de los años setenta (Di Filippo, 2015).

Pero años antes de eso, una nueva manifestación de AIDA con cien cuerpos vestidos de negro se presentó en Europa en marzo de 1982. Esta vez los cuerpos, acompañados de pinturas-banderas, se homogeneizaron con máscaras blancas. “Extraño desfile a través de las calles de Ginebra el sábado por la tarde” tituló el *Journal de Genève* al artículo sobre esta marcha, ilustrado con una fotografía de los cien manifestantes en la escalinata de la iglesia *Sacre Cœur*. Las máscaras, utilizadas desde tiempos inmemoriales en distintas culturas para encarnar otra identidad –tanto con fines rituales o ceremoniales como de esparcimiento en el teatro o el carnaval–, son adoptadas aquí con un objetivo político: situar el problema de la desaparición en la misma ciudad en la que fue firmada la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948. Las máscaras blancas esconden los rasgos personales bajo un rostro neutro, refiriendo a un Otro genérico, en este caso a los artistas argentinos desaparecidos y, a través de ellos, a todos los desaparecidos. En la misma fotografía, por detrás de los manifestantes enmascarados se observan ramilletes de globos y un grupo de siluetas ilustradas en una de las pinturas-banderas. Según un diario local, al finalizar la manifestación fueron soltados trescientos globos, de los cuales cien eran blancos y llevaban inscriptos los nombres de los desaparecidos argentinos.<sup>36</sup> Desatar estos globos para que se perdieran en el cielo tendría en este acto un sentido adicional de liberación que excedía su reiteración en celebraciones de distinto tipo.<sup>37</sup> Una parte de las ochocientas personas que participaron del acto habría podido apreciar que algunos globos, al ser soltados, quedaron casualmente enredados en los cables de electricidad, metáfora espontánea de la situación que efectivamente se había buscado denunciar.<sup>38</sup>

36 “Un défilé de 300 personnes”, *La Suisse*, 28/03/1982.

37 La suelta de globos habría reemplazado o complementado a la tradicional liberación de palomas como práctica ceremonial. Históricamente utilizada tanto para la mensajería civil como para el espionaje militar, la paloma devino símbolo universal de la Paz a mediados del siglo XX.

38 “Étrange défilé à travers les rues de Genève samedi après-

Fotografía X:



Le *Journal de Genève*, lundi 29 mars 1982, p. 14.

En diferentes comunicados, AIDA Suiza aclaraba que la cifra de cien era simbólica, y que se calculaba que alrededor de 100.000 personas se encontraban en esa condición en toda América Latina.<sup>39</sup> En tanto la desaparición forzada excedía esa región, AIDA-Suiza ideó una performance para repudiar dicha práctica en treinta países del mundo. Con el fin de denunciar el abuso de poder estatal en distintas latitudes, los artistas ginebrinos imaginaron la siguiente acción-espectáculo: durante 26 horas, desde el jueves 24 al domingo 27 de junio de 1982, treinta personas “cómplices” fueron detenidas en el festival de música, danza y teatro *du Bois de la Bâtie*

midi”, *Le Journal de Genève*, lundi 29 mars 1982, p. 14.

39 “Saisissante rencontre”, *Tout Va Bien Hebdo*, N° 148, 2 de abril de 1982; Folleto de adhesión a AIDA-Suiza, 1982. Archivo personal de Francois Rochaix.

y encerradas en células transparentes construidas en los senderos del bosque. Indicando el nombre de desaparecidos reales de diferentes países (para el caso argentino fue el del cantante Daniel Rodolfo Bidon Chanal), estos “desaparecidos simbólicos” cubrirían su rostro de máscaras blancas y sus células serían poco a poco recubiertas de pintura. “Romper la ley del silencio nombrando a un desaparecido, es ya darle una existencia” sostenía la asociación para la prensa local afirmando el efecto simbólico y reparador de la acción propuesta. Durante el evento, también se ofrecían a la venta libros, películas y postales dirigidas a los gobiernos concernidos, tanto para recaudar fondos como para que se ejerciera presión directa de un ciudadano concreto frente a un Estado represor.<sup>40</sup>

En definitiva, AIDA impulsó una serie de acciones de intervención política, cuyas particularidades eran definidas por los comités de la asociación de cada una de las ciudades en las que se desarrollaban. Cuando Taylor (2003: 20) diferencia el archivo –como el conjunto de objetos estables que documentan la performance– del “repertorio”, insiste en su carácter variable, que reproduce y transforma los códigos heredados en su práctica. Reencarnando elementos de procesiones religiosas, rituales y prácticas teatrales, a la vez que se recuperando los símbolos que emergían en la defensa de los derechos humanos en Argentina –los pañuelos blancos y el uso de las fotografías de identidad de los desaparecidos– AIDA proponía involucrar a la ciudadanía de otros horizontes en esta causa que, más allá de las fronteras, afectaba (y afecta) a la Humanidad.

### Conclusión

El recorrido de las múltiples tácticas y repertorios estéticos diseñados por AIDA para su campaña por “100 artistas argentinos desaparecidos” entre 1981 y 1983, nos permite reflexionar sobre la diversidad de modos en la que se buscó representar el fenómeno de la desaparición forzada y denunciar así a la dictadura argentina en su dimensión represiva más velada. Convocando a artistas de distintos orígenes y expresiones, esta asociación motivó la producción de representaciones tanto gráficas como conceptuales y performáticas con el fin de sensibilizar a la opinión pública transnacional sobre esta práctica represiva. Como ya ha sido señalado, aunque en particular las imágenes y experiencias estudiadas se desplegaron para denunciar los crímenes de lesa humanidad del “Proceso de Reorganización Nacional”, en algunas acciones de AIDA excedieron ese caso para repudiar el uso de la desaparición forzada en una cantidad importante de países del mundo.

Los materiales abordados demostraron que no sólo se apelaba a la representación visual, sino que se recurrió insistentemente a la estrategia de “nombrar”: pronunciar nombres, etiquetar personas con carteles con nombres, desplegar nombres en una lista. Esta estrategia fue utilizada como acto performático de aparición e incluso como *imagen* de la represión. Constantemente, la asociación de artistas –como el movimiento de derechos humanos en Argentina– construyó sentido al tensionar lo anónimo de un conjunto de personas y lo individual de un sujeto concreto. En múltiples acciones, AIDA solicitó a sus participantes disimular su identidad para *transfigurar* su cuerpo asumiendo el nombre de un artista argentino desaparecido y así instalar ese problema, que resultaba lejano, en el espacio urbano de los países centrales. “Nombrar” –retoma George Didi-Huberman de las reflexiones de Heidegger sobre la poesía– “es *decir*, o sea, *mostrar*. Nombrar es mostrar abriendo [...] de manera que lo convocado sea salvaguardado en su lejanía [...] Pues el decir del poeta es tomado en esa dimensión en la que debe dejar aparecer mostrando (velando-develando)” (2005, p. 75).<sup>41</sup> Estas tensiones entre “velar” y “develar” se relacionan directamente con la práctica de la desaparición que sin mostrar abiertamente los crímenes cometidos apuntaba al amedrentamiento que las ausencias y los testimonios sobre ellas generaban. Asimismo, el efecto buscado a través de estos actos artísticos también apuntaba a evidenciar esa dimensión a través de su contrario: la *aparición*. Una aparición que en las acciones artísticas se ejerce simbólica o performáticamente, pero que apunta a generar las condiciones –por medio de la presión de la denuncia internacional– para que se vuelva real, para que efective.

No obstante, como en las demandas de los familiares de desaparecidos, se apuntaba no simplemente a la “aparición”, sino a la “aparición con vida”, lema fundamental del reclamo. Ese lema refiere a otro elemento que es importante resaltar: la manera en la que se empleaba el cuerpo en estas experiencias. Como analizamos en detalle, las manifestaciones organizadas por AIDA en diferentes ciudades fueron espectacularizadas a través de distintos elementos estéticos y simbólicos, en su mayoría poniendo en escena la fuerza del cuerpo humano y procurando evitar transmitir una idea de “homenaje” que pudiera remitir a la muerte. AIDA apeló menos al uso de las huellas de los cuerpos, es decir, de las siluetas –aunque también estuvieron presentes en ciertas gráficas y soportes– que a la *representación* de aquellos que

41 Didi-Huberman cita este fragmento de Martin Heidegger, “Le poème” (1968), *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973, p. 249.

40 “Une action de l’AIDA”, *Le Journal de Genève*, 19 juin 1982, p. 23.

faltaban a través de *cuerpos vivos*. Los cuerpos de los artistas europeos ocupaban, en el espacio público del Viejo Mundo, los cuerpos de sus pares que faltaban en Argentina. Cuerpos que respiraban, que se movían, que actuaban, que se reunían y se coordinaban en un marchar juntos. No se presentaron como cuerpos inertes, no se mostraron yaciendo en una fosa común o formando una montaña de cadáveres. AIDA no recababa en el imaginario del genocidio (Jinks, 2016) aunque denunciara la violencia dictatorial. Por el contrario, ponían en escena un cuerpo colectivo compuesto de al menos cien cuerpos que ocupaban la calle, que habitaban la plaza (el ágora) o la ciudad (la *polis*), que se desplazaban en el escenario de la política haciendo uso de su derecho y exigiendo por esta causa.

Estas manifestaciones, aunque tuvieron lugar en ciudades concretas, es decir situadas territorialmente en su mayoría en capitales europeas, ponían en discusión un problema en términos transnacionales. Entre las diferentes locaciones que se usaron para las marchas, algunas ciudades gozaban de una íntima vinculación con la defensa de los derechos humanos —en particular París y Ginebra— donde se hallan sedes de instituciones internacionales fundamentales en velar por los mismos como son la Organización de Naciones Unidas (ONU) o la Cruz Roja. Así, la estrategia de la asociación de defensa de artistas consistía en ejercer una presión de manera prácticamente simultánea desde distintos puntos de los países centrales y, a su vez, comprometer a la sociedad civil local para apoyar esa causa como propia. No es un dato menor que los artistas europeos solicitaran autorizaciones municipales para esta suerte de espectáculo callejero, se proporcionaran elementos legales para, contrariamente a las dictaduras sudamericanas que violaban derechos a través de aparatos parapoliciales y estructuras clandestinas, realizar un reclamo dentro de las formas sociales pautadas. Este dato marca una diferencia fundamental con el “Siluetazo” en Argentina, donde los participantes no prestaban simplemente su cuerpo para que se dibujaran sus contornos, sino que “ponían el cuerpo”, asumiendo los peligros de oponerse a la dictadura (Sutton, 2007; Longoni, 2012).

Las imágenes, los nombres y los cuerpos se emplearon en esa puja por representar, por mostrar, por señalar la falta, la violencia, la injusticia, por saldarla o tender a saldarla. Por desandar simbólicamente el espectáculo de la desaparición. Así, los cuerpos que se involucraron en las acciones de AIDA *representaron* en los dos sentidos del término: figuraron visualmente a los ausentes y “actuaron en nombre de” los desaparecidos argentinos. Jugaron

en esa puja internacional de manera simultánea al movimiento organizado en América Latina, en diálogo con él y construyendo conjuntamente un repertorio expresivo y una artillería de tácticas simbólicas. Así, las acciones impulsadas por AIDA en Europa durante su campaña por Argentina se nutrieron y contribuyeron a retroalimentar un imaginario de denuncia de las violaciones de derechos humanos que, si bien pusieron el foco en las desapariciones forzadas de artistas del país del Sur, pretendieron extender su repudio a la represión de manera generalizada y a todo el mundo.

### Bibliografía

- AIDA (1981a) *Argentine : une culture interdite (Pièces à conviction 1976-1980)*. Paris: Maspero.
- \_\_\_\_\_ (1981b) *Argentina: cómo matar la cultura*. Madrid: Revolución.
- AMEIJEIRAS, H. (1993) “Este año se cumple una década de ‘El siluetazo’”, *La Maga*, N° 63, 31 de marzo, p. 10-11.
- BENEGAS LOYO, D. (2013) “Trabajar el barrio: el escrache como intervención cultural”, *Acta Sociológica*, N° 60, enero-abril, p. 79 – 101.
- BENSKI, T. (2013) “El cuerpo de las mujeres como un mensaje político vivo: el cuerpo individual y colectivo en las vigiliadas de las Mujeres de Negro en Israel”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, N° 10, año 4, p. 11-23.
- BRUZZONE, G. y LONGONI, A. (eds.) (2008) *El Siluetazo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- CASQUETE, J. (2006) “The power of demonstrations”, *Social Movement Studies*, vol. 5, N° 1, p. 45-60.
- CALVEIRO, P. (2002) *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*. México: Taurus.
- CATTOGIO, S. (2019) “La construcción de la evidencia en la búsqueda de los desaparecidos: creencias, testimonios y saberes”, *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, N° 2.
- CORTÉS ROCCA, P. (2011) *El tiempo de la máquina. Retratos, paisajes y otras imágenes de la nación*. Buenos Aires: Editorial Colihue, cap. 2.
- CRISTIÁ, M. (2016a) “Diálogo(s) de exilio(s). Un proyecto transnacional de resistencia cultural durante la última dictadura argentina: el libro colectivo *Argentine: Une culture interdite / Argentina: cómo matar una cultura (1981)*”, *Actas del IX Seminario Internacional Políticas de la memoria: 40 años del Golpe Cívico-Militar: reflexiones desde el Presente*, Centro Cultural

- Haroldo Conti, Buenos Aires, disponible en: [http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2016/11/seminario/mesa\\_17/cristia\\_mesa\\_17.pdf](http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2016/11/seminario/mesa_17/cristia_mesa_17.pdf)
- \_\_\_\_\_ (2016b) "Solidaridad e identidad artística transnacional. Reflexiones sobre la experiencia de l'Association internationale de défense des artistes victimes de la répression dans le monde (1979/1983)", Nadia De Cristóforis y Susana Novick (Comp.) *Jornadas. Un siglo de migraciones en la Argentina contemporánea*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, p. 2-19, disponible en: <http://pobmigrainig.g.sociales.uba.ar/publicaciones/libros/>
- \_\_\_\_\_ (2017) "Imaginación y resistencia antidictatorial en los años ochenta. La acción por América Latina de la Asociación Internacional de Defensa de Artistas Víctimas de la Represión en el Mundo (AIDA)", *Izquierdas*, N° 36, noviembre, p. 156-180.
- \_\_\_\_\_ (2019) "El drama argentino en una capital de los Derechos Humanos. Articulaciones de asociaciones, repudio y acciones de denuncia en escenarios parisinos (1977-1983)", *Revista de la Red Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea (RIHALC)*, disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/RIHALC/article/view/24494>
- DA SILVA CATELA, L. (2009) "Lo invisible revelado. El uso de fotografías como (re) presentación de la desaparición de personas en Argentina", Claudia Feld y Jessica Stites Mor (eds.), *El pasado que miramos*, Buenos Aires: Paidós, p. 337-361
- DIDI-HUBERMAN, G. (2004) *Images malgré tout*. Paris: Éditions de Minuit.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Gestes d'air et de pierre. Corps, parole, souffle, image*. Paris: Éditions de Minuit.
- DI FILIPPO, M. (2015) "Arte, política y subjetividad. Algunas reflexiones a partir del análisis del grupo de arte callejero", *Pilken*, vol. 18, N° 2.
- FELD, C. (2014) "Fotografía, desaparición y memoria: fotos tomadas en la ESMA durante su funcionamiento como centro clandestino de detención", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Sección "Images, mémoires et sons", consultado el 12 de enero de 2017, disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/66939>
- FRANCO, M. (2008) *El exilio. Argentinos en Francia durante la dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FRASER, N. (2014), *Transnacionalizing the Public Sphere*. Cambridge: Polity Press.
- GARIBIAN, S. (2013), "Buscar a los muertos entre los vivos: dar cuerpo a los desaparecidos de la dictadura argentina por el Derecho", en Elisabeth Anstett, Jean-Marc Dreyfus y Sévane Garibian (dir.), *Cadáveres impensables, cadáveres impensados. El tratamiento de los cuerpos en las violencias de masa y los genocidios*. Buenos Aires, Miño y Dávila, p. 29-39:
- GATTI, G. (2006) "Las narrativas del detenido-desaparecido (o de los problemas de la representación ante las catástrofes sociales)", *CONfines*, vol. 2, N° 4, agosto-diciembre 2006
- JACOBY, E. (2006) "Désobéir la forme: quand textes et images jouent à se ressembler » en ZIMMERMANN, L. (dir.) *Penser par les images. Autour des travaux de Georges Didi-Huberman*. Paris: Éditions Céliile Defaut, p. 95-117.
- JINKS, R. (2016) *Representing Genocide. The Holocaust as Paradigm?*. London: Bloomsbury.
- GAMARNIK, C. (2010) "La construcción de la imagen de las Madres de Plaza de Mayo a través de la fotografía de prensa", *Revista Afuera*, año V, N° 9, noviembre.
- GORINI, U. (2006) *La rebelión de las Madres*, tomo I, Buenos Aires: Norma.
- LINS RIBEIRO, G. (2002) "El espacio público virtual", Serie Antropología, Brasilia: Universidad de Brasilia. URL: <http://www.unb.br/ics/dan/Serie318empdf.pdf>
- LONGONI, A. (2012) *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina*. Madrid: Museo Reina Sofía.
- \_\_\_\_\_ (2010a) "Fotos y siluetas: políticas visuales en el movimiento de derechos humanos en Argentina", *Afterall Journal*, N° 25, p. 5-17.
- \_\_\_\_\_ (2010b) "Fotos y siluetas: dos estrategias en la representación de los desaparecidos", Crenzel, E. (ed.), *Los desaparecidos en la Argentina. Memorias, representaciones e ideas (1983-2008)*. Buenos Aires: Biblos, p. 35-57.
- \_\_\_\_\_ (2017) "Después de la lluvia", *Cosecha Roja*, 19 de octubre, URL: <http://cosecharoja.org/despues-de-la-lluvia/>
- MAGRIN, N. (2015) "Fotografías tomadas en Centros Clandestinos de Detención, Tortura y Exterminio en Argentina. Acerca del encuentro con imágenes de detenidos, secuestrados, desaparecidos en el Departamento de Informaciones de la Policía de la Provincia de Córdoba", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, N° 15, disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/68018>

- RISLER, J. (2018) *La acción psicológica. Dictadura, inteligencia y gobierno de las emociones (1955-1981)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- ROACH, J. (1996) *Cities of the Dead: Circum-Atlantic Performance*. New York: Columbia University Press.
- SCHÄFER, D. (2015) *Imágenes insurgentes: prácticas fotográficas en un centro clandestino de detención*. Córdoba: David Schäfer.
- SUTTON, B. (2007) "Poner el cuerpo: Women's Embodiment and Political Resistance in Argentina", *Latin American Politics and Society*, vol. 49, Nº 3, p. 129-162.
- TARDY, C. y TESNIÈRE, V. (dir.) (2016) *Internationales graphiques. Collections d'affiches politiques 1970-1990*. Paris: BDIC/FAGE.
- TAYLOR, D. (2000) "El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política", *Teatro del Sur*, Nº 15, p. 33-40.
- \_\_\_\_\_ (2003) *The archive and the repertoire: performing cultural memory in the Americas*. Durham, Duke University Press.

Citado. CRISTIÁ, Moira (2020) "Cuerpos de la desaparición o representar lo invisible. Tácticas y repertorios de la Asociación Internacional de Defensa de Artistas Víctimas de la Represión en el Mundo en la denuncia de la última dictadura militar argentina" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, Nº32. Año 12. Abril 2020-Julio 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 26-51. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/571>

**Plazos.** Recibido: 22/01/2018. Aceptado: 20/11/2019.

## El sentido de la vida y las prácticas ligadas al suicidio. Testimonios de jóvenes escolarizados

The meaning of life and practices linked to suicide. Testimonials of young people in school

**Darío Hernán Arevalos \***

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina  
dar.arevalos@gmail.com

### Resumen

El presente artículo se propone analizar desde una perspectiva socioeducativa los sentidos que se construyen acerca de las prácticas ligadas al suicidio. Los testimonios recogidos a estudiantes de escuelas secundarias urbanas periféricas permiten examinar el modo en que las condiciones de vulnerabilidad signada por el declive institucional y la degradación del tejido social dificultan la construcción de una narrativa presente y futura. Se concluye que los frágiles cimientos que sostienen la conformación identitaria se encuentran en la base de comportamientos autodestructivos que las y los jóvenes llevan a cabo para expresar el sufrimiento que les ocasiona el malestar de vivir.

**Palabras clave:** Prácticas ligadas al suicidio; Sufrimiento social; Subjetividad negada; Jóvenes; Estudiantes.

### Abstract

This article intends to analyze from a socio-educational perspective the senses that are built around the practices linked to suicide. The testimonies of peripheral high school students allow us to examine how the conditions of vulnerability from the institutional decline make it difficult to construct a present and future narrative. It is concluded that the fragile foundations that sustain identity are at the base of self-destructive behaviors that young people carry out to express the suffering that causes them to live

**Keywords:** Practices linked to suicide; Social suffering; Denied subjectivity; Young people; Students.

\* Licenciado en Ciencias de la Educación por la Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación de la UBA. Profesor Titular de Psicología Educacional en el Instituto Superior Daguerre.

## El sentido de la vida y las prácticas ligadas al suicidio. Testimonios de jóvenes escolarizados

### 1. Introducción

El suicidio constituye una problemática compleja y multicausal en la que intervienen aspectos psicológicos, históricos y socioculturales. De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud, en el año 2016 el suicidio ha sido la segunda causa de muerte en la población de entre 15 a 29 años en todo el mundo.<sup>1</sup> En nuestro país, el informe “*El suicidio en la adolescencia. Situación en la Argentina*”<sup>2</sup> afirma que la tasa de suicidios adolescentes se triplicó desde principios de 1990 y constituye la segunda causa de muerte en esa franja etaria después de los accidentes de tránsito. La promulgación de la Ley Nacional de Prevención del Suicidio N° 27.130 el 6 de abril de 2015 y en la ciudad Autónoma de Buenos Aires, la Ley N° 6106 el 10 de enero de 2019, da cuenta de la relevancia de la problemática.

La percepción de la muerte como una realidad posible, sea la propia o la de una persona cercana, pone en cuestión los significados de la existencia humana. Es por ello que nos preguntamos sobre los sentidos que las y los jóvenes le atribuyen a ciertas prácticas ligadas al suicidio en contextos de vulnerabilidad social.

Utilizamos el término prácticas ligadas al suicidio para hacer referencia a todos aquellos comportamientos que implican poner en riesgo la integridad, aunque no en todos los casos culminen con la desaparición física. Estas prácticas en efecto, incluyen los intentos de suicidio, entendidas como *actos de pasaje* en la medida que el individuo no busca acabar con su propia vida sino tramitar el sufrimiento y superarlo. Allí el propio cuerpo “es percibido como un arraigamiento doloroso para uno mismo, a una existencia negada, es aquí indirectamente el lugar

donde se desvía el odio así mismo” (Le Breton, 2011: 67). A su vez, las prácticas ligadas al suicidio incluyen al suicidio propiamente dicho, entendidas como *pasaje al acto*, donde el individuo deliberadamente decide acabar con la propia vida. Mediante esta acción se espera la llegada de la muerte a partir del acto emprendido. El deseo de no seguir viviendo remite a una crisis personal que lo conduce a querer desaparecer ante la imposibilidad de soportar el malestar de vivir.

En este artículo se presentan los principales hallazgos de un estudio socioeducativo de carácter exploratorio que busca comprender las experiencias emocionales sobre la muerte que construyen jóvenes de sectores populares. El trabajo de campo se llevó a cabo en dos escuelas secundarias de gestión estatal ubicadas en zonas urbanas periféricas de la Ciudad de La Plata, Provincia de Buenos Aires, Argentina.<sup>3</sup> Se realizaron 40 entrevistas en profundidad a estudiantes que asisten a los últimos años del nivel secundario. Mediante una guía semiestructurada se relevaron aspectos vinculados a los comportamientos autodestructivos y la construcción de perspectivas de futuro en la socio-dinámica de la experiencia escolar.

3 La investigación doctoral lleva como título “Emotividades sobre la muerte en el ámbito escolar. Un estudio socioeducativo sobre los sentidos que construyen jóvenes estudiantes de zonas urbanas periféricas”. La misma se enmarca en los Proyectos:

-UBACyT N° 20020170100464BA: “Violencias, estigmatización y condición estudiantil. Una sociología de la educación sobre las emociones y los cuerpos”. Período 2018-2020. Con sede en el Programa de Investigación “Transformaciones sociales, subjetividad y procesos educativos”, bajo la dirección de Carina V. Kaplan, del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

-PIP CONICET N° 11220130100289CO: “La construcción social de las emociones y la producción de las violencias en la vida escolar. Un estudio sobre las experiencias de estudiantes de educación secundaria de zonas urbanas periféricas”. Con sede en el Programa de Investigación “Transformaciones sociales, subjetividad y procesos educativos”, bajo la dirección de Carina V. Kaplan, del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

1 El 79% de todos los suicidios se produce en países de ingresos bajos y medianos. Para más información: <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/suicide>

2 Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (2019): El suicidio en la adolescencia. Situación en la Argentina. Buenos Aires, Argentina: UNICEF. Disponible en: <https://www.unicef.org/argentina/media/5466/file/suicidio%20adolescente.pdf>

## 2. El sentido de la vida y el lugar de la muerte en las sociedades modernas occidentales

La conciencia sobre la irrevocable finitud conlleva miedos que conmueven los cimientos del sentido de la existencia. Estos sentimientos no son homogéneos ni se reducen a su componente biológico, sino que se producen y reproducen socialmente en un contexto histórico y cultural (Ariès, 1999, 2000; Elías, 1987, 1989). Por lo cual es preciso dar cuenta las profundas transformaciones en la estructura social que inciden en las formas de relacionarnos con ésta.

En las sociedades pre-modernas la relación de familiaridad con la muerte cobraba significado a partir de la resignación por los designios trascendentales del destino divino. Institucionalizada fundamentalmente bajo una óptica religiosa (Ariès, 2000; Bauman, 2006) la vulnerable existencia humana en la tierra tenía su continuidad en el “más allá” y la muerte se convertía en un destino trazado por una ley que la trascendía. El paso del tiempo en el mundo era un instante fugaz en la tierra en el marco de una vida interminable que transitaba el alma “una posada a mitad de camino, en la que uno se alberga una noche para prepararse para lo verdadero, que es la vida eterna” (Bauman, 2006:41-42). Las diferentes experiencias de vida, por más variadas que pudieran resultar, confluían en una muerte que conectaba a la vida mundana con la vida eterna.

La conexión entre los dos mundos estaba garantizada por una moral heterónoma (Bauman, 2006) basada en la costumbre y en la autoridad divina representada por el Soberano terrenal. El poder de su espada, caracterizado por hacer morir y dejar vivir (Foucault, 2000; 2007) gozaba de la investidura para decidir el corte entre la vida y la muerte. Por ello la decisión de acabar con la propia vida constituía una doble traición. Por un lado, al poder celestial que detentaba el destino de cada uno de sus mortales. Y por el otro, hacia la autoridad del Soberano que personificaba el poder de la verdad y la verdad del poder en cada suplicio. En este riguroso modelo de demostración penal de la Edad Media, se manifestaba el derecho absoluto del Soberano de castigar al cuerpo reteniéndolo vivo en la agonía de un dolor calculado. Supliciado como un acto de justicia y venganza del poder, el cuerpo del condenado se convertía en un espectáculo público de muertes infinitas a través de la ejecución de técnicas de sufrimiento. La severidad penal tenía como objetivo salvar el alma del condenado a partir de su confesión, convirtiendo a éste en pregonero de su propia condena. Las prácticas de mutilación corporal y derramamiento de sangre que hacían de la muerte y del miedo a morir

un espectáculo aleccionador, se diluyeron junto a la mutación tecnológica del poder en Occidente.

La modernidad implicó la conformación una nueva forma de subjetividad. Las redes de poder que se tejieron a partir de los nacientes Estados modernos, el capitalismo y las nuevas formas de conocimiento liberaron al ser humano de ciertas tradiciones culturales y religiosas (Pardo, 2005). El mundo occidental se caracterizará por un relativo desplazamiento de la religión y el individuo será el responsable y artífice excluyente de su destino vital. Esta ruptura epistemológica, que pone al hombre en el centro del saber, ha tenido a su vez implicancias fundamentales en cuanto la objetivación del conocimiento, el dominio de la naturaleza y de su propio cuerpo, que se convertirá en un factor de individuación e identidad (Le Breton, 2002).

Con el surgimiento de los Estados modernos se establece una nueva forma de organización de los individuos a través de una moral que combina la heteronomía pre-moderna -aunque secularizada- con la autonomía (Bauman, 2006). El mandato heterónimo se configura en una narrativa en la que el individuo deberá acomodarse a una totalidad duradera que trascienda su existencia individual. Por su parte, la autonomía ubica al individuo como agente crucial de su propio destino. La mortalidad individual se convierte en un instrumento para lograr la inmortalidad colectiva en la que los individuos buscarán dejar algo más grande y significativo que su efímera existencia (Bauman, 2006).

Entre las formaciones colectivas en la que confluye esta nueva moral se destacan la nación y la familia como totalidades que darán sentido a la vida y a la muerte. En la primera, la mortalidad individual dejará de sentirse como una amenaza en la medida en que ésta se entamará en la inmortalidad de una Nación, conseguida gracias a la contribución de todas las vidas mortales.<sup>4</sup> La trascendencia de la vida individual podrá implicar la voluntad de morir por una causa superior a la biografía de cada individuo particular.

Por su parte, la familia expresa una “dialéctica típicamente moderna entre la transitoriedad y la duración, entre la mortalidad individual y la inmortalidad colectiva” (Bauman, 2006:46). El compromiso de fundar una familia, se convierte una forma de trascender en el mundo dejando una huella, un linaje prolífico<sup>5</sup> que sobreviva a la propia

4 Como ejemplo de ello es posible señalar una cierta coincidencia en el mito fundacional de las diferentes naciones modernas que se configuraron a partir de la idea de patriotismo sustentado bajo la concepción de dejar la vida por la nación (Bauman, 2004).

5 M. Foucault en Historia de la Sexualidad (Vol. 1 de 3: 2007)

desaparición individual.

Estos compromisos que garantizaban la articulación entre la mortalidad individual y la inmortalidad colectiva sufrieron profundas transformaciones en las últimas décadas a partir de los cambios en el capitalismo del mundo occidental. Bauman en su obra *“Modernidad líquida”* (2004) señala que las sociedades contemporáneas se caracterizan porque en su seno se han licuado gran parte de los conceptos que conformaban nuestras vidas, como el amor, el trabajo y el matrimonio. La licuefacción de estos compromisos que antaño solo se podían romper con la llegada de la muerte, produjo consecuencias en las subjetividades. Sobre todo, en términos de identidad personal basada, hasta cierto punto, en certezas derivadas de la rutina estable por un mercado de trabajo previsible (Sennett, 2000).

De acuerdo con Beck (2003) el proceso de individualización de las sociedades contemporáneas no solo supuso la liberación de las certezas colectivas trascendentales, sino que ubica al individuo como único agente de su propia identidad, en artífice excluyente de su biografía personal. Es por ello que la búsqueda permanente de sentido en un mundo cambiante y volátil, exige a los individuos a buscar soluciones biográficas a las contradicciones sistémicas.

A este respecto, Le Breton señala que:

Todo individuo es, sin embargo, responsable de sí mismo, incluso aunque le falten los medios económicos y sobre todo simbólicos para asumir una libertad que no ha elegido, pero que le ha sido concedida por el contexto democrático de nuestras sociedades. Y se encuentra solo en esta búsqueda. No dispone ya de un marco político para afirmarse en una lucha común, como pudo haber existido en el pasado, ni de una cultura de clase y un destino compartido con otros. Situarse bajo la autoridad de sí mismo implica la renovación incesante de toda una serie de habilidades y de recursos internos, constituyendo una fuente de inquietud y de angustia, y requiriendo de

señala que la preocupación por la sexualidad puede encontrarse a partir del siglo XVIII por parte de la burguesía incipiente, a través del desarrollo de técnicas para asegurar la supervivencia de clase, la creación de una “raza” y el mantenimiento del poder.

A diferencia de los aristócratas que se basaban en su propia genealogía de nobleza para convalidar su status social, la burguesía buscó configurar su status a través del cuidado de su descendencia. De esta manera la distinción se daba, no por la tenencia de sangre noble, sino por la generación de una sangre sana, en no permitir, por ejemplo, que sus hijos se casen con personas que no le garanticen “buena salud”. De esa época, surgen los análisis prenupciales, la preocupación por la descendencia y por el sexo que es donde ella se origina.

un esfuerzo constante. La identidad se ha convertido en una noción fundamental para poner en cuestión tanto la persona individual como el conjunto de nuestras sociedades, pues hoy en día se halla en crisis (Le Breton, 2016: 12-13).

La conformación de la propia identidad se encuentra ligada a las situaciones existenciales y modelos biográficos que ya no encuentran los lugares pre-establecidos de la primera modernidad:

La exigencia de movilidad ligada a las imposiciones del mercado laboral obliga cada vez a más personas a adaptarse a universos sociales diferentes y a realizar un trabajo sobre sí mismas para poder afrontar los conflictos generados por esos desplazamientos (...) Los procesos de dominaciones que, en la sociedad industrial, estaban principalmente estructurados alrededor de las relaciones de clase se agravan porque se ven reforzados por el desarrollo de la lucha de lugares (De Gaulejac, 2013:11).

En esta lucha por una existencia que abra el paso hacia un lugar en la sociedad, la precariedad profesional y la vulnerabilidad social acentúan los procesos de invalidación social. Y a su vez, produce la internalización de sentimientos de inferioridad en aquellos que no logren obtener la imagen de éxito que la sociedad propone como ideal.

En su obra *“Las fuentes de la vergüenza”* (2008) De Gaulejac afirma que el sufrimiento social que atraviesa la vida de amplios sectores de la población se agudiza cuando los individuos no pueden ser lo que quisieran ser. Cuando ocupan un lugar en la sociedad que los invalida y los descalifica, asumiendo la sensación de una existencia que ha sido negada.

El sufrimiento social es un “mal-estar” provocado a la vez por la falta de confort material y la ausencia de reconocimiento moral. Por un lado, condiciones de vida precarias, difíciles, inestables, penosas...y por el otro, una vulnerabilidad identitaria, una desvalorización narcisista, una imagen invalidada de sí mismo (De Gaulejac, 2008:199).

El mal-estar que se experimenta es producto de la contradicción entre la dimensión subjetiva caracterizada por la búsqueda de bienestar individual y la dimensión objetiva conformada por oportunidades materiales y simbólicas de vida. En efecto, el individuo

se ve “confrontado con la dolorosa elección entre la resignación que conduce a la desesperación y la rebelión que puede conducir a la delincuencia o a la autodestrucción” (De Gaulejac, 2008:200).

Carina Kaplan (2009) señala que las ilusiones del capitalismo salvaje, moderno y flexibilizado, que se sustentan mediante la falsa promesa de libertad, no son otra cosa que una nueva forma de opresión y deshumanización que arroja a los individuos a su propia suerte. Estas condiciones objetivas amenazan la capacidad de los individuos de construir la propia identidad en narraciones duraderas. La desesperanza en sí mismo, moviliza a los sujetos a construir permanente el sentido de la vida en un presente signado por la imposibilidad de proyectar una imagen sobre el porvenir.

En una sociedad en la que se imponen la flexibilidad, la urgencia, la velocidad, la competitividad, la eficacia, etcétera, el ser uno mismo no se produce de forma natural, en la medida en que hace falta en todo momento estar en el mundo, adaptarse a las circunstancias, asumir su autonomía, estar a la altura. Ya no es suficiente con nacer o crecer, ahora es necesario estar constantemente en construcción, permanecer movilizado, dar un sentido a la vida, fundamentar las acciones sobre unos valores (Le Breton, 2016: 12)

El imperativo de “ser uno mismo” supone contradicciones existenciales y es el cuerpo donde se alojan las tensiones del sufrimiento que provoca la insignificancia, el desprecio y soledad. Como umbral que conecta el mundo interior con el afuera, la superficie corporal funge como vía de escape u objeto de ataque donde el malestar y las tensiones vitales encuentran un espacio de expresión (Antón y Damiano, 2010). En efecto, “el cuerpo constituye nuestra primera conexión con el mundo. Lo que sabemos de este último es por nuestros cuerpos y a través de éstos” (Scribano, 2013:30).

### **3. Acerca del suicidio como fenómeno social**

Para Foucault (2007) el suicidio fue una de las primeras conductas que durante el siglo XIX entró en el campo de análisis de la sociología ya que hacía visible el derecho individual y privado de morir. Las experiencias de suicidio pueden rastreadse a lo largo de la historia y en distintas sociedades. Sin embargo, las significaciones que asume están asociadas al lugar que ocupa la vida y a la muerte en cada una de ellas.

En las sociedades modernas occidentales el suicidio trae aparejado un doble tabú. Por un lado,

debido a que la muerte es un fenómeno que se intenta ocultar detrás de las bambalinas de la vida social (Elias, 1987, 1989, Foucault, 2008). Y por el otro, a que la muerte autoinfligida recibe una condena social fundada en la doctrina de la iglesia de Roma. La desaprobación de estos comportamientos trascendió los círculos religiosos y tuvo consecuencias que se expresaron posteriormente en la elaboración de leyes para su regulación y castigo, que contribuyeron a su ocultamiento y silenciamiento (Cohen Agrest, 2012; Bauzá, 2018).

Marx en su obra “*Acerca del suicidio*” (2012) formula una crítica a las condiciones sociales de la vida moderna, en la que se enaltece el hecho de aguantar el dolor y en la que se considera al suicidio como un acto cobarde, un crimen contra las leyes, la sociedad y la honra. En efecto, considera que “el suicidio no es más que uno de entre mil y un síntomas de la lucha social general (Marx, 2012:72)”.

Por su parte, Durkheim (2004) define al suicidio como un hecho social que no puede ser interpretado a través de causas individuales sino considerando las formas de cohesión propias de cada sociedad.<sup>6</sup> Esta definición puso en cuestión los discursos hegemónicos de su época que vinculaban el suicidio con enfermedades mentales. La definición de Durkheim logra echar luz sobre los aspectos sociales que inciden en el fenómeno. Existe una relación directa entre el suicidio y el grado de integración del individuo en la sociedad de la que forma parte. La sociedad, para el autor, es una condición necesaria para que el individuo pueda ligar su existencia a algo “que lo sobre pase y que lo sobreviva” (Durkheim, 2004:275).

Estas contribuciones teóricas nos permiten interpretar al suicidio como un fenómeno complejo que tiene lugar a partir de las imbricaciones entre la biografía individual y la estructura social. En efecto, ciertas condiciones materiales de vida pueden estar en la base de comportamientos autodestructivos orientados a la aniquilación propia (Kaplan, 2009, Kaplan y Arevalos, 2019). Ello en la medida que, en contextos de marginalidad y exclusión, la pérdida

<sup>6</sup> Existen para Durkheim cuatro tipos de suicidio que darían cuenta del malestar social: egoísta, altruista, anómico y fatalista. El suicidio egoísta es el tipo de suicidio motivado por un aislamiento demasiado grande del individuo con respecto a la sociedad. Es el suicidio de los marginados, de los solitarios, de los que no tienen lazos fuertes de solidaridad social. El suicidio altruista corresponde al otro extremo; cuando el sujeto está demasiado ligado a ella, por ejemplo, en el ejército. El suicidio anómico es el de aquel que no ha sabido aceptar los límites que la sociedad impone; aquel que aspira a más de lo que puede y cae, por lo tanto, en la desesperación. El suicidio fatalista, escasamente desarrollado, da cuenta de sociedades de reglas rígidas en las cuales los individuos quieren escapar de la situación en la que se hallan. Un ejemplo de ello es un individuo que se encuentra en una situación esclavista.

de cohesión social produce una desorganización duradera del pensamiento y de los comportamientos asociados a la desaparición de objetivos a futuro:

Hay una estrecha relación entre las formas de cohesión de nuestras sociedades y los comportamientos sociales. La escalada de los actos de violencia contemporánea preocupa precisamente porque hace patente la descomposición interna de la cohesión social, la dificultad de constituir lazo social, contra lo cual las instituciones sociales se muestran hasta cierto punto impotentes, y también pone en evidencia la complejidad de constituir identidades personales y colectivas profundas y duraderas en estos contextos. La violencia se dirige hacia los demás y atraviesa la dinámica vincular, pero también se dirige al propio sujeto, denotando una tendencia a la autodestrucción, producto, entre otras cuestiones sociales, del sentimiento del sinsentido individual y colectivo (Kaplan, 2016: 107-108).

¿Qué relaciones es posible establecer entre la muerte y las experiencias de vida de las y los jóvenes de sectores populares? ¿Qué relaciones es posible establecer entre el sufrimiento social que atraviesa a las biografías juveniles y las situaciones de violencia autoinfligida que pueden derivar en la autodestrucción?

#### **4. Prácticas ligadas al suicidio. Análisis de los testimonios**

Ser joven supone un pasaje, “un momento de suspensión donde las viejas referencias de seguridad desaparecen, mientras que las nuevas no están instauradas” (Le Breton, 2011:39). Es un período propicio para la experimentación de roles, la investigación de los límites entre uno mismo y los otros, entre uno mismo y el mundo.

La desintegración y precariedad de los sistemas simbólicos que caracterizan a nuestras sociedades modernas dificultan el pasaje de las jóvenes generaciones a la vida adulta en la que ya no existe ninguna evidencia social que garantice al joven “en ese momento de su historia, que su existencia tiene una significación y un valor” (Le Breton, 2003:28). El derrumbamiento del sentido producto de la desvinculación con el mundo social puede dar lugar a que las juventudes simbolizen su lugar dentro de lo colectivo mediante la violencia, que, en ocasiones, recae sobre sí mismo. Ello es así debido a que cuanto más limitada sea su relación con el universo exterior,

más apegados se encontrarán a su propio cuerpo (Le Breton, 2017).

La violencia contra sí mismo pone de manifiesto una manera de exteriorizar el caos interior ante la fuerza de los acontecimientos y la impotencia de las palabras para significar el sufrimiento. Las prácticas ligadas a suicidios pueden constituir una vía de escape frente a una realidad agobiante. El malestar socio-psíquico ante un presente doliente y un futuro poco alentador puede dar lugar al desarrollo de estos comportamientos autodestructivos (Kaplan y Arevalos, 2019).

El vínculo particular que las y los jóvenes establecen con la muerte expresa una afectividad que se conforma a partir de la relación que establecen con su entorno. Sobre todo, cuando la necesidad imperiosa de construir vínculos significativos con el grupo de pertenencia se ve obstaculizada. Tal como surge en el siguiente testimonio, ante la imposibilidad de reconocerse en la mirada de los otros, pueden surgir reflexiones sobre la falta de deseo por vivir.

*Entrevistador: ¿Hubo casos de suicidios o intento de suicidios que conozcas?*

Entrevistado: En mi escuela sí, la mía. Me quería cortar con un vidrio, me lo quería clavar en el cuello adelante de todos. Porque uno me preguntó sobre mi mamá, y nadie se dio cuenta de que mi mamá murió y no paraban de burlarse. Estaba cansado ya y tratando de aguantarme hasta que un día rompí un vidrio, agarré un trozo y me lo quise clavar en el cuello, dije que no quería vivir más que estaba cansado de todo, que me dejen en paz. Me quisieron detener, pero casi me lo clavo por completo.

[Entrevista varón, 5to año]

Las emotividades que tienen lugar a partir de ciertas experiencias de menosprecio remiten a la vivencia de una subjetividad negada. La violencia contra sí mismo, en efecto, puede operar como una respuesta frente a una relación social determinada por sentimientos de eliminación (Kaplan, 2011). La resonancia afectiva que se produce a partir de la indiferencia social arrasa con la subjetividad juvenil que precisa de la mediación generacional e intergeneracional para poder realizarse. Tal como puede interpretarse en este testimonio, los comportamientos autodestructivos se ligan con ciertos acontecimientos que frustran al sujeto imposibilitándolo a tomar las riendas de su propia vida. En la búsqueda por restituir su lugar en trama social, la violencia contra sí mismo puede tener lugar a partir de reflexiones sobre la falta de deseo por

vivir debido a situaciones constantes de humillación experimentados en la vida cotidiana. La humillación, de este modo, es “un acto y un sentimiento que deja expuesto al sujeto a un juicio público” cuya consecuencia “es la estimación inconsciente de carácter negativo sobre las posibilidades propias a partir de la imagen que percibimos que los demás tienen de nosotros” (Kaplan, 2018:122-123).

En este relato, la decisión del estudiante de poner en riesgo su propia vida estuvo sujeta a su cansancio por la humillación constante de sus compañeros que se agudizó al percibir que nadie se había percatado acerca de la muerte de su madre. La falta de reconocimiento se experimenta como alguien que se siente invisible frente a los demás. En efecto, ante la imposibilidad de poder encontrarse en la mirada de los otros, el roce con la muerte constituye una forma de simbolizar el sufrimiento que tiene lugar en la trama social.

Tal como lo mencionamos anteriormente, los comportamientos autodestructivos remiten a la falta de estima y reconocimiento. Al preguntar por los motivos que desencadenaron estas prácticas se buscó comprender a las y los entrevistados a partir de los vínculos significativos que conforman su experiencia social. Elegimos indagar acerca de los motivos y no de razones, debido a que los primeros remiten a relaciones de confianza cargadas emocionalmente. En cambio, las razones están más ligadas a un cierto control reflexivo del individuo (Giddens, 1991).

*Entrevistador: ¿Por qué motivo alguien puede llegar a lastimarse a sí mismo, más allá del caso puntual de tu primo?*

Entrevistado: Por el bullying pueden hacerse eso. Supe hace unos años que se había suicidado un amigo de mi amiga, que supuestamente las cosas estaban mal con su entorno y ya no aguantaba más vivir. Las personas se dañan a sí mismas porque hay otras personas que los dañan a ellos. Pienso que es así.

[Estudiante varón, 6to año]

*Entrevistador: ¿Conoces a jóvenes que hayan fallecido?*

Entrevistada: Una de mis amigas que se ahorcó el año pasado. No era la primera vez que lo hacía, en otra oportunidad, los padres la encontraron y la salvaron. La llevaron a psicólogos, psiquiatras, pero no la pudieron ayudar.

*Entrevistador: ¿Y por qué motivos alguien llega a dañarse a sí mismo?*

Entrevistada: Mira, las opiniones de las

personas, sobre todo de la propia familia afectan mucho. Si tus padres te ningunean, te dicen que no servís para nada, no les interesa tu opinión, vos no te vas a querer a vos misma.

*Entrevistador: ¿Y eso le pasó a tu amiga?*

Entrevistada: Sí, algo así le pasaba a ella.

[Estudiante mujer, 5to año]

*Entrevistador: ¿Y por qué motivo pensás que deciden dañarse a sí mismos?*

Entrevistado: Creo que no le deben encontrar un sentido a la vida. En esta edad nos afecta mucho todo. Si sos medio gordita, que te digan que estás gorda a esta edad te afecta muchísimo más que si te lo dicen a los veinticinco años, cuando no te importa tanto la opinión de las personas.

*Entrevistador: ¿Y conoces casos de gente cercana que se suicidó o lo intentó?*

Entrevistado: Hubo un intento de suicidio cerca de mi casa de una chica que, según dicen, nunca tuvo apoyo familiar. Yo creo que los chicos que llegaron hasta ese extremo es porque la familia nunca se preocupó por nada, siempre estuvo ciega. Mi hermano tuvo un intento de suicidio. Lo ayudamos y lo aconsejamos y por suerte ahora está yendo bien porque tuvo a su familia apoyándolo. Pero ¿qué van a hacer los chicos que no tienen un apoyo familiar ni amistades o a nadie?

*Entrevistador: ¿Y los casos concretos que conociste son de acá de la escuela o del barrio?*

Entrevistado: No. Del barrio. La chica que te conté y el caso de mi hermano.

*Entrevistador: ¿Por qué motivos alguien puede dañarse a sí mismo?*

Entrevistado: Puede ser una violación, abuso, maltrato, bullying en el colegio, que se sienten acomplejados con su cuerpo, con su imagen, cosas así que perjudican y te dañan psicológicamente para toda la vida. Si vos estás en una casa en que te cagan a palos tu mamá, tu papá, tu hermano o que te violen, cosas así son cosas bastante grosas que pienso que cuesta llevarlo adelante y más si no tenés el apoyo de nadie.

[Entrevista varón, 6to año]

Cuando la vida acontece desprovista de toda justificación deja a los individuos abandonados a un presente que carece de sentido. En el primer testimonio, la referencia a que “*las cosas no estaban bien*” con el entorno movilizadas a partir de percibirse por fuera de los vínculos generacionales pone de

manifiesto la construcción de una visión sobre la propia muerte, aunque esta no siempre sea fatal e irreversible. La vivencia juvenil de negación de la subjetividad establece límites simbólicos para sumir el presente e imaginar un futuro. La pérdida del propio valor vivenciado mediante situaciones de exclusión motiva a las personas a emprender acciones para ser reconocidas como miembros plenos de una sociedad (Restrepo Parra, 2010). En esta búsqueda por la autoafirmación, la experimentación con la propia muerte puede funcionar como último intento por restituir el significado de una vida que se percibe como derrotada.

De acuerdo con Wieviorka (2001) la violencia como práctica desubjetivante sucede cuando el sujeto no puede constituirse en actor y concretar sus demandas debido a la agresión física y/o simbólica a la que se ve sometido. Las expresiones como “no servir para nada”, no sentir “el apoyo de nadie”, remiten a un profundo sentimiento de haber sido despreciados, descalificados y no respetados. A su vez, producto de la negación de la subjetividad, los actos de violencia contra sí mismo pueden ser interpretados como un medio a través del cual las y los jóvenes logran dotar de significado sus experiencias.

Las prácticas ligadas al suicidio pueden percibirse por parte de los actores como un camino para que la existencia logre legitimidad aun cuando no quede oportunidad para comprobarla. En los testimonios que se recuperan a continuación, se pone en evidencia que el hecho de dejar un texto en una red social para explicar los motivos que llevaron a interrumpir la propia vida se liga con la dificultad de poder comunicar el sufrimiento a sus vínculos cercanos:

*Entrevistador: En tu barrio o en la escuela, ¿conoces casos de suicidio o intento de suicidio?*

Entrevistada: Un chico del colegio, se mató, se colgó de un árbol, no sé, tenía problemas con los padres y se mató.

*Entrevistador: ¿Ese chico era de otro año o más chico?*

Entrevistada: No, iba a 4° acá hace como 2 años, después dejó el colegio

*Entrevistador: ¿Lo llegaste a conocer?*

Entrevistada: Sí, yo lo conocí de acá pero después no vino más y me enteré de que se había matado. Después pasó hace poco con otro chico del colegio, pero no me acuerdo qué le había pasado, creo que se había matado porque se había peleado con la novia y dejó una publicación en su perfil explicando los por qué.

*Entrevistador: ¿Sabes que decía esa publicación?*

Entrevistada: No me enteré que decía específicamente, pero en el barrio se hablaba mucho de eso.

[Estudiante mujer, 6to año]

*Entrevistador: En tu barrio o en la escuela, ¿conoces casos de suicidio o intento de suicidio?*

Entrevistado: Sí, tengo un amigo del barrio que falleció ya hace dos años, se suicidó, se ahorco, por problemas personales, le agarro un ataque de pánico (Junta sus manos, baja la mirada).

*Entrevistador: ¿Problemas personales de la familia, de la escuela?*

Entrevistado: Si, de la familia más que nada.

*Entrevistador: ¿Era compañero tuyo?*

Entrevistado: No. Iba a otra escuela. Era amigo mío del barrio, de la infancia.

*Entrevistador: ¿Recordas el momento que te enteraste?*

Entrevistado: Si, me lo dijo una amiga en común. Vi una publicación de ella en Facebook y le pregunté qué había pasado. Y me contó.

*Entrevistador: ¿Qué sentiste en ese momento?*

Entrevistado: En ese momento no entendía nada. Sabía que tenía problemas en la casa, discutía mucho con su familia, pero no me imaginé que iba a llegar a eso.

*Entrevistador: ¿Y sabes qué tipo de problemas?*

Entrevistado: No sé si había algo puntual. Él era muy cerrado, pero supongo que, como todos, que se yo, pasa que no todos reaccionamos de la misma manera.

*Entrevistador: Me decías que no lo podías creer, más allá de saber que no estaba bien. ¿Tuviste la oportunidad de hablar con él sobre sus problemas?*

Entrevistado: Era muy cerrado, ¿viste cuando alguien que sabes que está mal, pero lo disimula mostrando una sonrisa? Bueno, así era él.

*Entrevistador: ¿Y por qué pensás que tenía problemas con la familia?*

Entrevistado: Yo porque conocía cómo eran los viejos, estaban separados, no le daban bola. Él vivió un tiempo con la mamá hasta que lo echó y se fue a vivir con el viejo. Después volvió a su casa. Antes de ahorcarse dejó una publicación en Facebook, les pedía perdón a la familia y a los amigos.

*Entrevistador: ¿Pudiste ver la publicación?*

Entrevistado: Si, durante el tiempo que estuvo colgada. Porque después, creo que la familia eliminó la cuenta. Decía que se sentía solo, que

no estaba bien y que no tenía sentido seguir así.  
[Estudiante varón, 6to año]

La constitución subjetiva precisa de una negociación permanente con el entorno para encontrar y hacerse de un lugar en el mundo. En efecto, toda conformación identitaria constituye una “síntesis temporal que deviene (...) con la mirada del otro, con el lenguaje del otro quien nos conmina o acucia a reconocerle en un lugar y ocupar otro” (Ramírez Grajeda, 2017:17). Ante ciertas condiciones sociales la búsqueda de sentidos a la existencia sucumbe ante la violencia de una mirada que desvaloriza y condena a la soledad.

Las prácticas de aislamiento descritas en los testimonios ponen de manifiesto la imposibilidad de poder tramitar junto a los otros los padecimientos de la vida. En efecto, cuando los interrogantes que se erigen acerca de quién soy para los demás se sostienen sobre frágiles cimientos se produce una ruptura sobre la autoimagen. Ante la imposibilidad de dejar una firma que acredite el paso por el mundo, ciertos jóvenes desafían sus miedos existenciales haciéndoles frente y conciben a la posibilidad de morir como una puerta de salida ante un presente doliente. Es allí cuando sienten que la muerte ingresa “en el campo de su propia potencia y deja de ser una fuerza de destrucción que [los] sobrepasa” (Le Breton, 2011: 47).

Los espacios virtuales se han convertido en el ámbito privilegiado elegido por este grupo social para obtener el reconocimiento de los demás (Kaplan y Arevalos, 2019). Su presencia en el mundo virtual puede estar signada por diversas razones, entre ellas compartir junto a otros sus tristezas y angustias existenciales. En estos relatos, la decisión de los jóvenes de publicar los motivos que los condujeron a quitarse la vida y pedirles perdón a sus seres queridos puede ser interpretada como una forma de construir una narrativa de continuidad más allá de la vida interrumpida.

En ciertos casos, los testimonios de las y los estudiantes dan cuenta de la existencia de una concatenación de elementos que pueden llevar a “forzar el pasaje” tales como la ingesta de ciertas sustancias tóxicas:

*Entrevistador: ¿Al chico que se ahorcó lo conocías?*

Entrevistado: Sí, se juntaba con mi primo hace mucho. Dicen que estaba re drogado, se peleó con la novia, le agarró un ataque de locura y se mató.

[Estudiante varón, 5to año]

*Entrevistador: ¿Y conoces casos de gente cercana que se suicidó o lo intentó?*

Entrevistada: No, pero conozco por facebook que muchos chicos se ahorcan. Parece que hay muchos casos. Pero he notado que siempre hay de por medio droga o alcohol. Como que para hacer eso necesitan algo. Yo creo que una persona en estado normal, sin una gota de alcohol ni droga en el cuerpo no lo hace, o lo piensa muchas veces.

[Estudiante mujer, 5to año]

Los intentos por escapar de sí, de la familia o de los amigos, convierten a las y los jóvenes en prisioneros de estos actos de pasaje. Expresan una renuncia temporal a ser uno mismo y asumir las presiones del exterior. Este estado de suspensión se apodera no solo del cuerpo sino del individuo en su totalidad “especialmente sus pensamientos, sus apuestas vitales, su relación con el mundo” (Le Breton, 2016:16).

Las prácticas descritas en estos relatos precisan ser comprendidas a partir de una ruptura entre el universo interior y el lazo social. La pesadez del malestar de vivir conduce a las juventudes a refugiarse sobre sí mismas durante un tiempo prolongado para protegerse. La ingesta de sustancias para atemperar la resonancia afectiva que deviene de una realidad desbordante pone de manifiesto una búsqueda desesperada por llevar al propio cuerpo a un sueño profundo del que a veces no se logra despertar.

La violencia autoinfligida experimentada por las y los jóvenes entrevistados adquiere significados singulares que son propios de las matrices sociales occidentales actuales caracterizadas por la exclusión. En efecto, la pérdida del deseo por vivir tiene lugar a partir del declive institucional y la degradación del tejido social en contextos de vulnerabilidad:

*Entrevistador: ¿Qué crees que le puede pasar a alguien que llega a no querer vivir?*

Entrevistada: Puede ser por falta de comunicación con la familia, no exactamente por eso pero seguro que les pasaron cosas jodidas y cualquier pequeña chispa que les pase, con una novia o un novio, con alguien con quien sienten que llenan su vacío, si terminan con esa persona, chau. Se quieren suicidar. ¿Por qué? Porque la familia nunca estuvo, nunca preguntó qué le pasó, nunca lo apoyó. La mayoría de los casos que conocí son así.

[Estudiante Mujer, 6to año]

*Entrevistador: ¿Qué crees que le puede pasar a alguien que llega a no querer vivir?*

Entrevistado: Muchos problemas debes pasar para intentar suicidarte, problemas con la familia o alguna situación como, por ejemplo, no sé, no saber qué hacer con el futuro porque te sentís solo, sin el apoyo de los demás.

*Entrevistador: ¿A qué te referís con no saber qué hacer con el futuro?*

Entrevistado: A no ver una casa, una familia, un buen trabajo en el futuro. Creo que a ese punto se llega a partir del desinterés por mejorar, hay situaciones donde, por ahí, no los animan a seguir estudiando o a tener un buen empleo, no los animan y no tienen oportunidades. También veo que hay chicos que tienen la capacidad y las oportunidades para seguir mejorando y que no la aprovechan, pero esos son los menos.

[Estudiante varón, 6to año]

*Entrevistador: ¿Qué crees que le puede pasar a alguien que llega a no querer vivir?*

Entrevistada: Si en tu vida está sola, no tenés posibilidades, es muy difícil sentir que la vida la pena.

*Entrevistador: ¿Y eso de qué manera influye en las personas?*

Entrevistada: Y yo creo que te suma problemas en todo porque es como que, al sentirte así, sin ganas, no le ves importancia al estudio ni a nada. Si no tenés nada, tu vida no vale nada, te decís a vos misma “¿qué sentidos tiene vivir?”. A mí no me pasó, porque por suerte tengo el apoyo y la ayuda de mis viejos, de mis hermanos. Pero no todos pasan por lo mismo.

*Entrevistador: Vos decís que hay otros jóvenes que no tienen ese apoyo o esa ayuda...*

Entrevistada: Claro, acá pasa mucho. Son muchos los que se van de la escuela y terminan tirados por ahí drogados o se terminan matando.

[Estudiante mujer, 6to año]

En el primero de estos tres testimonios la estudiante se refiere a la ausencia de soportes afectivos para sostenerse en la vida más allá de las dificultades que una persona pueda atravesar en el presente. Los sentidos atribuidos a no querer vivir pueden interpretarse a partir de su referencia al “vacío” que siente nuevamente un individuo cuando se produce la ruptura con una persona que lo “llenaba”. En efecto, la ausencia del sentido por vivir queda supeditada a un sufrimiento que se pliega en el

sujeto y lo lleva a querer interrumpir su vida casi sin matices.

Los soportes afectivos pueden colaborar a reparar las heridas sociales de nuestra memoria biográfica. Fundamentalmente cuando los mismos están constituidos por mediaciones intra e intergeneracionales de confianza mutua. Los lazos de confianza que se tejen en la experiencia social suelen ser un punto de partida para el desarrollo de un conjunto de estrategias colectivas para transformar las situaciones de sufrimiento que atraviesan a los individuos. Este testimonio también nos permite reflexionar acerca del declive de las instituciones en tiempos de fragmentación social en lo referido a garantizar espacios de prevención, seguridad y asistencia que garanticen la vida de las personas.

Las prácticas relacionadas con el suicidio en ciertos contextos socioculturales se encuentran tensionadas por las posibilidades materiales y simbólicas de realización. Las perspectivas de futuro a las que se refieren las y los jóvenes se tensionan con los límites objetivos y esperanzas subjetivas que los atraviesan. De acuerdo con estos relatos, la necesidad de encontrar un ideal superior que les dé sentido a la vida precisa no solo de las condiciones materiales de existencia sino también de las vinculaciones emocionales que se establecen junto a los demás. La pérdida del deseo por vivir pone en evidencia experiencias desubjetivantes que en ocasiones conlleva prácticas autodestructivas. En efecto, la violencia contra el propio cuerpo constituye una respuesta posible frente a las significaciones sociales que producen heridas subjetivas y obstaculizan la construcción de un horizonte de significado.

### **5. Palabras finales**

En contextos de marginalidad urbana las juventudes se encuentran ante la dificultad de construir su propia valía social debido a ciertos imperativos basados en el exitismo y la posesión de bienes materiales como baluartes de la dignidad y el reconocimiento (Zabludovsky, 2011). Los frágiles cimientos que sostienen la conformación identitaria de las y los jóvenes dan lugar a crisis existenciales que se encuentran en la base de su constitución subjetiva. En efecto, las distintas prácticas de violencia autoinfligidas ponen de manifiesto la experimentación de una subjetividad negada.

Las condiciones de vulnerabilidad caracterizada por el declive institucional y la degradación del tejido social dificultan la construcción de una narrativa presente y futura. De acuerdo con los testimonios recabados, la violencia contra sí mismo remite a situaciones cotidianas de humillación y de

desprecio que se experimenta en la vida cotidiana. En efecto, cuando las y los jóvenes no logran ser valorados por los otros, llevan a cabo comportamientos que rozan la muerte para expresar el sufrimiento que los atraviesan.

El miedo a quedar por fuera del grupo de pertenencia, a no ser valorados, respetados o queridos, como así también, a no poder construir una perspectiva de futuro, moviliza angustias existenciales que acarrearán un repliegue sobre sí y conducen a reflexiones acerca del deseo por vivir. Por ello la constitución subjetiva de las y los estudiantes precisa ser entendida a partir de los vínculos generacionales e intergeneracionales que los mismos construyen.

Los soportes afectivos que se establecen junto a los otros es lo que da sentido a su existencia individual y colectiva. Las emotividades que tienen lugar ante un mundo incierto, incomprensible e indiferente ponen de manifiesto el dolor social que se encuentra en la base de los comportamientos autodestructivos.

Las vidas estudiantiles aquí descritas expresan la fragilidad de la existencia contemporánea y su resonancia en la dinámica de la cotidianidad escolar. Quizás, uno de los rasgos más significativos de los procesos actuales de subjetivación se refiera a la posibilidad o imposibilidad de trascender las condiciones del presente. Podríamos decir que es precisamente el “nada a largo plazo” lo que caracteriza en la actualidad a nuestras sociedades, consecuencia de lo cual se *corroe el carácter* (Sennett, 2000) de las y los jóvenes que cuentan con menores oportunidades materiales y simbólicas para poder vivir el presente e imaginar un futuro posible.

#### Bibliografía

- ANTÓN G. Y DAMIANO, F. (2010) “El malestar de los cuerpos”. En: Forte, G. y Perez, V. (comp.) *El cuerpo, territorio del poder*. Buenos Aires: P.I.C.A.S.O. ediciones. Pp. 19-38.
- ARIÈS, P. (1999) *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- ARIÈS, P. (2000) *Historia de la muerte en Occidente*. Barcelona: Acantilado.
- BAUMAN, Z. (2004) *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Z. (2006) *En busca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAUZÁ, H. F. (2018) *Miradas sobre el suicidio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BECK, U. (2003) *La individualización*. Barcelona: Paidós.
- COHEN AGREST, D. (2012) *Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- DE GAULEJAC V. (2008) *Las fuentes de la vergüenza*. Buenos Aires: Marmol-Izquierdo Editores.
- DE GAULEJAC V. (2013) *Trayectoria Social y Conflictos de Identidad. Por Una Sociología Clínica*. Buenos Aires: Editorial Del Nuevo Extremo.
- DURKHEIM, E. (2004) *El suicidio*. Buenos Aires: Losada.
- ELIAS, N. (1987) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- ELIAS, N. (1989) *La soledad de los moribundos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2000) *Defender la sociedad*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber. Vol.1*. Buenos Aires: Siglo XIX editores.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- GIDDENS, A. (1991) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- KAPLAN, C. V. (2009) “Destinos escolares en sociedades miserables”. En Tiramonti, G. y Montes, N. (Comp.). *La Escuela Media en Debate*. Buenos Aires: Manantial. Pp.179-192.
- KAPLAN, C. V. (2011) “Jóvenes en turbulencia. Miradas críticas contra la criminalización de los estudiantes”. *Propuesta Educativa* N°35, FLACSO. p. 95-103.
- \_\_\_\_\_ (2016) “El racismo de la violencia. Aportes desde la sociología figuracional”. En C. V. Kaplan y M. Sarat (comp.) *Educación y procesos de civilización. Miradas desde la obra de Norbert Elías*. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila. Pp. 99-118.
- \_\_\_\_\_ (2018) “La naturaleza afectiva del orden social. Una cuestión rezagada del campo de la sociología de la educación”. *Sudamérica*. Nro. 9. p. 117-128.
- KAPLAN, C. y AREVALOS, D. (2019) “Jóvenes y estima social. Los sentimientos de muerte como expresión de un dolor”. *Voces de la Educación* Vol. 4, Nro.7, p.1-10.
- LE BRETON, D. (2002) *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (2003) *Adolescencia bajo riesgo. Cuerpo a cuerpo con el mundo*. Montevideo: Trilce.
- \_\_\_\_\_ (2011) *Conductas de Riesgo. De los juegos de la muerte a los juegos del vivir*. Buenos Aires: Topía.
- \_\_\_\_\_ (2016) *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea*. Madrid: Siruela.

- \_\_\_\_\_ (2017) *El cuerpo Herido. Identidades estalladas contemporáneas*, Buenos Aires: Topia.
- MARX, M. (2012) *Acerca del suicidio*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- PARDO, R. H. (2005) "Verdad e historicidad. El conocimiento científico y sus fracturas". En E. Díaz (Ed.) *La posciencia el conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Biblos. Pp. 37-62.
- RAMIREZ GRAJEDA, B. (2017) "La identidad como construcción de sentido". *Andamios. Revista de Investigación Social*, 14 (33). p. 195-216.
- RESTREPO PARRA, A. (2010). "Los jóvenes y su lucha por el reconocimiento". *Revista Nómadas*, (32). p. 179–194.
- SCRIBANO, A. (2013). "Sociología de los cuerpos/ emociones". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Nro.10, p.93-113.
- SENNETT, R. (2000) *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama.
- WIEVIORKA, M. (2001). "La violencia: Destrucción y constitución del sujeto". *Espacio abierto*, 10(3). p. 337-347.
- ZABLUDOVSKY, G. (2011) "Los Procesos de Individualización y la Juventud Contemporánea". *Subje/Civitas. Estudios Interdisciplinarios sobre Subjetividad y Civilidad*, (7), p. 1-20.

Citado. AREVALOS, Darío Hernán (2020) "El sentido de la vida y las prácticas ligadas al suicidio. Testimonios de jóvenes escolarizados" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°32. Año 12. Abril 2020-Julio 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 52-63. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/605>

**Plazos.** Recibido: 31/07/2018. Aceptado: 11/12/2019.

## El estado emocional en el pensamiento de Nietzsche y Heidegger. Por una biospolítica de la in\_fancia

The importance of the emotional state in Nietzsche and Heidegger's thinking. Biopolitics by a childhood

**Lucía Mantilla\***

Universidad de Guadalajara, México

luciamantill@gmail.com

### Resumen

Etimológicamente, in-fante significa el que no habla. Este hecho, entre otros, ha permitido cuestionar dicotomías fundamentales que, en el pensamiento occidental, han resultado apropiadas para la gestión de la biospolítica contemporánea: cuerpo/alma, naturaleza/cultura, razón/emociones, dentro de las cuales suelen colocarse no solamente hombre/mujer sino también niño/adulto. En este trabajo propongo distinguir niñez de in\_fancia y comprender esta última como forma de ser del ser humano, no circunscrita a ninguna temporalidad; por el contrario, la infancia es siempre latencia, inagotable potencia de poder ser y de no ser. Dado que la preocupación por la pérdida de la potencia y la aperturidad está presente en el pensamiento filosófico, aquí veremos los distintos enfoques de Nietzsche y de Heidegger, quienes atribuyen a la convivencia, a la coexistencia, una pérdida del sentido del ser y asimismo atribuyen al estado emocional una gran importancia en el proceso del recuerdo, del cuidado de sí y de la propia singularidad.

**Palabras clave:** biospolítica; potencia; niñez; infancia; in\_fancia.

### Abstract

Etymologically in-fant means the one who does not speak. This fact has led to reflections that allow questioning dichotomies fundamental in Western thought, appropriate for the management in contemporary biopolitics: body/soul, nature/culture, reason/emotions, within which are also usually place not only male/female but also child/adult. In this paper I propose to distinguish childhood from in-fancy and understand the latter as a way of being of the human being not circumscribed to any temporality, on the contrary, infancy is always latent, inexhaustible potency and possibility of being and not being. Due to the concern about the loss of potency and openness are present in philosophical thinking, here we will see the different approaches of Nietzsche and Heidegger, who attribute to coexistence a loss of the sense of being and likewise they attribute to the emotional state a great importance in the process of remembrance, of self-care and of one's own uniqueness.

**Keywords:** biopolitical, potency; childhood; infancy; in\_fancy

\* Profesora Investigadora en la Universidad de Guadalajara, México

## El estado emocional en el pensamiento de Nietzsche y Heidegger. Por una biospolítica de la in\_fancia

### Introducción

El presente trabajo es un avance de la investigación que ha tomado prestado el título de un texto de Agamben: *Por una filosofía de la Infancia*, el cual es, a su vez, continuación del proyecto *Biopolítica e Infancia*, ambas investigaciones representan un esfuerzo por introducir el pensamiento filosófico al campo de los Estudios de la Infancia, campo éste último que a pesar de su carácter multi e interdisciplinario desde mediados de los años 80's mantiene como paradigma la idea de que la niñez y/o infancia son construcciones sociales, interpretaciones que tienen como fundamento objetivo la edad, el transcurso biológico pero también social en relación con el ciclo de la vida.

Aquí destacamos el carácter biopolítico de dichas construcciones, es decir, consideramos la política incide en la concepción sobre la vida en general, sobre la vida humana y sobre la forma de vivir la vida; está bio/política no solamente se expresa en concepciones apropiadas a la creación de una vida desnuda (los niños, las mujeres, los esclavos, etc) sino también en medidas disciplinarias, en procesos de regulación sobre la población que tienden a universalizarse y que atañen incluso a la gubernamentalidad, al gobierno de uno mismo.

Ahora bien, qué tiene que ver el estado de ánimo, el sentido de la vida con la infancia y/o niñez? nada en absoluto, ya que estas categorías aluden a una cronología desvinculada del Ser del ser humano (Dasein, en términos de Heidegger) el cual difícilmente puede ser comprendido dentro de una cronología, en todo caso cabría situarlo en el tiempo del siempre, o si se prefiere en el presente continuo, ya que el ser humano es un Ser siendo.

El término in\_fancia remite a la ontología y destaca, a la inversa, la potencia (de ser y de no ser) siempre presente en el ser humano. La importancia de ésta continuidad es que si bien no refuta, al menos devela la irrelevancia o la insuficiencia de los criterios basados en la edad; esto es, el concepto recuerda la

infinidad de sentidos, de discursos, de formas de vida que el ser tiende a olvidar, a deshecha u ocultar y que precisamente el estado de ánimo, el sentimiento de angustia en Heidegger y de rebeldía en Nietzsche, sacude, llama a la conciencia a reconocerse, a hacerse cargo de la existencia o si se prefiere de su in\_fancia, precisamente en el sentido de apertura y de posibilidad, de creador de mundos.

### En un mar de Oposiciones y dicotomías

Que el in-fante sea etimológicamente el que no habla, podría parecer irrelevante; sin embargo, de esta aparente obviedad podemos deducir múltiples e importantísimas implicaciones. Aquí mencionaré algunas que nos permiten cuestionar las dicotomías en las que subyace, en demasiadas ocasiones, el pensamiento occidental: emoción/razón, naturaleza/cultura, cuerpo/espíritu, sujeto/objeto, en la medida en la que estas oposiciones —que además se piensan de modo jerárquico— derivan de una mirada biopolítica sobre la vida y el ser humano.

El término in\_fancia, nos permite, en primer lugar, destacar la potencia de lenguaje y de discurso en el in\_fante humano y su eminente condición de sujeto y de ser social. A diferencia de los animales, el infante debe recibir el lenguaje desde el exterior:

Los animales no entran en la lengua: están desde siempre en ella. El hombre, en cambio, en tanto que tiene una infancia, en tanto que no es hablante desde siempre, escinde esa lengua una y se sitúa como aquel que, para hablar, debe constituirse como sujeto del lenguaje, debe decir *yo*. (Agamben, 2007:72)

Es necesario subrayar que ese silencio previo al habla no es exclusivo del infante. Como el mismo Agamben (2007) señala, actualizamos la in\_fancia cada vez que necesitamos un silencio previo para comprender y crear significados y, cotidianamente, cada vez que actualizamos al sujeto hablante:

La infancia a la que nos referimos no puede ser simplemente algo que precede cronológicamente al lenguaje y que, en un momento determinado, deja de existir para volcarse en el habla, no es un paraíso que abandonamos de una vez por todas para hablar, sino que coexiste originariamente con el lenguaje, e incluso se constituye ella misma mediante su expropiación efectuada por el lenguaje al producir cada vez al hombre como sujeto. (Agamben, 2007:66)

Adicionalmente, Agamben emplea una metáfora topográfica para romper con la dicotomía naturaleza/cultura, al referirse precisamente a la infancia como un lugar *entre* la naturaleza y la cultura: es precisamente el lenguaje el que permite la relación —la resonancia— entre estos dos sistemas, dando lugar a un sistema distinto, no solamente nuevo, sino diferente, que para funcionar no nada más necesita ser reconocido, sino también comprendido. Esa resonancia sólo admite una comprensión desde la filosofía. Ese lugar “otro” es donde se crea la posibilidad de la comunidad y de la ética, pero también la posibilidad de un ser histórico; es decir, la infancia expresa con claridad que el ser humano no es solamente una vida sino una forma-de-vida o una vida que resulta inseparable de su forma (Agamben, 2002).

El infante adquiere además implicaciones sociales, si recordamos que Agamben (2007) se sustenta en la reflexión de Benveniste para destacar que el lenguaje es el territorio del sujeto, ya que “yo” es una realidad del discurso. Es decir, uno puede referirse a una pluma, a un árbol y empíricamente encontrarlos, pero no existe un “yo” que provenga de todos los yos que están en una conversación; por ello, la subjetividad es la emergencia del “yo” en el lenguaje. Resta subrayar que el “yo” emerge en un lugar vacío, lugar que es de naturaleza exclusivamente lingüística, social, por ello el tema de la infancia en Agamben (2007) convoca a una revisión radical del concepto comunidad: “Buscar una *polis* y una *oikos* que estén a la altura de esa comunidad vacía e imposible de presuponer, es el deber infantil de la humanidad que viene” (Agamben, 2007:222).

En este orden de ideas, Esposito (2003) subraya que la comunidad es una *praxis*, es la condición de ser-juntos, no está en un lugar, porque es el lugar mismo, es el mundo de la coexistencia. A semejante lugar se le denomina sentido o, más bien dicho, búsqueda de sentido. Al igual que Agamben, Esposito retoma a Heidegger para plantear la importancia de comprender que la comunidad es

esencialmente inacabada; es decir, que lo inacabado es su esencia. En ese sentido, lo compartido por los hombres es precisamente su imposibilidad de “hacer” la comunidad que ya son; desde esta perspectiva, el lenguaje y la comunicación no son algo que se agrega a la realidad humana, sino que la constituyen, son la realidad humana.

Por otra parte, no precisamente la noción del ser humano en tanto *in\_fante*, sino por el contrario su negación, ha tenido y aún tiene una implicación tan crucial que Agamben (2006:16) la considera el núcleo originario pero oculto del poder soberano. Así, a diferencia de Foucault, quien sitúa la biopolítica en la sociedad moderna (2001), para Agamben la biopolítica es tan antigua como la antigua Grecia, donde la idea de vida contenía dos formas de vida: la vida *zoé*, esto es la parte vegetativa, emocional, y la *bíos* como la vida cultural, racional y política. Esta dicotomía es claramente expuesta por Aristóteles, quien concibe que la voz (*phone*) es propia de todos los seres vivos. Con la voz se expresa dolor y placer y su lugar es la casa. En la ciudad (*polis*) la voz transita hacia la palabra, hacia el lenguaje (*logos*), que existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, lo justo y lo injusto. Es precisamente el vínculo *zoé-voz* y *bíos-palabra* el que permite engarzar la biopolítica con la *in\_fancia*. Más exactamente, en opinión de Agamben: “El nexo entre nuda vida y política es el mismo que la definición metafísica del hombre como ‘viviente que posee el lenguaje’” (2006:17).

Dicho de otro modo, esta dicotomía da lugar a la posibilidad de la nuda vida o vida desnuda que no es la vida vegetativa —la *zoé*— sino aquella a la que se le sustrae la *bíos*, la dimensión cultural, el lenguaje, la capacidad de participar en la vida pública política, etc. En la Grecia antigua, sociológicamente la *zoé* estaba conformada por esclavos, mujeres y niños (Agamben, 2012:31). Es en oposición a esta consideración, y para situarnos lejos de esta biopolítica, que proponemos pensar en la *in\_fancia* como *bíos* política, a sabiendas de que el concepto no excluye sino integra la *zoé*.

Insisto, justamente esta polarización es la que, en el pensamiento de Agamben, ha permitido la creación de una nuda vida; esto es, una vida separada de su forma-de-vida:

Aquello que llamo nuda vida es una producción específica del poder y no un dato natural. En cuanto nos movamos en el espacio y retrocedamos en el tiempo, no encontraremos jamás —ni siquiera en las condiciones más primitivas— un hombre sin lenguaje y sin cultura. Ni siquiera el niño es nuda vida, al

contrario, vive en una especie de corte bizantina en la cual cada acto está ya revestido de sus formas ceremoniales. Podemos, en cambio, producir artificialmente condiciones en las cuales algo así como una nuda vida se separa de su contexto: el “musulmán” en Auschwitz, el comatoso, etcétera (Agamben, 2004:18).

El concepto de persona que Esposito (2011) considera como un *dispositivo* es asimismo biopolítico, conserva la misma distinción —ahora en el campo jurídico— entre cuerpo y espíritu, desde la época Romana hasta la actualidad. Dicho de otro modo, prevalece aún el mismo parámetro romano donde el hombre queda definido por el animal que a la vez lo habita y lo altera. Persona es entonces lo que en el cuerpo vale más que el cuerpo, reaparece la brecha originaria ya elaborada en la dogmática cristiana, y más tarde en la clave jurídica: tener derechos significa ser sujetos de la propia objetivación, tener control sobre el propio cuerpo. Así la parte superior —espiritual, racional y relacional— ejerce dominio sobre la parte residual, biológica, empujándola al régimen de objeto. Para el liberalismo el cuerpo es propiedad de la persona, pero esto no cambia la escisión original. Es decir, para ser propietaria de su cuerpo la persona debe tomarlo como objeto, separarse, no coincidir con su propio cuerpo.

Ahora bien, cuando se hace referencia al campo de análisis de la biopolítica, se hace referencia a un conjunto de autores entre los cuales Foucault, Agamben, Espósito, destacan. No quisiera sostener que Nietzsche y/o Heidegger deben ser situados en este campo; sin embargo, sí quiero destacar que ambos critican la distinción espíritu/cuerpo que fundamenta a la biopolítica. De esta forma, en Nietzsche el discurso sobre *los despreciadores del cuerpo*, va por supuesto en esa dirección. Obsérvese cómo la figura del niño es empleada de modo ejemplar, para romper esa oposición:

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles mi palabra. No deben aprender ni enseñar otras doctrinas, sino tan sólo decir adiós a su propio cuerpo —y así enmudecer.  
«Cuerpo soy yo y alma» —así habla el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?  
Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. (Nietzsche, 2011:78)

También Agamben menciona que el niño parece escapar a la distinción *zoé/bíos* y no porque

tenga una vida irreal y misteriosa de fantasía y de juegos: “Es exactamente lo opuesto lo que caracteriza al niño: éste se aferra tan estrechamente a su propia vida fisiología que se convierte en indiscernible de ella misma.” (Agamben, 2012:31)

Sin duda, Heidegger está también lejos de esa dicotomía. Es necesario recordar no solamente la perspectiva filosófica sino el enfoque fenomenológico desde el que Heidegger comprende el ser humano y su *mundo*. Para Heidegger el concepto *mundo*, al que el *Dasein* es arrojado, impide concebir la vida como un asunto de la naturaleza al que se le suma un “además”, que sería la interpretación cultural, histórica e incluso subjetiva sobre la vida y su sentido.

Esto es: ni la vida, ni la vida humana se dan al margen de una interpretación; no existe como tal una “naturaleza” en el sentido puramente objetivo, y más aún, la vida humana es la vida de un *Dasein*, de un ser que no nace dado, sino que, a la inversa, se constituye a sí mismo como tal en un mundo de significaciones históricas, culturales, situadas, en donde es arrojado al nacer. Más aún, Heidegger, en principio, considera un camino infructuoso preguntarse en términos abstractos por el ser, ya que “ser siempre es el ser de un ente” (Heidegger, 2014:30).

En este orden de ideas, conviene referirnos a que Heidegger hace una primera distinción entre ente y ser, y entre ser, en general, y el término con el que él mismo denomina el ser del ser humano en particular: *Dasein*. A su vez, lo óntico para este pensador es aquello referido al ente, mientras que lo ontológico remite a la comprensión del ser.

El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser... La peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico. (Heidegger, 2014:33)

### **El sentido del ser y pérdida u olvido**

Ninguno de los dos autores, Nietzsche ni Heidegger, están preocupados por el ser humano o la vida en sí misma, sino por el sentido de la vida y de la existencia o el sentido del ser humano y del *Dasein*. La búsqueda de sí mismo, su superación, adquiere en Nietzsche un tono político, o más bien dicho politizado, que no puede comprenderse si no se vincula con la propuesta de *otro* ser humano o, más exactamente, con una nueva manera de otorgarle sentido a la vida humana.

El problema que preocupa a Nietzsche es el superarse a sí mismo, en el sentido de superar al hombre actual, al último hombre, para llegar a ser superhombre. El superhombre es el sentido de la tierra y es simultáneamente el sentido del ser: “Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: ese sentido es el superhombre.” (Nietzsche, 2011:57) La propuesta del superhombre se vincula estrechamente con el amor a la vida terrenal, al cuerpo. Así, esta superación está atada a un proyecto de vida ya no humano o ya no vinculado con el último hombre, sino con la búsqueda del superhombre. Esta búsqueda explica el rechazo al cristianismo, el rechazo al desprecio del cristianismo por el cuerpo y a la utopía celestial cristiana, en tanto que se dirige más allá de la tierra.

El énfasis en el sentido de la vida implica en Nietzsche un fuerte rechazo a los pregoneros de la “vida eterna”, a los que con sus discursos dirigen a la desesperanza, a la tristeza, al sinsentido de la vida terrenal. Este primer rechazo se evidencia no en uno, sino en varios de los discursos de este autor, comenzando por el prólogo a *Así habló Zaratustra*, donde proclama la muerte de Dios, que es, en última instancia, la muerte de la meta supraterrrenal del ser humano:

En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra! En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto... (Nietzsche, 2011:47)

Podría decirse que esta preocupación está presente, emerge con fuerza y con crudeza, a veces con ironía, en muchos discursos del autor. En “De los trasmundanos”, del mismo libro, Zaratustra reconoce que al igual que ellos, los trasmundanos, él un día “proyectó su ilusión más allá del hombre” (Nietzsche, 2011:73).

La tarea que se propone Heidegger en *Ser y tiempo* está vinculada también con el sentido del ser, que es un ser abierto a las posibilidades de sí mismo, es decir que es un *Dasein*:

A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y

adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser. (Heidegger, 2014:28)

El sentido del ser remite entonces a un proyecto propio que emerge de una conversación interna:

Estrictamente hablando, sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario de la comprensión del ser... Cuando decimos que un ser “tiene sentido”, esto significa que se ha hecho accesible en su ser, ser que, proyectado sobre su fondo de proyección, es quien, antes que ningún otro, “tiene” “propriadamente” “sentido”. El ente no “tiene” sentido sino porque, estando abierto de antemano como ser, se hace comprensible en el proyecto del ser, es decir, desde su fondo de proyección. El proyecto primario de la comprensión del ser “da” el sentido. (Heidegger, 2014: 340)

Para ambos, Nietzsche y Heidegger, el coexistir, convivir, coestar con otros en la vida cotidiana —que es claramente fundamental en tanto que constituye al sujeto— llega a ser también dañino, perverso, enajenante, ya que *produce* el olvido de sí mismo, atenta contra la singularidad contra lo propio que, entonces, debe buscarse en el aislamiento, en la soledad.

En Nietzsche ese aislamiento es plenamente intencional. El olvido del ser, el olvido de sí mismo, tiene un fondo político, ocurre como fruto del pensamiento judeocristiano, es ciertamente parte del proceso de socialización e inseparable de los valores cristianos que en principio enseñan como valor fundamental el no amor a sí mismo, el no amor propio:

Y dejamos que los niños pequeños vengan a nosotros para impedirles a tiempo que se amen a sí mismos: así lo procura el espíritu de la pesadez. Hay que aprender a amarse a sí mismo —así enseñó yo— con un amor saludable y sano: a soportar estar consigo mismo y a no andar vagabundeando de un sitio para otro. Semejante vagabundeo se bautiza a sí mismo con el nombre de «amor al prójimo»: con esta expresión se han dicho hasta ahora las mayores mentiras y se han cometido las mayores hipocresías, y en especial lo han hecho quienes caían pesados a todo el mundo. (Nietzsche, 2011:317)

El mandato del amor al prójimo actúa entonces como una barrera que le impide al ser acercarse a sí mismo, pero la valoración positiva de la pertenencia al *rebaño* produce una homogenización que impide la singularidad, que habita en el terreno del anonimato de “la gente”, que es al mismo tiempo el último hombre, el hombre que debe ser superado en el superhombre:

¡Ningún pastor y *un solo rebaño*! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio. “En otro tiempo todo el mundo desvariaba” —dicen los más sutiles, y parpadean. Hoy la gente es inteligente y sabe todo lo que ha ocurrido: así no acaba nunca de burlarse. “Nosotros hemos inventado la felicidad” —dicen los últimos hombres, y parpadean. (Nietzsche, 2011:53)

El superhombre es, por oposición, el creador, el que crea unas tablas nuevas, virtudes propias: “Para incitar a muchos a apartarse del rebaño —para eso he venido. Pueblo y rebaño se irritarán contra mí: ladrón va a ser llamado por los pastores Zaratustra... ¿A quién es al que más odian? Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al infractor: pero ése es el creador.” (Nietzsche, 2011:60)

En Heidegger, el *Dasein* es arrastrado por el estado de ánimo; es el temple de ánimo el que abre el ser para sí mismo, las emociones fungen como una especie de sacudida interna, recordándole al *Dasein* sus posibilidades, que no debe tomarse por dado y debe hacerse cargo de su propia existencia. Es necesario recordar que la existencia es para Heidegger la esencia del *Dasein*, pero la existencia no es observable exclusivamente en la actualidad, sino que pertenece solamente al *Dasein* en tanto que existir es una manera posible del ser. La “esencia del *Dasein* consiste en su existencia”. Pero en el *Dasein* la existencia no está dada, no viene con la vida, no es sinónimo de ésta; es necesario ganar la existencia, apropiarse de ella:

El *Dasein* es cada vez su posibilidad, y no la “tiene” tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse “aparentemente”. Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede sólo en la medida en que, por su esencia, puede ser *propio*, es decir, en la

medida en que es suyo. Ambos modos de ser, *propiedad e impropiiedad* —estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal—, se fundan en que el *Dasein* en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. (Heidegger, 2014: 64)

Pero esta impropiiedad del *Dasein* no es efecto de ningún poder, sea éste soberano, religioso, etc.: es efecto del devenir del mismo, no implica nada inferior o menor, ya que “es lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces” (Heidegger, 2014: 64). Por ello este perderse es sumamente importante, pues justamente implica la idea de un cerrarse, de un dejarse a sí mismo atrás, de un olvidarse en el ajetreo de la cotidianidad, propio del coestar con otros al que el autor denomina la *caída* en lo que es impropio.

El ser sí-mismo cotidiano que queda atrapado en el uno —que es un vocablo sinónimo de “la gente” para el traductor— en Heidegger, no aparece claramente en el poder soberano como normalizador y disciplinador. Lo normal, la norma parece dada anónimamente por todos, por la gente. El poder es más difuminado y todos somos partícipes de esa regulación que es anónima, que es dada por la gente, por el uno: “En el mundo circundante, el sujeto de la cotidianidad que no es ni uno mismo ni el otro, va ser llamado el *das Man*, el ‘uno’, ‘el quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos’”. (Heidegger, 2014:146)

El uno es impersonal porque es lo que se dice, lo que se hace, lo que se piensa, etc.

El uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del *Dasein*... El sí-mismo del *Dasein* cotidiano es el uno-mismo (*Man selbst*), que nosotros distinguimos del sí-mismo propio, es decir, del sí-mismo asumido expresamente. En cuanto uno-mismo, cada *Dasein* está disperso en el uno y debe llegar a encontrarse. (Heidegger, 2014: 148)

Es en este coestar con los otros donde el *Dasein*, consecuentemente, se encuentra sujeto al *dominio* de los otros, pues el dominio es una característica de este modo de convivencia. Nos ocupamos y entretenemos cómo se tiene que ocupar y entretener, encontramos bondad en lo que se entiende por bondad, es decir, no queda lugar para una reflexión profunda acerca de lo ya dado, “el uno... prescribe el modo de ser de la cotidianidad” (Heidegger, 2014:146).

Entonces, dado que el uno está en todas partes y todo lo sabe, tiene también un efecto a la larga positivo, ya que se recurre siempre a él, aliviando al *Dasein*. De esta manera, el uno satisface todos los requerimientos del *Dasein*, prolongando y manteniendo su dominio. Obsérvese que esta caída del *Dasein* en el uno es positiva, es parte del coestar, es inherente, ontológica:

El *Dasein* está inmediata y regularmente en medio del «mundo» del que se ocupa... Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el «mundo». El estado de caída en el «mundo» designa el absorberse en la convivencia regida por la habladería, la curiosidad y la ambigüedad. (Heidegger, 2014:193)

El *Dasein* cree tener una completa aclaración de sí mismo, y por ende de los demás, cree entender todo acerca de su ser, aunque esta aclaración sea meramente simulada, precipitándose así a una *alienación* “en la que se le oculta su más propio poder-ser” (Heidegger, 2014:196).

Finalmente, esta alienación propulsa al *Dasein* a cerrarse, alejándolo de la posibilidad de abrirse; sin embargo, esta forma “impropia” de ser no es “la de un ente que no es él mismo, sino que lo fuerza... a un posible modo de ser *de sí mismo*” (Heidegger, 2014:196). Esta ambivalencia lleva al *Dasein* a confundirse, en lo que Heidegger denomina como un *enredarse en sí mismo*.

Basta señalar que, si bien la caída tiene un carácter ontológico, en Heidegger el *Dasein* es arrojado a un mundo, lo que implica que es también historicidad y que por tanto el estado de ánimo o el temple afectivo es también situado históricamente. La angustia pertenece a la ontología mientras que el aburrimiento es más notable, más presente en la sociedad moderna. Heidegger contrapone la idea de la pertenencia a la multitud como un cerrarse a sí mismo, un desvanecerse, mientras que el carácter abierto del *Dasein*, su esencia, permanece latente como la potencia y la posibilidad que hemos llamado *in\_fancia*.

### **La importancia del estado de ánimo en el despertar**

Aunque entre ambos autores, Nietzsche y Heidegger, encontramos más de una diferencia, en sus estilos de escritura nos saltan a primerísima vista dos modos distintos de relacionarse con el tema de la existencia, que en Nietzsche adquiere la forma de una oratoria, la fuerza, la tonalidad apasionada de un

discurso con tintes políticos, que busca conmover y convencer, y donde la fuente de la preocupación por el ser humano y por su actual pequeñez es bastante clara. Nietzsche busca develar el poder del discurso cristiano como un cierto proceso de degradación. Por decirlo de algún modo, Nietzsche escribe desde la emoción; desde allí convoca a la reflexión crítica, pero también a las pasiones y las emociones que espera contribuyan al derrocamiento del cristianismo.

En Heidegger la explicación académica es profundamente rigurosa, cada uno de los conceptos expuestos por el autor y estrechamente entrelazados, enseñan una secuencia explicativa, con una enorme complejidad lingüística, que a veces nos impide continuar y que se nos presenta despojada de cualquier voluntad política y emocional.

Para Nietzsche la problemática de la masificación, de la enajenación, de la ausencia de un sentido propio, obedece al cristianismo y su respuesta ante ello es racional, pensada, decidida, discursiva, pero en ella ocupan un lugar central la figura del león, pero también la del guerrero, que acompaña la cólera. Para Nietzsche es importante la creación de valores morales distintos a los del cristianismo, por eso tiene antes que destruirlos, romper las tablas viejas. El espíritu del león representa la fuerza, la voz de mando, pero también el orgullo y la petulancia.

Para ambos filósofos el encuentro consigo mismos no se da fácilmente, es necesario hacer un esfuerzo que implica el aislamiento, la separación de los otros, y que resulta, como hemos visto, doloroso:

¿Quieres marchar, hermano mío, a la soledad? ¿Quieres buscar el camino que lleva a ti mismo? Detente un poco y escúchame. «El que busca, fácilmente se pierde a sí mismo. Todo irse a la soledad es culpa»: así habla el rebaño. Y tú has formado parte del rebaño durante mucho tiempo. La voz del rebaño continuará resonando dentro de ti. Y cuando digas «yo ya no tengo la misma conciencia que vosotros», eso será un lamento y un dolor. (Nietzsche, 2011:122)

En la búsqueda de lo propio de la singularidad, Nietzsche llega al campo de las virtudes y también de las pasiones (2011:81), a las que parece colocar en un mismo lugar, proponiendo que sólo se tenga una virtud propia, que debe ser nombrada con un nombre diferente de las que lo han convertido en rebaño. Propone una revisión de las virtudes y de las pasiones: “Al final todas tus pasiones se convirtieron en virtudes y todos tus demonios en ángeles” (Nietzsche, 2011:82).

Las referencias al sueño en el discurso “Sobre las cátedras de la virtud”, son importantes para mostrar que no se llega al dormir del espíritu, a una especie de sopor existencial, a una tranquilidad carente de utopías, sin un proceso de socialización, sin una intención de enseñanza que en el texto está representada por la figura de alguien considerado sabio:

Su sabiduría dice: velar para dormir bien. Y en verdad, si la vida careciese de sentido y yo tuviera que elegir un sinsentido, éste sería para mí el sinsentido más digno de que se lo eligiese. Ahora comprendo claramente lo que en otro tiempo se buscaba ante todo cuando se buscaban maestros de virtud. ¡Buen dormir es lo que se buscaba, y, para ello, virtudes que fueran como adormideras! Para todos estos alabados sabios de las cátedras era sabiduría el dormir sin soñar: no conocían mejor sentido de la vida. (Nietzsche, 2011:69)

A pesar de ello, o quizás por ello mismo, el autor propone como solución el encuentro consigo mismo. El proyecto filosófico de Nietzsche no concluye en una propuesta política concreta, da cuenta de que Dios ha muerto y dirige su mirada hacia el país de los hijos; es decir, hacia un futuro que se presupone diferente, pero no sabemos exactamente cómo. La imagen del león es otra vez llamada a cuenta, pero esta vez es un león dócil y cariñoso, que él traduce como el signo de la cercanía de sus hijos.

Como hemos señalado, Nietzsche habla del concepto *niño*, pero no remite exactamente al niño en el sentido biológico, psicológico, etc., al niño como un pequeño; el niño aquí es una referencia simbólica, es una expresión retórica que evoca la creatividad, la alegría, la ligereza y el regreso al ser o al estado del espíritu que evoca el niño. Su importancia es ya observable en que el personaje central de este libro escrito “para todos y para ninguno” es, precisamente, un niño: “Zaratustra está transformado, Zaratustra se ha convertido en un niño, Zaratustra es un despierto: ¿qué quieres hacer ahora entre los que duermen?” (Nietzsche, 2011:4).

Es fácil comprender lo que representa la figura del niño para Nietzsche. Hemos visto ya que el niño no está despierto, es un despierto. Tan importante como la propia incorporación de Zaratustra en la figura misma del niño, es el contenido de esa asignación, las cualidades que el autor atribuye al niño: la figura del niño materializa la propuesta emancipadora (Amar Díaz, 2011) del autor en su primer discurso.

De las tres transformaciones que refieren a una evolución *del espíritu* que parte del camello, pasa

por el león para llegar finalmente al niño:

En otro tiempo el espíritu amó el «tú debes» como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho incluso en lo más santo, de modo que robe el quedar libre de su amor: para ese robo se precisa el león.

Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí.

Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo. (Nietzsche, 2011:68)

En Heidegger, la disposición afectiva es fundamental, es mucho más importante que la racionalidad; la disposición afectiva es de hecho un existencial, es cooriginaria con el *Dasein* y cumple una tarea importantísima en el comprender el mundo y el comprenderse a sí mismo también, pero obsérvese la relevancia que, en particular, la angustia adquiere, ya que persigue al *Dasein* cuando “se pierde en la vida en el uno” (Heidegger, 2014:207).

Ciertamente es esencial a toda disposición afectiva abrir siempre el estar en el mundo en su totalidad, según todos sus momentos constitutivos (mundo, estar-en, sí mismo). Pero sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al *Dasein* sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiidad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del *Dasein*, *Dasein* que es cada vez el mío, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el *Dasein* inmediata y regularmente se aferra. (Heidegger, 2014:209)

Si en la caída el *Dasein* se da la espalda a sí mismo, retrocediendo ante un ente, en apariencia amenazador, aunque se trate del *Dasein* mismo, el *ante-qué* de la angustia se caracteriza por ser, entonces, indeterminado. Nada de lo que *está-ahí* dentro del mundo es de lo que la angustia se angustia, aquello “amenazante” no está en ninguna parte, no se puede encontrar y tampoco se puede ver, pero se sabe que está ahí, se intuye, es algo que está a su vez en el todo. En la angustia de estar en el mundo, uno

se siente “desazonado”; es decir, todo lo que antes satisfacía ahora se muestra carente, todo lo que se tomaba por ordinario, ahora resulta extraño. Esta desazón, la describe Heidegger como el sentimiento similar al “*no-estar-en casa*” (Heidegger, 2014:207).

La desazón del *Dasein*, interpretada ontológico-existencialmente, es aquella amenaza que viene desde él mismo. Esta desazón amenaza, entonces, el cotidiano estar en el “uno” del *Dasein*: “En cambio, la angustia trae al *Dasein* de vuelta de su cadente absorberse en el ‘mundo’. La familiaridad cotidiana se derrumba. El *Dasein* queda aislado, pero aislado *en cuanto* estar-en-el-mundo.” (Heidegger, 2014:207)

A la par que la angustia, el tedio, el aburrimiento, es sin duda una emoción fundamental a la que Heidegger dedica una profunda reflexión. Como se ve en *Lo abierto* de Agamben, el aburrimiento forma parte de la antropogénesis en el pensamiento de Heidegger:

El aburrimiento profundo aparece entonces como el operador metafísico en el cual se realiza el pasaje de la pobreza de mundo al mundo, del ambiente animal al mundo humano: lo que está en cuestión en el aburrimiento es nada menos que la antropogénesis, el devenir *Dasein* del viviente hombre. (Agamben, 2002:126)

Coincido con Lesmes (2009) en que la indistinción entre lo que aburre y el que se aburre alcanza su grado más radical desde la propia expresión con que Heidegger define el aburrimiento profundo: “*es ist einem langeweiling*” (“uno se aburre”). El sujeto desaparece en ese “uno” haciéndose un *nadie indiferente*.

La expresión alemana es totalmente impersonal: uno no se aburre ni de esto ni de aquello, ni siquiera de uno mismo, sino que el aburrimiento simplemente sobreviene, se traga al *yo*; no hay pasatiempo que valga, más bien habrá un abandono de la existencia a lo ente que se deniega en su conjunto, es decir, al mundo que se ha vuelto indiferente. (Lesmes 2009:170)

Para Heidegger el aburrimiento sobreviene con mucha más frecuencia en la sociedad moderna; casi podría decirse que el aburrimiento es el estado de ánimo característico de esta época, y ha sido así para varios filósofos y pensadores:

En nuestra existencia falta el misterio, y con ello falta el horror interno que todo misterio lleva consigo y que le da a la existencia su magnitud. Lo que oprime en el fondo y lo que nos deja hondamente vacíos es la falta de opresión, es decir, el vacío que aburre en el fondo. [...] El presente está lleno de problemas y preguntas de la pedagogía. Pero la fuerza y el poder nunca pueden reemplazarse por un acumulamiento de destrezas, sino que, si hay algo que se alcanza con esto, es sólo el asfixiamiento de todo eso. (Heidegger, 2007:209)

También Retana (2011) señala con claridad esta conmoción que produce el aburrimiento profundo en relación con otras emociones, y destaca su carácter moral y positivo:

Para el filósofo alemán, el tedio es un estado metafísico deseable, pues, al igual que la angustia, al conmocionarnos... El tedio, el verdadero tedio (al que Heidegger llama tedio profundo, por contraposición al mero aburrirse de algo) nos hace despertar al *Dasein*, de forma tal que, más que un sentimiento, el tedio sería una evidencia ontológica de una falta de *sentido general*. (Retana, 2011:182-183).

Finalmente, es importante señalar que a diferencia de Nietzsche y de Agamben, Heidegger no emplea la palabra infancia, ni aparece la palabra niño en las obras que aquí son objeto de reflexión; no obstante, es evidente que cuando se refiere al *Dasein* el tiempo que predomina es el *siempre*, desde el nacimiento hasta la muerte.

Pero el hecho de que Heidegger no menciona la infancia, ni el niño, no nos lleva a coincidir con Hatab (2014), quien señala que muchos conceptos heideggerianos centrales se defienden, ejemplifican y articulan mejor al incluir el desarrollo infantil en la discusión. No es posible estar de acuerdo con esta perspectiva ya que la in-fancia no es un concepto óntico en el sentido previamente dado, es decir, no como etapa de la vida cronológica, sino ontológica: remite al ser y por tanto, al contrario, es necesario distinguir perfectamente la in\_fancia, de la niñez, porque esta última implica una concepción distinta y no biopolítica del ser humano.

Más aún, la niñez es un concepto histórico, permanece en estrecha relación con la adultez. De hecho, el *sentimiento moderno* hacia la niñez, del que habla Ariès (1988), surge en la sociedad moderna. El autor le otorga importancia al niño, que en las sociedades antiguas fue considerado como

un *adulto chico*. Pero nótese que es precisamente en la biopolítica moderna en que la edad misma comienza a ser medida, numerada o valorada como un elemento importante en la organización social: a través de la edad se configuran grupos de *población*, de esta manera los conceptos niñez y adultez operan en la gestión biopolítica, la normalización y el disciplinamiento del cuerpo a que Foucault hace referencia (2001), y entonces el estatus del niño en la sociedad moderna es simultáneo a la concepción del adulto como *homo laborans* en la sociedad moderna (Agamben, 2006:12).

De este modo, el concepto *adulto* implica a su vez que quedan reservados para los niños —y habría que repetir: sólo de forma temporal— los atributos de la *in\_fancia* en tanto modo de ser que involucra también la fantasía, la creatividad, la inmanencia, la experiencia, el jugar en la forma de profanación (Agamben, 2005) e incluso la inocencia, temas que no abordamos aquí, ya que nos limitamos al análisis de la potencia como característica inherente, constitutiva y cooriginaria de la *in\_fancia*.

La concepción crítica de la biopolítica nos lleva a pensar a la inversa. Así, Agamben retoma justamente a Heidegger en el sentido que aquí queremos subrayar y también evoca la figura del niño para ejemplificarlo. El *Dasein* es el ser que se dirige hacia su verdadero tener lugar y el niño *vive* su propia potencia y su propia posibilidad, pero también el adulto; por ello, el autor se refiere al *infantilismo obstinado* del ser humano, al margen de la edad, ya que esta característica permanece en la capacidad humana de prestar atención a lo que no es fijo, a lo que no viene en códigos genéticos, sino a lo semántico, a lo arbitrario (Agamben 2012:29).

Dado que la *in-fancia* no tiene una asociación cronológica, ya sea histórica o relacionada con la edad, es posible reflexionar sobre qué tipo de relación establecen niños y adultos con la *in\_fancia* (Mantilla, 2017). Aunque no es el propósito de este trabajo analizar la oposición niño/adulto, sí quisiera brevemente destacar que la noción de adulto como ser completo, cierra o produce el ocultamiento de la potencia y de la posibilidad; esto es, el concepto *adulto* encubre no solamente la apertura sino, más aún, la aperturidad que caracteriza al ser humano. En el concepto *niñez* subyace la noción de la etapa adulta como un punto de referencia o un fin a alcanzar, o como un “todavía no” —que algunos autores denominan adultocentrismo—. Esta consideración coincide con la problemática concepción del adulto como un “ya no más” *in\_fancia*.

## Conclusiones

El pensamiento filosófico aquí citado, permite confrontar los parámetros teóricos y epistemológicos que sustentan las categorías de infancia/niñez, tal cual han sido predominantes en las ciencias sociales, la psicología, la pedagogía, etc., es decir, como fundadas en criterios cronológicos, pues, aunque éstos mismos se consideren en el marco de un relativismo cultural, se omite cuestionar su fundamento e importancia biopolítica. En este marco, estas categorías de edad implican un paulatino pero irreversible e inevitable proceso de realización y al mismo tiempo de pérdida de la potencia.

En este sentido, niñez/infancia pero también adultez fungen no solamente en el ámbito de la disciplina, de la regulación propia del poder soberano, sino también como dispositivos que inciden en el autogobierno llevando a un proceso de clausura del ser humano como creador de sí mismo y como creador de mundos; parecería que el proceso de socialización, la vida en sociedad fuese incompatible con la aperturidad humana y la vida en sociedad exigiera de este olvido del ser, que finalmente se topa con el hartazgo, los estados emocionales de aburrimiento, de angustia, de pérdida de significado, la conciencia del transcurrir de una vida carente de sentido.

Tal como si la trayectoria de la vida humana tuviera un proyecto meramente instrumental y obediente que, sin embargo, una sacudida emocional, una llamada en términos de Heidegger nos separa y rompe la monotonía de la modernidad y la frivolidad cultural del capitalismo, pero también nos libra de la culpa y de la estandarización cristiana de acuerdo con Nietzsche.

Finalmente, la *in\_fancia* en el pensamiento crítico de la biopolítica contemporánea, da cuenta precisamente del carácter abierto de la naturaleza humana, esta apertura es no solamente un elemento positivo y loable en los niños, sino inherente, propio del ser humano. La *in\_fancia* refiere, así, a otra manera de concebir la naturaleza eminentemente social que implica no solamente una apropiación y continuidad, sino también un cuestionar crítico de las dicotomías con las cuales el pensamiento occidental suele situar niño y mujer Vs hombre; emociones Vs razón; cuerpo Vs espíritu, dicotomías todas éstas consistentes con la creación biopolítica de una vida desnuda, de una vida separada de su forma. Por el contrario, el ser -cualquiera ser- es consecuentemente, la utopía de la comunidad que viene, fundada no en la homogeneidad sino en la comunicación entre los diferentes.

## Referencias

- AGAMBEN, G. (2002) *Lo abierto: el Hombre y el Animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora S.A
- \_\_\_\_\_ (2004) *Estado de excepción. Homo sacer, II, I: traducción, introducción y entrevista por Flavia Costa*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora S.A.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora S.A.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Homo Sacer I: el Poder Soberano y la Nuda Vida*. Valencia: Pretextos.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora S.A.
- \_\_\_\_\_ (2012) "Por una Filosofía de la Infancia" en: Agamben G. *Teología y Lenguaje Del poder de Dios al Juego de los niños*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- AMAR, M. (2011) "El Niño en Nietzsche y Benjamin: Una búsqueda de la experiencia". Red de investigadores de biopolítica. Consultado el 20 noviembre 2019, Available at: <http://www.biopolitica.unsw.edu.au/es/investigadores/mauricio-amar-diaz>
- ARIÈS, P. (1988) *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*. Barcelona: Taurus.
- ESPOSITO, R. (2003) *Communitas: Origen y Destino de la Comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2011) *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (2001) *Defender la Sociedad*: México: FCE.
- HATAB LAWRENCE, J. (2014) "Dasein, The Early Years: Heideggerian Reflections on Childhood". *International Philosophical Quarterly* vol. 54, nº. 4, p. 379-391.
- HEIDEGGER, M. (2014) *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica: Mundo, Finitud, Soledad*. Madrid: Alianza Editorial.
- MANTILLA, L. (2017) "The Biopolitical Construction of Infancy and Adulthood: the Child as a Paradigm and as Utopia." *Global Studies of Childhood* vol.6, nº2, p. 211-221.
- NIETZSCHE, F. (2011) *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial
- LESMES GONZALEZ, D. (2009) "Heidegger y la filosofía del tedio". *Bajo Palabra: revista de Filosofía II Época* nº 4, p.167-172.
- RETANA, C. (2011) "Consideraciones acerca del aburrimiento como emoción moral." *Káñina: revista de Artes y Letras* nº 35, p. 179-190.

Citado. MANTILLA, Lucía (2020) "El estado emocional en el pensamiento de Nietzsche y Heidegger. Por una biopolítica de la infancia" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°32. Año 12. Abril 2020-Julio 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 64-74. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/692>

**Plazos.** Recibido: 18/12/2019. Aceptado: 03/03/2020.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.  
N°32. Año 12. Abril 2020-Julio 2020. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 75-84.

## Modos heterodidácticos de la educación (corporal) en su dimensión política: aprendizajes des-atados en un semillero de investigación

Heterodydactic modes of (corporal) education in its political dimension:  
untied learning in a seedbed of investigation

**Elkin Orlando González Ulloa \***  
Universidad de los Llanos, Colombia  
elkin.gonzalez@unillanos.edu.co

**Sol Natalia Gómez Velásquez \*\***  
Universidad de los Llanos, Colombia  
sol.gomez@udea.edu.co

**Héctor Rolando Chaparro Hurtado \*\*\***  
Universidad de los Llanos, Colombia  
rchaparro@unillanos.edu.co

### Resumen

El presente artículo presenta resultados de un trabajo de investigación desarrollado entre 2017 y 2018, cuyo objetivo central fue comprender los procesos de subjetivación política en un semillero de investigación de la Universidad de los Llanos (Colombia), a partir de las inquietudes del cuerpo y la “aparición del sujeto en el mundo mediante la acción y el discurso” (Arendt, 2002: 203), y las maneras en que atraviesa acontecimientos de transformación en clave educativa. En términos metodológicos, el proyecto se ancla a la propuesta de Bolívar (1999), la cual permitió la construcción de saber y conocimiento desde los relatos biográficos y de experiencias en dos sujetos de investigación. El análisis, a partir de cuatro momentos, muestra que la relación existente entre la educación y un semillero de investigación, constituye un lugar en el que se debaten formaciones discursivas y prácticas disciplinares poco exploradas en torno nuevas formas de aprendizaje.

**Palabras clave:** Procesos de subjetivación política, Semillero de investigación, Heterodidáctica; Educación corporal.

### Abstract

This article presents the results of a research project developed between 2017 and 2018, whose main objective was to understand the processes of political subjectivation in a research center of the Universidad de los Llanos (Colombia), based on the concerns of the body and the “Emergence of the subject in the world through action and discourse” (Arendt, 2002: 203), and the ways in which transformation events take place in an educational key. In methodological terms, the project is anchored to the proposal of Bolívar (1999), which allowed the construction of knowledge and knowledge from biographical accounts and experiences in two research subjects. The analysis, based on four moments, shows that the relationship between education and a seedbed of research is a place where discursive formations and little explored disciplinary practices are debated about new forms of learning.

**Keywords:** Processes of political subjectivation; Research nursery; Heterodidactics; Body education.

\* Magíster en Motricidad – Desarrollo Humano. Docente investigador de la Universidad de los Llanos.

\*\* Doctora en Educación. Docente investigadora de la Universidad de Antioquia

\*\*\* Doctor en Estudios Sociales de América Latina. Docente investigador de la Universidad de los Llanos.

## Modos heterodidácticos de la educación (corporal) en su dimensión política: aprendizajes des-atados en un semillero de investigación

### Introducción

El estudio tuvo un enfoque metodológico cualitativo, apelando a la investigación biográfico narrativa en tanto modos de recordar, construir y reconstruir escenarios para el otorgamiento de “relevancia a la dimensión discursiva de la individualidad, a los modos como los humanos dan significado al mundo de la vida mediante el lenguaje” (Bolívar & Porta, 2010: 204). Igualmente, se concibe como estrategia metodológica “la narrativa corporal” por cuanto indaga la trama existencial que envuelve el cuerpo en la educación. “Con ello, se reconoce que el cuerpo necesita ser pensado desde la experiencia vivida” (Castañeda & Gallo, 2009: 5).

La narración –como medio y objeto de trabajo a la vez– capta la riqueza y detalle de los asuntos humanos (significados, motivaciones, sentimientos, deseos o propósitos) que no pueden ser expresados como axiomas o proposiciones abstractas, sino como modos de subjetivación según el sentido que confieren a sus experiencias y cómo éstas posibilitan reconfiguraciones.

En este orden de ideas, se interroga alrededor de la experiencia como manifestaciones del cuerpo que dan cuenta de los modos de ser y la intersubjetividad. A partir de lo cual, lo corporal no se entiende como *soma* (de naturaleza biológica), sino como un proceso de construcción sociocultural que permite conjuntamente comprender las dimensiones cognitivas, afectivas y de acción, que tienen plena capacidad de afección en un marco educativo. Para dar cuenta de ello, nos acompañarnos de una idea de educación como *acontecimiento*, entendido como irrupción que da qué pensar. Y en este sentido, los aprendizajes que figuran en el semillero como un escenario de experiencias, la trama o la relación con lo educativo cobra valor en la medida en que “aprendemos a disponernos, a ser receptivos, a estar preparados para responder pedagógicamente a las demandas de una situación educativa en la que otro ser humano nos reclama y nos llama” (Bárcena & Mélich, 2000: 162).

Finalmente, proponemos problematizar la diferencia a partir de las heterodidácticas como punto de partida a la vez que un espacio heterogéneo de lugares y relaciones que atiende los aspectos históricos y temporales que marcan un punto de inflexión en el desvelamiento de nuevos lenguajes en los escenarios educativos.

### Ruta metodológica

En lo concreto, se intentó abordar la investigación narrativa, en tanto método, debido a que fundamentalmente reclama criterios superadores del contraste establecido entre objetividad y subjetividad, para basarse en las evidencias originarias del mundo de la vida. Como modo de conocimiento, el relato capta la riqueza y detalles de los significados en los asuntos humanos (motivaciones, sentimientos, deseos o propósitos) que no pueden ser expresados en definiciones, enunciados factuales o proposiciones abstractas, como hace el razonamiento lógico formal. Contrariamente, “el objeto de la narrativa –dice Bruner (2003: 27) – son las vicisitudes de las intenciones humanas”.

La investigación narrativa, de modo específico, permitió la construcción de saber y conocimiento desde los relatos biográficos de las experiencias en torno a la subjetivación política y las prácticas corporales en perspectiva educativa. Con este método se configuran categorías particularmente fenomenológicas y hermenéuticas como vivencias, experiencias y acciones, en las dimensiones espaciales, temporales, corporales e intersubjetivas. Estas categorías al ser cubiertas de sentido y significado, se convierten en texto susceptible de interpretación. Según Ricoeur:

El mundo es el del lector; el sujeto es el lector mismo. Diremos que en la interpretación la lectura se convierte en una suerte de habla. No digo: se convierte en habla. Pues la lectura nunca equivale a un intercambio de palabras, a

un diálogo, sino que se acaba concretamente en un acto que es al texto lo que el habla es a la lengua, a saber, acontecimiento e instancia de discurso (2006: 153).

La narrativa como método de investigación es una forma de saber de la experiencia, de construir tramas, sentidos, de acercarnos y alejarnos de lo que le acontece al cuerpo como lugar de la experiencia “lo que este tiene para decir del cuerpo, a partir del relato biográfico” (Bolívar, Domínguez y Fernández, 2001). Sobre la base de esto, podemos hilar (nos), desde esta propuesta misma de investigación, con la estrategia de exploración denominada *narrativa corporal*. Un aporte y acercamiento teórico-metodológico del grupo Estudios en Educación Corporal (Castañeda & Gallo: 2009, Castañeda & Gómez: 2011), en tanto que nos permite indagar de otros modos la trama experiencial que envuelve el cuerpo y la educación, y en nuestro caso específico, los procesos de subjetivación política a través de prácticas corporales que en el semillero tienen lugar. Lo que allí proponen las autoras, entre otras cosas, consiste en el reconocimiento de la corporeidad a través de esta forma narrativa. Una corporeidad inscrita en una historia, un tiempo, una historia que puede ser contada o relatada, interesando los sentidos singulares que se narran de la experiencia vivida.

Con ello, se reconoce que el cuerpo necesita ser pensado desde la experiencia vivida con aquellas personas que se arriesgan a narrar la experiencia de las propias prácticas corporales frente a otro, por ello, es justamente en la narrativa como se dibuja aquello que ha quedado inscrito en el cuerpo (Castañeda & Gallo, 2009: 5).

Para la Educación Corporal, la perspectiva autobiográfica narrativa, de modo especial, se constituye en un medio de indagación que permite acercarse a las hermenéuticas del sí que realizan los sujetos para, si se quiere, llegar a un más allá: al mundo social de estos. Al entender el cuerpo como lugar en el que se centra la experiencia vivida y la narrativa como expresión de dicha experiencia, que permite la comprensión del ‘quién soy’, la Educación Corporal asume esta última como una estrategia que permite saber del cuerpo y de quien lo habita. En este sentido, el saber del cuerpo y dar respuesta a la pregunta por el ‘¿quién soy?’, la narrativa es el reconocimiento a los sentidos de la vida, a la forma como los seres humanos se comprenden, se narran y establecen relaciones con los sentidos de los otros, sus narraciones y auto-comprensiones.

Así, en el sentido expuesto, la narrativa se asume como estrategia de la Educación Corporal que

hace surgir la pregunta por el ‘quién soy’, porque este interrogante emerge a partir de la experiencia que se instala en el cuerpo. En lo que podría denominarse *narrativas corporales*, la experiencia posibilita, a partir del desarrollo de prácticas de sí, inscritas en el cuerpo, un acercamiento a los diferentes procesos que le han permitido al sujeto re-constituir-se, reconocer-se y re-crear-se (Castañeda & Gómez, 2011: 141).

### **Resultados.**

#### *Momento uno. Tramas y narrativas de subjetivación política.*

En aras de indagar cuáles son las líneas diferenciadoras en relación con las lógicas hegemónicas de la enseñanza, se propuso indagar por espacios de aprendizaje heterogéneos (heterológicos) (Larrosa, 2011: 257), críticos tanto de las lógicas de la funcionalidad social como de las lógicas curriculares, por lo que interesó, inicialmente, una noción de la educación pensada como radical novedad. Por un lado, la formación del sujeto y de su corporeidad por medio del proceso de “interiorización de la vida social a través del cuerpo (...) partiendo de la idea que se puede aprender a través del cuerpo y de la interacción de este con otros cuerpos” (Planella, 2006: 186), y por otro; de la política como “forma de aparición en el mundo a través del discurso y la acción entre plurales” (Arendt, 2008: 145).

Cabe reconocer, en este contexto, al semillero de investigación hermenéutica corporal como un lugar de intersección –y creación– de subjetividades. Ese *estar juntos* para recrear el mundo, significa dar comienzo al surgimiento de acontecimientos. El semillero se piensa en el horizonte de la comunión, entre palabra y la acción, a través de cuerpos que libremente se reinventan. Es, pues, ese “otro” espacio en el que lo educativo toma matices diferenciadores.

En ese sentido, para Alejo –colaborador de la investigación–, su sentido de responsabilidad y cuidado del otro, opera siguiendo a Levinas (1998: 126) “como momento fundacional de su subjetividad”. Lo anterior infiere recuperar la extrañeza misma del diálogo, es decir, “el reconocimiento del otro, la certeza de que son nuestras diferencias las que nos vinculan, las que vuelven factible el intercambio, el abrirse a la escucha del otro” (Skliar, 2008: 92).

Así visto, la heteronomía de nuestra respuesta al otro, emplaza la autonomía de nuestra libertad, “tan pronto como reconozco que, al ser yo, soy responsable, acepto que a mi libertad le antecede una obligación para con el otro” (Bárcena & Mélich, 2000: 137). La heteronomía, pues, no atenta contra la constitución autónoma del sujeto, contrariamente, la hace posible. Esta dimensión ética –como apunta Levinas– se funda

en el rostro del otro, en su “presencia conmovedora” (Bárcena & Mélich, 2000: 92).

No obstante, vale decir que no hay un auténtico ejercicio ético cuando de lo que se trata es de abrigar al que habla mi misma lengua. Por el contrario, en el semillero “uno reconoce el punto de vista del otro, digamos, fuera de ese contexto escolar que a veces es tan imposibilitador” (Alejo, entrevista sep/2017). De modo que la construcción de su subjetividad pasa por aspectos que tiene que ver con la pregunta por el *quién* en la esfera pública.

Mi forma de ver el mundo, antes que mi accionar, es esperanzador. Yo rompo, por mis estudios, pero también por mis experiencias, con la idea de que los jóvenes son apáticos, son bobos, son inmaduros, y no, todo lo contrario. Después de los movimientos estudiantiles del 68 para acá, los grandes movimientos sociales en el mundo los han propiciado justamente los jóvenes y las mujeres, entonces uno tiene que ser esperanzador, incluso en términos políticos (Alejo, entrevista sep/2017).

El semillero es, entonces, un espacio intelectual y afectivo, estético y político, provisto de la sensibilidad, apertura y disposición de los jóvenes que asisten. Espacio que concita deconstruir el discurso que ha estigmatizado a los jóvenes y, por lo tanto, velar por su participación como agente que cuestiona, que explora, que desenmascara.

Llego con la necesidad de comprender esos sujetos con los que yo comparto muchas horas de mi vida, pero también con muchos significados, es necesario saber quiénes son y eso me lo permitió el semillero, las clases, de lo contrario estaría también en esa visión adulto-céntrica en la que el joven es un incompleto al que hay que predefinirle la vida (...). Me ha llamado a replantear mis ejercicios académicos y de clases (...), me ha enseñado enfáticamente a oír, a escuchar atentamente lo que decimos (Alejo, entrevista sep/2017).

El semillero, como espacio de convergencias/divergencias en el que las acciones compartidas dan vida a la condición de *sujeto político* (Lechner 1999: 14), hace posible la construcción del sujeto plural. Se convierte en escenario de acción compartida desde el que ejercer *ciudadanía*; es decir, reconocer en el otro su propia pluralidad.

Los órdenes revertidos que se despliegan disponen a nuevas agendas. Verbigracia, la *ciudadanía política* (Giddens, 1995: 14), requiere de la democratización de la vida personal, en apertura a la esencia plural de lo público. En esta democratización las relaciones íntimas tienen un fuerte protagonismo, dado que el fortalecimiento de la ciudadanía pasa por un fortalecimiento del vínculo social favorecido por los encuentros.

El semillero me ha enseñado que yo no debo ser un profesor tradicional (no me gusta la palabra y no encuentro otra), que eso no sólo es anacrónico e indeseable, sino que genera servidumbre, tal como lo plantea Rancière. Es un acto de colonización, por eso yo prefiero alejarme, aunque no tengo la formación como pedagogo ni como licenciado (por eso se me ha negado la posibilidad de hablar de esas cosas), pero yo creo que una educación sustentada en la transmisión de información, sustentada en el atontamiento como dice Rancière, es una educación que no tiene sentido en el mundo actual (Alejo, entrevista sep/2017).

#### *Momento dos. Ideas otras sobre educación: hacia una pedagogía de la cercanía.*

En este orden de ideas, entendemos las pedagogías de las diferencias como aquellas formas de educación lejanas a los modos convencionales de escolarización. Esto es, de los modos de educación sustentados en la transmisión del conocimiento que palidece frente a las necesidades y las potencialidades de los contenidos. Las pedagogías de las diferencias albergan la búsqueda de elementos en los que el asistencialismo desaparezca como herramienta subsidiaria del aprendizaje. Promueven aprendizajes que tienen que ver con la idea de extrañeza bajo la cual se erige el otro. Así las cosas, bajo el reconocimiento del otro como par del que cabe esperar lo indecible, la educación pareciera ser mejor en escenarios no convencionales:

El semillero es esa posibilidad que nos permite hablar en la misma modalidad, en el mismo tono. Eso de hecho ya reconfigura no sólo la idea de mí, sino del otro. El otro ya no es el estudiante, bajo la oposición docente-alumno, ya no es un anormal ni un diferente: Nos encontramos y hablamos en el horizonte del respeto, no estoy en tensión con él, sino todo lo contrario; porque es que el anormal se configuró desde la idea de la sospecha, del raro. El semillero rompe con la idea clásica de educación, pues las cosas no pueden agotarse en un espacio-tiempo de encuentro... La universidad no es el espacio físico, la universidad no es la clase. La universidad es todo ese repertorio de inquietudes que se plantea uno en su formación académica y como persona. La escuela debería ser eso, la escuela debería constituirse en eso. El semillero lo permite, el semillero tiene la preocupación y no la resuelve ahí en las dos horas (Alejo, entrevista sep/2017).

Una pedagogía de las cercanías es también una conversación, una “interacción acerca de la relación entre el mundo y las vidas, con nuestras propias palabras, afectándonos para poder escuchar otras interpretaciones de la existencia, otras formas de vida, otras palabras” (Skliar, 2017: 155).

Pensar los discursos que llegaron de las áreas administrativas, económicas y contables a colonizar los espacios de la escuela y la educación. Hay que desmontarlos, aprendemos de forma diferente, la experiencia no puede ser estandarizada, aprendemos juntos pero diferente, en el co-aprendizaje, en las responsabilidades solidarias (Alejo, septiembre/2017).

Estas acciones se mueven en la tensión entre lo instituido y lo instituyente, impelen tomar posición en la perspectiva de *juicio* develada por Arendt, mediante ejercicios de lectoescritura en el que los integrantes reinventan su ser y propician la contemplación de su persona en un espacio reflejo que anuncia la escucha de nuevas voces. En consecuencia, pensar la lectura desde el punto de una pedagogía viva compromete nuestra capacidad de atención. Es por ello que “una persona que no es capaz de ponerse a la escucha ha cancelado su potencial de formación y de transformación” (Larrosa, 1996: 29). En la escucha se está dispuesto a ocuparse lo que uno no sabe, no quiere o no necesita. Está dispuesto a transformarse en una dirección desconocida. Lo que en relación al texto acontece, “es algo que no puedo reducir a mi medida, pero es algo de lo que puedo tener una experiencia en tanto que me transforma” (Larrosa, 1996: 30).

La lectura ha sido un refugio para mí. A veces pensaba que era una relación unilateral, porque me preguntaba algo al principio de la página y nadie respondía. Pero entendí que la lectura es un proceso, que el autor está ahí acompañándome. Siento que en la lectura puedo escuchar desiguales voces. La lectura propone una relación de tres, por lo menos así me pasa en el semillero: lo que el autor me dice, lo que yo entiendo y lo que mis compañeros del semillero dicen...La lectura posibilita nuevas formas de aprender. Nosotros siempre intentamos que esa lectura dé qué pensar, qué sentir. Intentamos releernos con lo que nos dice el autor (Leda, entrevista sep/2017).

Del mismo modo, el cine como espacio reflexivo y político es un escenario ideal en el que se toma distancia de las lógicas escolarizadas de la realidad social y la educación. Siguiendo a Rancière (2012) la naturaleza esencial del cine estriba en que

El poder político de las imágenes en movimiento, no es una cuestión de tema ni de emociones movilizadoras, sino de emancipación, de un nuevo reparto de lo sensible. De lo que se trata es tan sólo de construir, como espectador, la lógica de lo que vemos en la pantalla y de inscribirlo en una historia de las relaciones entre las formas sensibles que nos presenta el cine y las promesas políticas que les permite contener (Rancière, 2012: 162).

*Momento tres. Prácticas corporales (contraculturales): el cuerpo como lugar de enunciación*

Otro de los aprendizajes desatados en el semillero son los talleres corpográficos vistos como prácticas corporales en perspectiva fenomenológica, es decir, como acciones motrices vinculadas a la “comunicación de ideologías, políticas, estéticas” (Cachorro, 2013: 9). Son, pues, “configuraciones particulares de movimiento, que adquieren sentido, proyección y significado para los sujetos porque están dirigidas por una matriz de percepción, pensamiento y acción” (Cachorro et al, 2010: 13).

Vale decir que el carácter fundamental de la *práctica* no reside en su aspecto de proceso voluntario sino en entrañar una forma de verdad, entendida como desvelamiento. La práctica así, busca la transformación del sujeto en su *hacer*. Una reconstrucción en el sentido de *llevar a una presencia*. De este modo “las practicas corporales representan una experiencia de potenciación y experimentación estética” (Gallo, 2012: 840).

En este tenor, las pretensiones educativas tienen en el cuerpo un punto de arranque desde el que se ejerce resistencia y denuncia. El cuerpo es el lugar de lo posible, blanco de las metáforas que acentúan la imagen corporal según determinada concepción del ser humano, así como espacio de transgresión y subversión de las lógicas del mercado y el ideal estético.

El cuerpo ha sido re-situado como objeto central de las prácticas biopolíticas contemporáneas y, por otro lado, nos informa también de la emergencia de múltiples prácticas contraculturales que resistirían de forma subalterna el flujo del biopoder y la producción de sus saberes contemporáneos (Romaní & Sepúlveda, 2012: 12).

Dicha *resistencia* debe entenderse necesariamente como oposición consciente, beligerante. Construida desde la producción de subjetividades estratégicas que resignifican y la deconstruyen la realidad a partir de la fabulación y la virtualización de formas de agregación y sociabilidad. Un cuerpo visto como potencia porque en él se busca des-alajar operaciones de dominación (social, cultural, educativa) que se objetivan en forma de violencia. Lugar de decisión desde el cual se resalta el reconocimiento de otros modos de ver en la construcción de una historia:

El cuerpo es el lugar de enunciación, es el lugar de mi identidad, el lugar desde donde yo hablo, el lugar donde me identifiqué, el cuerpo es el lugar de la experiencia, el lugar de la existencia... y trato de ser coherente con lo que es mi cuerpo, mi discurso debe ser coherente con lo que yo estoy diciendo con

el cuerpo, dislocando, afectando. ¿De qué manera me revoca la mirada del otro? Yo reconozco, entonces, en esas miradas las alteraciones que produce mi imagen corporal” (Alejo, entrevista sep, 2017).

Cuerpo como subjetividad política desde el que se rompen las lógicas escolarizadas de la realidad social. Cuerpo plural y múltiple en apertura al mundo, a la experiencia y al acontecimiento.

Siento y configuro un cuerpo no moldeable. Que no se deja estereotipar. Te responderé más bien desde lo que no es para mí el cuerpo: no es un cuerpo adoctrinado, no es un cuerpo instalado en las relaciones de poder, no es un cuerpo máquina, más bien intento que mi cuerpo se despliegue frente a lo que quiere y es capaz. Frente a lo que lo hace propiamente cuerpo: un cuerpo plural, múltiple, autónomo y heterónimo, un cuerpo franco consigo mismo. Un cuerpo de decisión (Leda, entrevista sep/2017).

En el taller corpográfico el cuerpo ocupa el lugar de la memoria. Requiere la vivencia de las dimensiones de la expresión corporal avistadas en contextos institucionales y cotidianos, demanda pensarse desde lenguajes que solicitan las simbologías, huellas, marcas, biografías. A decir de Planella, implican “exploraciones sobre el cuerpo en la educación y la cultura, un cuerpo que pueda presentar gran variedad de estados. De ahí su posible mirada poliédrica que nos permita traspasar lo cárnico, para adentrarnos así, en lo corpóreo” (2006: 18).

El taller corpográfico me permite resignificarme. Porque allí hacemos lo que la escuela me ha negado: el contacto. Allí surgen miradas, nuevas miradas, nos tocamos con ellas, pero también con la piel. Me aproximo al otro y eso me resignifica porque entiendo que la educación (física) se basa en eso (Leda, entrevista sep/2017)

La exploración de los sentidos de los que habla Leda y la creación de representaciones a través de la música, la fotografía, la poesía, el teatro, evocan matices desesquematisadas y revelan afecciones del cuerpo vía experiencia.

No entendemos aquí, por tanto, lo corpográfico como algo técnico, sino simplemente como la posibilidad que los cuerpos sean leídos desde lo cultural. Es aquí donde necesariamente aparece el lenguaje y lo que a través de este los cuerpos significan, dicen, hablan, comunican, silencian o corpografían (Planella, 2013: 3).

En este sentido, vemos una noción política sobre el cuerpo, desde la interrelación, el contacto y las formas de inscripción que pasan por la reflexión de la experiencia y de las prácticas que se instalan en la educación. Con todo, se reconoce la re-orientación de

la educación hacia la apropiación del cuerpo, con sus derechos y responsabilidades y para eso precisamos conocerlo y vivenciarlo, no como instrumento sino como posibilidad de creación de nuestras propias vidas.

#### *Momento cuatro. El semillero de investigación como espacio asambleario*

El semillero de investigación es un espacio de libertad de palabra, de la puesta en juego del poder de la palabra. Se trata de un espacio de lectura, escritura y conversación, un espacio de interiorización, de subjetivación en referencia a lo público –lo que todo el mundo puede ver y oír. Un espacio que presupone la igualdad y que, por tanto, no puede estar estructurado según el orden desigual de lo social o de lo institucional, de las posiciones o de las identidades. Un espacio común *entre* los individuos. De modo que la conexión de lo educativo y lo político apoya tanto las formas de asumir los aprendizajes como la forma en que los ciudadanos exponen sus argumentos o, por lo menos, disponen públicamente sus interpelaciones.

Es un espacio separado, desconectado, desligado de cualquier función, de cualquier finalidad: no un espacio funcional, útil, orientado a ciertos fines o a ciertas finalidades, sino un espacio vacío, heterogéneo a los otros espacios. Es un espacio libre. Pero, al mismo tiempo, es también un espacio intermedio, de paso, separado desde el punto de vista de la función, pero conectado desde el punto de vista de los sujetos y de las palabras. Por eso está vinculado a otros espacios de subjetivación y de palabra: aquellos de los que se viene y aquellos a los que se va (Larrosa, 2012: 19).

Se trata de un espacio en el que se descubre la potencia de la experiencia y lo que nos permite ver, sentir, pensar, escribir, conversar. Así, la esfera pública proporciona las herramientas necesarias para el establecimiento de nuestras identidades colectivas, para el reconocimiento de la realidad común y la revisión de las acciones de los demás. Como espacio común, “es el contexto imprescindible para que pueda surgir la acción política” (Bárcena, 1997: 209). De esta manera, Hermenéutica Corporal se presenta como ese espacio de intercambio y relación que desata las voces, las miradas, las opiniones, los acuerdos y desacuerdos entre pares.

Aprendemos a escuchar no únicamente para respetar a la gente, sino sobre todo para interpretar lo que el otro está diciendo, porque cada vez que tú pones algo en público tienes la necesidad expresiva de hacerlo, pero también tienes el derecho a que se te entienda tal como tú quieres que te entienda y no a medias. En el semillero tengo la posibilidad de

compartir, de discutir con ellos. Tomando decisiones consensuadas, opinando, refutando con argumentos y no con figuras de autoridad, ni con argumentos de autoridad sino con argumentos de razón. Eso lo que permite es dar la razón a alguien por sus argumentos, y así uno puede defender su punto de vista sin que nadie lo agreda (Alejo, entrevista/sep, 2017).

Para Arendt (2008) toda forma de vida pública constituye una fuente de revelación de la propia subjetividad. La formación de la naturaleza política del hombre (*sic*), se transforma así, en una acción discursiva reveladora de la identidad personal de quien se ex-pone y aparece en el espacio público. Lo público entraña el escenario en el emerge la civilidad como “un tipo de sociabilidad que tiende a proteger entre sí a las personas, permitiéndoles disfrutar de la compañía de los otros” (Bárcena, 1997: 207). En lo público tiene cabida la acción que surge de la pluralidad como base del discurso de los que están, habitan y conforman el mundo.

Pensar el semillero como ágora de interacción *en y con* libertad, infiere referirnos a la política como el arte de hablar y ser escuchado con atención. De este modo, los procesos de subjetivación política conllevan sentirse afectado frente a ese otro que le perturba en su contingencia y le hace conmover en la contemplación de sus diferencias respecto a las lógicas que presiden su formación.

A mí me parece que el semillero es un laboratorio de ciudadanía política muy importante que la escuela no ha querido asumir. Básicamente porque la tarea de la escuela está más centrada en la normalización y no en la posibilidad de generar cultura política en las instituciones. Y me parece que es una deuda enorme. No se trata de nociones de civismo: oración a la patria, el himno, la bandera, no. Se trata de una verdadera participación en lo público y de reivindicar el sentido de lo público. El semillero es esa posibilidad asamblearia de encontrarnos sin jerarquías, sin rótulos, de hablar en el mismo lenguaje, bajo la misma modalidad, en el mismo tono, eso ya de hecho reconfigura no solo la idea de mí, sino la idea del otro (Alejo, entrevista/sep, 2017).

En ese horizonte el semillero de investigación anima la discusión sobre lo político. Exhorta responsabilizarse por el problema de la existencia en un espacio en el que se disponen—democráticamente—las opiniones y los pensamientos; y se deliberan los asuntos comunes, cuya atención demanda otros modos de decir:

Estar en el semillero me ha permitido poder decir no: decidir, exclamar, apelar, denunciar, interpelar con argumentos de razón. Decir no ante lo que todos dicen y aceptan como única verdad, tener

la capacidad de decir no profe, yo no creo que esto o aquello sea así, no creo que esa sea la única manera de aprender, yo no creo que mi experiencia sea nula para usted (Leda, entrevista/sept, 2017)

Así las cosas, la idea de juicio político contribuye al ejercicio ético de formación de un pensamiento propio, exhibiendo la propia subjetividad en el espacio de lo público, “porque en el ejercicio del juicio no sólo mostramos una destreza mental, sino que revelamos las formas en que tenemos construido nuestro carácter, nuestra sensibilidad ética como ciudadanos y nuestros modos de apreciación estética” (Bárcena, 1997: 235).

La comprensión del sentido de la acción pasa entonces por la capacidad de juzgar y tomar postura, para lo cual se requiere reflexionar sobre la propia historia, asumir una identidad y representarse en el lugar de los otros. En consecuencia, el juicio posibilita la comprensión de las acciones y, por consiguiente, tomar conciencia de su pertinencia y justicia.

La facultad de juzgar descansa en un acuerdo potencial sobre el otro, y el proceso de pensamiento en el acto del juicio no es, como en el proceso mental del razonamiento puro, un diálogo entre el yo consigo mismo; se encuentra siempre y primitivamente, incluso si me encuentro a solas realizando mi elección, en una comunicación anticipada con otro, con el que se debe finalmente encontrar un acuerdo. Es de este acuerdo potencial del que el juicio deriva su validez específica (Arendt, 1972: 281).

La responsabilidad que entraña el cuestionamiento político frente a los modos de formación tradicionales convoca una práctica de pensamiento heterológica. La sensibilidad, el reconocimiento y la comprensión de lo común y lo plural, permiten “reencontrar más allá de las palabras y de las representaciones la potencia por la cual las palabras se ponen en marcha y devienen actos” (Rancière, 1998b: 12). Esto es, una re-configuración subjetiva que pasa por el cuerpo y actualiza la historia a través de lenguajes y modalidades sobre educación fundados en la novedad y la imprevisibilidad del aprendizaje, ligados a la necesidad de tomar decisiones conjuntas y participar en los asuntos políticos que le son propios.

El semillero me ha permitido decir las cosas, decirlas con sentido, con razón, con ritmo. El semillero me ha sentir parte de un algo, me hace saber que estoy en la universidad, en una clase, en el aula no como los docentes quisieran. Siento que el semillero me da eso, desde la palabra y con los otros, pensar en algo... Ahora siempre que llego algún lado, tengo que decir algo y a veces no gusta mucho. Y siempre que lo hago, llevo al semillero (Leda, entrevista/sep, 2017).

Por todo lo dicho, subyace un *sensorium* en el que el sujeto adopta “una crítica permanente de nuestro ser histórico” (Ranciére, 2012: 396). En este sentido, las formas de acercamiento a nociones y experiencias que trascienden la perspectiva disciplinaria, dan paso al despliegue corporal que establece relaciones consigo mismo y reaparece –políticamente– por medio de la ruptura con las relaciones de poder con sus mecanismos de dominación y sujeción en el escenario educativo.

### **Discusión.**

*Entre búsquedas y encuentros: la heterodidáctica como modo no convencional de aprendizaje en educación*

Finalmente, es menester enfatizar sobre la idea de educación como acontecimiento, acción que rompe lo previsto y sorprende como potencia y posibilidad. Una actividad que tiene que ver con el pensamiento, con el poder hacer algo, de alguna manera, en algún lugar, en algún momento. En razón a ello, las heterodidácticas se corresponden con una idea que tiene asiento en el asombro, en el permanente descubrimiento. En la subjetividad que se forma en el cruce entre la acción y el discurso. Que piensa en lo que dice y hace, que está atenta a lo que pasa y sostiene la capacidad de iniciativa, el entusiasmo de la invención y del riesgo. De lo que se trata es de elaborar el sentido de lo que hacemos, de lo que decimos y de lo que nos pasa, de inventar otras palabras, textos, formas de leer, de escribir, de conversar, que puedan recuperar la potencia de vida.

Correlativamente, las heterodidácticas inspiran una actitud desafiante y crítica hacia los lenguajes convencionales de la educación, desatando otros aprendizajes, afinidades, gustos y preferencias estéticas sobre los modos tradicionales de formación de la subjetividad y la identidad. Por eso las heterodidácticas no están del lado del acuerdo sino del desacuerdo, no del consenso sino del disenso, no de la homogeneidad sino de la diferencia.

Por este motivo entrañan, como señala Larrosa, “la forma del acontecimiento, del quizá, y su posibilidad depende de la iniciativa, la invención y el riesgo de los que, en cualquier lugar y en cualquier circunstancia, se atreven a ir contra el curso ordinario de las cosas” (2012: 12).

De igual modo, las heterodidácticas infieren la posibilidad de tomarse en serio la potencia de ciertos lenguajes y, sobre todo, de ciertas formas de relación con el lenguaje, para ampliar las formas de la experiencia, para modificar las relaciones con el mundo, con los otros y con nosotros mismos, para impulsar la vida.

En esta estética de la existencia, el sujeto no es ajeno a lo que le pasa y siente, es un sujeto que se detiene ante sí mismo y reconoce los acontecimientos que le ocurren y constituyen su vida, los cuales hacen alusión a la forma *vitae*, es decir, a la forma y estilo de la existencia, elementos esenciales en la estética del sí mismo. En esta estética de la existencia, el sujeto se hace, se percibe, se expresa y se interroga, convirtiéndose en el creador de su propia obra (Castañeda y Gómez, 2011: 130).

La heterodidáctica se entiende, entonces, como modos no afirmativos de la educación que se descubren como elementos políticos para aprender y hacer las cosas desde otros lenguajes desplegados, por ejemplo, a partir de las prácticas corporales mencionadas. Ponen acento en una idea de educación en comunión, sobre la base del reconocimiento, el cuidado del otro, el respeto a lo que piensa, le gusta, puede y es capaz, así como también en el disenso, que convierte la *negación* en una potencia propia para aprehender desde la diferencia.

En ese sentido, la heterodidáctica como estrategia educativa no se desentiende de lo político, de lo público. En el habitar junto-con-otros se dan auténticos modos de con-versar en relación con el saber del mundo. Se habla, por tanto, de un co-aprendizaje, es decir, de una co-educación basada en el afecto que supone, al mismo tiempo, afectar y ser afectado; pues como expresa Nancy: “es ser tocado y es tocar. El ‘contacto’ –la contigüidad, la fricción, el encuentro y la colisión– es la modalidad fundamental del afecto” (2007: 51).

La heterodidáctica así vista, infiere lo que Leda (sujeto de investigación), llama “una posición infiel con respecto al conocimiento dado, fijo y estático” (ent/sep, 2017), alberga la provisionalidad de los saberes compartidos e indica cómo “el aprender se constituye en una experiencia que en parte nos desorienta, una experiencia des-ordenada, una experiencia que nos pone a la deriva de un nuevo aprender. Un poco naufrago, ciego, desorientado” (Bárcena, 2000: 11).

Así pues, las prácticas corporales desplegadas, por su condición heterodidáctica, potencian formas otras de aprendizaje como aquel que desenmascara, escinde e irrumpe. Por eso que el valor de aprender reside en el acontecer, es decir, en algo que nos extraña, que no confirma lo que ya sabíamos.

En razón a lo mencionado, insistimos en la idea que el aprendizaje humano no puede ser meramente acumulación de lo adquirido a lo ya sabido. Sino una de las formas de la educación en la que el estar juntos deviene por una relación siempre fugaz y no afirmativa del conocimiento que sugiere entender el aprender como una experiencia singular.

Como tal, es un acontecimiento ético. O, dicho de otra forma: es una experiencia donde la ética, o lo ético, se nos muestra como un genuino acontecimiento en el que, de forma predominante, se nos da la oportunidad de asistir al encuentro con un otro a cuya llamada podemos decidir responder solícitamente. De acuerdo con esto, el aprender auténticamente humano es un aprendizaje ético, porque es la aventura de aprender la trama de un acontecimiento, de una revelación, de un encuentro con otro que no soy yo (Bárcena, 2000: 13).

### **A modo de conclusión**

Pensar lo educativo, lo corporal y lo político en el espacio del semillero de investigación "Hermenéutica Corporal", implicó abordar los procesos de subjetivación política como prácticas que posibilitan gestos de acogimiento y hospitalidad. Ideas para pensar el *afecto* y *amistad* como categorías emergentes a partir de la reflexión sobre las diferencias en la apuesta por nuevos lenguajes en educación.

El carácter no afirmativo de nuestros acompañantes, reposa en una ontología crítica en la que el individuo se asume como sujeto de emancipación. Frente a ello, la subjetividad política pudo ser pensada como devenir en el que se cuestiona la normalización y las homogeneidades pedagógicas. Un espacio político, si por político entendemos "una forma disensual del actuar humano, (...) formas de subjetivación específicas que, hacen existir, por encima de las leyes de la dominación y de las regulaciones de las colectividades, esa figura singular del actuar humano: la política como refiguración disensual de la partición de lo sensible por la que la dominación impone la evidencia sensible de su legitimidad" (Rancière, 1998: 12).

Estos rastros no afirmativos de la educación sugieren un nuevo tipo de persona. Una que problematice la educación tradicional que, con sus tendencias niveladoras, desplaza los intereses personales hacia los del mercado. Es por eso que las subjetividades políticas son el espacio propicio para entender una educación que fomente nuevos modos de actuación en el mundo, desde escenarios de participación común, sin rótulos ni jerarquías.

Es un ejercicio de democracia entendido desde la presencia de otros. Pues significa pensar el ágora como el lugar de la libertad intercambiar opiniones y perspectivas. Un espacio que se desarrolla y despliega en la conversación como auténtico modo de ser en democracia. Un espacio público heterológico en el que la educación en lo que se pone en juego, es la igualdad de las inteligencias. Un espacio de libertad que consiste en la producción y en la verificación de

una potencia igualmente compartida. Un espacio fraterno que consiste en la puesta en acto de una determinada manera de estar juntos, que se actualiza en una determinada manera de entender la comunidad.

Con la lectura, la corpografía o el cine, según esta figura, el semillero constituye un espacio para el (co) aprendizaje, "y en este caso, el aprender no es solo un medio para el saber. Leer no es el instrumento o el acceso a la homogeneidad del saber sino el movimiento de la pluralidad del aprender" (Larrosa, 1996: 647). El semillero hace posible la apertura de nuevas formas ser, de oír y decir. O sea, de atender no tanto a lo que se nos dice, sino a desde dónde y hacia dónde, hacia qué parte de nosotros mismos. En suma, funde la *contrariedad* en la convivencia, pues propone pensar las resistencias hacia lugares y gestos sensibles de la educación mediante oposiciones y afecciones de cuerpos que denuncian la estandarización de los modos de ser.

### **Referencias bibliográficas**

- ARENDRT, H. (2008) *Introducción a la Política*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2002) *La condición humana*. Barcelona: Paidós
- \_\_\_\_\_ (1972) *Crisis de la república*. Madrid: Taurus.
- BÁRCENA, F. (2000) *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.
- \_\_\_\_\_ (1997) *La experiencia reflexiva en educación*. Barcelona: Paidós.
- BÁRCENA, F. & MÉLICH, J.C. (2000) *La educación como acontecimiento ético*. Barcelona: Paidós.
- BOLÍVAR, A. (1998) *La investigación biográfico-narrativa en educación. Guía para indagar en el campo*. Granada: Force/Grupo Editorial Universitario.
- BOLÍVAR, A.; DOMINGO, J. & FERNÁNDEZ, M. (2001). *La investigación biográfica-narrativa en educación: Enfoque y metodología*. Madrid: Editorial la Muralla
- BOLÍVAR, A., & PORTA, L. (2010) "La investigación biográfico narrativa en educación: entrevista a Antonio Bolívar" *Revista de Educación*, 1. Disponible en Internet: [http://200.16.240.69/ojs/index.php/r\\_educ/article/view/14](http://200.16.240.69/ojs/index.php/r_educ/article/view/14). ISSN 1853-1326
- BRUNER, J. (2003) *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona: Gedisa.
- CACHORRO, G. (2013) *Ciudad y prácticas corporales*. La Plata: 1ra Edic-Edulp.

- CACHORRO, G.A., CÉSARO, A. R., SCARNATTO, M. y VILLAGRÁN, J. P. (2010) "La ciudad, los jóvenes y el campo de las prácticas corporales" *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, V. 31, N°3.
- CASTAÑEDA, G. & GALLO, L. (2009) *Narrativa corporal: una experiencia vivida a través de la danza*. Viref.
- CASTAÑEDA, G. & GÓMEZ, S. (2011) *La narrativa, una estrategia de la Educación Corporal*. Medellín: Funámbulos Editores.
- GALLO, L. (2012) "Las practicas corporales en la educación corporal" *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, vol. 34, núm. 4, octubre-diciembre, 2012, pp. 825-843.
- GIDDENS, A. (1995) *La transformación de la intimidad. Sexualidad, Amor y Erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- LARROSA, J. (2012) *Fin de partida. Leer, escribir, conversar (y tal vez pensar) en la universidad que viene*. Bogotá: Babel Libros.
- \_\_\_\_\_ (2011) "Sobre la experiencia" *Revista Educación y Pedagogía*. Vol. 18, n 46.
- \_\_\_\_\_ (1996) *La experiencia de la lectura*. Barcelona: Laertes.
- LECHEBER, N. (1999) Conferencia de clausura del IX Curso Interamericano de Elecciones y Democracia. Instituto Interamericano de Derechos Humanos –CAPEL- e Instituto Federal Electoral. Ciudad de México, pp. 17-21.
- LEVINAS, E. (1998) *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Carros Editores.
- NANCY, J.L. (2007) *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires: La Cebra.
- PLANELLA, J. (2013) *Corpografías. Exploraciones sobre cuerpo en la educación*. Conferencia.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Cuerpo, cultura y educación*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- RANCIÉRE, J. (2012) *Las distancias del cine*. Pontevedra: Ellago Ediciones.
- \_\_\_\_\_ (1998b) *El reparto de lo sensible*. Santiago de Chile: LOM.
- RICOEUR, P. (2006) *Del texto a la Acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ROMANÍ, O. & SEPÚLVEDA, M. (2012) "Estilos juveniles, contracultura y política" *Polis*, 11, 2005. Consultado de: <http://polis.revues.org/5769>
- SKLIAR, C. (2017) *Pedagogías de las diferencias*. Buenos Aires: Noveduc.
- \_\_\_\_\_ (2008) *El cuidado del otro*. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología. Buenos Aires.

Citado. GONZÁLEZ-ULLOA, Elkin Orlando, GÓMEZ-VELÁSQUEZ, Sol Natalia y CHAPARRO-HURTADO, Héctor Rolando (2020) "Modos heterodidácticos de la educación (corporal) en su dimensión política: aprendizajes desatados en un semillero de investigación" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°32. Año 12. Abril 2020-Julio 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 75-84. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/541>

**Plazos.** Recibido: 06/07/2017. Aceptado: 10/07/2019.

## Body Grammars in advertising to young children\*

Gramáticas corporales en la publicidad dirigida a menores

**Sánchez-Reina, J. Roberto \*\***

Universidad Pompeu Fabra, España

roberto.sanchez@upf.edu

### Abstract

This paper presents an analysis of the representations of body image in advertising addressed to young children. Based on the content analysis of television advertising aimed at young children (5 to 9) in Spain, this work examines the character portrayals in advertising and discusses the implications of such representations in children's body imaginaries. Results show four condensed clusters that connect depicted body image in advertising with the cultural images of consumption, health, beauty, and youth. With this regard, this study suggests that the prescription of depicted body image in advertising may reinforce the transference and acquisition of discourses that appeal to modern bodily values. Media representations constitute and integrate the social imagery concerning the body as they provide body grammars that make sense of the body, its image, and identity

**Keywords:** Advertising; Media Representations; Body Image; Content Analysis; Child Audience.

### Resumen

Este artículo presenta un análisis de la representación mediática de la imagen corporal en publicidad dirigida a menores. A partir del análisis de contenido de la publicidad televisiva dirigida a niños de 5 a 9 años en España, este trabajo examina la imagen corporal en la publicidad y discute las implicaciones de dichas representaciones en los imaginarios del cuerpo entre los menores. Los resultados muestran cuatro grupos de imágenes que conectan la imagen corporal con los imaginarios de consumo, salud, belleza y juventud. A este respecto, este estudio sugiere que la prescripción de imagen corporal en la publicidad refuerza la transferencia y la adquisición de discursos que apelan a los valores corporales de la modernidad. Las representaciones mediáticas constituyen e integran la imagen corporal en la medida que proporcionan gramáticas corporales que dan sentido al cuerpo, su imagen e identidad.

**Palabras Clave:** Publicidad; Representación Mediática; Imagen Corporal; Análisis de Contenido; Audiencia Infantil.

\* This research is part of the national research project "MediaCorp: Representación Mediática de la Imagen Corporal (no) Saludable funded by the Ministry of Economy and Competitiveness in Spain (CSO2014-58220-R) (2015-2019).

\*\*The author is a research consultant and communication specialist in media and social studies. He holds a Ph.D. in Communication from the Pompeu Fabra University, Barcelona and a Master's degree in Social Communication the Complutense University of Madrid. His professional background encompasses both academic research and teaching, as well as corporate and marketing consultancy. He currently performs as an external consultant for market corporations and non-profit organizations, and as a research fellow at the Centre d'Estudis MediaCorp, Universitat Pompeu Fabra.

## Body Grammars in advertising to young children

### Introduction

Children build their body in a media consumption culture (Buckingham, 2011). Compared to former generations, today's children grow up closely familiar with media discourses that promote the body care and the body cult: images and narratives that influence in children's body image construction.

Television advertising —among other mediators— provides children with discourses and representations that help them to build the world they live in (Buckingham, 2015). Hence, children categorize, appropriate, and reformulate advertising discourses arranging a homogeneous and homogenizing construction of the body and its representations (Sánchez Reina, 2018).

Advertising performs as a mediator in the interpretation and appropriation of the body literacies: the transference and acquisition of knowledge and rationalities concerning the body image. It operates as a source of information as well as a transmitter of the regulative body ideals (Sossa Rojas, 2011).

Body image representations in the media have become accessible and active resources from early childhood. Through the dissemination and consumption of images and narratives, children consume adverts that promote body products as well as appealing and unrealistic body portrayals. Children as young as three already associate character's physical traits with beauty and gender canons (Herbozo *et al*, 2004; Dittmar, Halliwell and Ive, 2006; Lemish, 2003). Advertising effects on children's body image may prevail during adolescence and adulthood (Grogan, 2016).

Researching body image representations aimed at children via television advertising is an almost unexplored topic. While several studies have focused on the media message, there is still a dearth of research concerning advertising to children. With this regard, considering the intrinsic relationship between advertising consumption/exposure and children's construction of their body image, this paper

aims to study the representations of body image in television advertising addressed to young children (5 to 9 years old) in Spain and the connection of such representations with the modern body values.

### Body image and children

Body image is a common concern among children. Whether as part of a process of physical development or as a consequence of body pressure, children grow up aware of their body and appearance. Children's cognitive development is essential to make active their body image (Smolak, 2011). However, not all children reach body image maturity at the same time (Biolcati *et al*, 2017). Socializing agents such as family, friends, and the media may play a key role in the constitution of children's body image (Fingerson, 1999; Sama, 2011).

Children's body concerns are usually connected with physical traits such as the shape of the face, the color and texture of the hair, the body type and skin complexion (Chan *et al*, 2011; Young-Hyman *et al*, 2003). Both boys and girls associate people's physical appearance with sociocultural narratives, practices and identities connecting people's body image with race, age, gender and social class stereotypes (Amoroso *et al*, 2017; Baker-Sperry and Grauerholz, 2003; Lemish and Götz, 2017).

The transition between the first and the second childhood (ages 5 to 7) is a critical period when children experience the first body image concerns (Holmqvist, Frisén and Anderson-Fye, 2014). According to Smolak (2011), children as young as five may already show a preoccupation with the size of their tummy or muscularity. Some authors such as Berg (1997) considerer the fear of physical maturation may be a major reason to manifest these concerns. For their part, Kater, Rohwer, and Levine (2007) argue children's desirability with the appearance may be strongly equated by sociocultural factors.

Body image discontent has increasingly become a major issue among young children. Different

studies have warned about the growing number of children (5 to 9) who experience body image concerns (e.g. Bird *et al*, 2013, Davison, Markey and Birch, 2000, Smolak, 2011). According to these studies, both boys and girls are dissatisfied with any aspect of their bodies (weight, height, skin color or hair texture). Similar to the adolescent and adult population, body image concerns are mostly present among young females (Children's Society, 2017).

Excessive preoccupation with body image may affect children's well-being and development. Scientific research is convincing, body pressure exerts power on children's perceptions and attitudes toward their bodies at different levels (Grogan, 2016). Different studies suggest that children's preoccupation with the body may be connected to lower self-esteem and body image dissatisfaction (Dittmar, Halliwell, and Ive, 2006). To this respect, it has been widely argued that body image concerns may encourage children to follow unhealthy habits and attitudes.<sup>1</sup>

Children's anxieties and preoccupations with their bodies may also influence their expectations and body projects. While girls strive to achieve the ideal thin, boys dream of muscularity (Holmqvist, Frisén and Anderson-Fye, 2014). With this regard, according to Jongenelis, Byrne and Pettigrew (2014) children may care about their body and appearance and may self-objectify in a very similar way young people and adults do.

Body image concerns among children include the preoccupation with their weight and appearance as well as other physical traits. Recent studies have underscored a growing concern for skin color and face appearance (Patton, 2006; Shin and Shin, 2008). Especially in non-Caucasian countries, both boys and girls consider the Western model of beauty as a desirable body image (Ogunbiyi, Omigbodun, and Owoaje, 2009). Moreover, similar studies have discussed the negative attitudes afro-descendant children have to their hair color and/or texture (Maldonado, 2018; Piedrahita, 2013).

Different factors have been correlated in achieving a healthy body image (Grogan, 2016). Concerning this issue, children's socialization with the media has been observed as a key factor (Carrillo,

Sánchez & Jiménez Morales, 2011; Dittmar, Halliwell, and Ive, 2006; Hayes and Tantleff-Dunn, 2010). The growing implication of advertising in people's body image and the increasing use of body imagery in the consumer culture make necessary an overview of its mediating role among the child audience.

### **Advertising to children**

Current studies affirm that children consume an average of two and three hours of audiovisual content in a day (Hudders *et al*, 2015; Kantar Media, 2017). Depending on the type of media—conventional or digital—children are more or less exposed to different advertising formats. Television advertising is still the most powerful device to reach children (De Pauw *et al*, 2018). According to the American Academy of Pediatrics, children and adolescents may consume an average of 400 000 advertisements a year (Jordan and Romer, 2014).

Children are tackled by advertising messages that foster both body care and the body cult, and the use of the body imagery to sell almost anything.<sup>2</sup> According to different studies such messages may transfer and perpetuate the body values that interfere in children's health and socialization (Carrillo, Sánchez & Jiménez Morales, 2011; González, Luna and Carrillo, 2011).

Children's consumption of advertising can be understood as an activity to satisfy informational demands concerning products and brands (Gunter, Oates and Blades, 2004). Moreover, advertising may also perform as a source of information concerning the body and its image. As advertisers appeal to children with images, slogans, and jingles, they disseminate information regarding the body and its appearance. They provide representations and grant preferential readings that to some extent disseminate body canons and stereotypes.

Advertising's discourses and representations mediate in children's attitudes, perceptions, and socialization toward the body and its image. They become part of the regulative ideals that configure the body landscapes within a society. As argued by González, Juárez and Ludeña (2012) advertising comes to mediate in people's bodies performing as expert knowledge that regulates in the transference

1 For instance, in a study conducted by Kamtsios (2008), it was found that a high percentage of children (12 y/o) with body image concerns, follow a regular diet and do physical activity in order to keep their bodies on the shape. On their part, (Strasburger *et al*, 2013) have demonstrated a correlation between body image pressure and restrictive eating among minors. Similarly, other authors have discussed the implication of body pressure in children's socialization, for instance, children's attitudes to racial stereotypes (Klaczynski, Daniel and Keller, 2009; Reel *et al*, 2008) and obesity stigma (Baxter, Collins and Hill, 2016, Su and Aurelia, 2012).

2 Most body prescriptions in advertising have come moderately. By persuading the audiences with beauty and gender stereotypes which normalize the body ideals. Toy advertising may provide children with such narratives. In contrast, some advertising campaigns such as those appealing adolescents with beauty products have explicitly praised on the values of beauty and 'the perfect' body image. To mention an example, see Asepxia (Genomalab, México) <https://www.youtube.com/watch?v=cPBLcAG56V8>

and acquisition of the body policies and the bodily practices.

Children's relation with advertising has traditionally been documented from two perspectives: on the one hand, a psychological approach which aims to study advertising message as an influential factor at a cognitive level. On the other, a socio-cultural approach which addresses the social implications of its message.

At a *cognitive level*, advertising has been pointed as an influential factor in the construction of body image. In this line, research has suggested that advertising operates in emotional and rational levels which alter the self-body image perception and satisfaction (Grogan, 2016; Grabe, Ward and Hyde, 2008). Moreover, it has been argued that advertising may influence children's perceptions and attitudes toward the body image of their peers (Botta, 1999).

At the *social level*, advertising has been observed as a mediator in children's socialization and identity processes. Existing research suggests children's relation with advertising may not necessarily be reduced to the simple exposition and identification of the cognitive effects (Bartholomew and O'Donohoe, 2003; Buckingham, 2011; Kondo and Steemers, 2007). Instead, researchers should focus on studying the material effects of its message: the sense children make of advertising and the way they appropriate from its images and narratives to explain the world they live in.

Children's identity and self-image get constituted along with the body imagery provided by media and advertising. Analyzing the effects of such representations may encompass the study of the cognitive effects and/or the social implications of its message. In comparison to previous works (e.g. Amoroso *et al*, 2017; Herbozo *et al*, 2004; Lemish and Götz, 2017), this study focused on the study of representations as both cognitive and social grammars with material implications at the individuals and the social structure. The following section focuses on the theoretical approach that frames in detail such perspective.

### **Analyzing representations in advertising**

Advertising is structured by collective representations prompted to be shared within targeted audiences (and within society in general). These visions of the world represent interpretations of reality that the producers of information (corporations and advertisers) share and —through different processes of mediation— become significant means, culturally appropriated by the audiences (Martín Serrano, 2004).

In words of Moscovici (cited in Meier and Kirchler, 1998: 756) "Representations are usually defined as ideas, thoughts, images, and knowledge about a 'social object'." They constitute the commonly held knowledge and ideas of a collective or social category which allows the mutual understanding between two referential systems and/or individuals. Representations incorporate individual experiences and the commonly shared knowledge, norms and values within a group.

Media are one of the major transmitters/communicators of representations. They contribute to the dissemination, appropriation, and reconfiguration of social representations through their discourse. The knowledge communicated by these representations influence individuals, ideas, beliefs, attitudes, and behaviors. Along with other factors of influence, media representations influence the generation of individuals' concepts and determines their attitudes (Meier and Kirchler, 1998).

Media representations emerge as part of enculturation processes of public communication to (re)produce cultural representations as well as the (un)desired roles, values, and schemes for action (Martín Serrano, 2004). In order to make sense of media representations, producers of information integrate them into meta-narratives: the exteriorization and internalization<sup>3</sup> of both social and media imaginaries employing encoded messages such as advertising (Velarde Hermida, 2001).

Analyzing body image in advertising can be focused on the *structuring* and/or the *structured* character of its representation. To this respect, following Martín Serrano, (2004) exploring body image representations may observe the *body grammars* articulated by both the producers of who prescribe the information and media consumers who make sense of it.

Body image representations in advertising are supported by character portrayals and the features that comprise such depictions. Like any other representation, body image in characters is supported on a) *constitutive* and *prescribed* features (Martín Serrano, 2004). Constitutive features refer to the permanent or steady elements that provide information regarding the characters. These are essentially connected to their nature (sex, age, ethnicity, species, physical traits, etc.). On the other side, prescribed features are conceived as the suggested elements connected to the constitutive

<sup>3</sup> Exteriorization might be understood as the vision of the world prescribed by the producers of information. Internalization, on its part, might be referred to as the picture that individuals appropriate and incorporate to their knowledge and actions (Velarde Hermida, 2001).

features and about which identities emerge (roles, actions, psychosocial traits, social contexts, etc.). Both dimensions provide a vision of reality that exteriorizes and internalize the normative/regulative order of the body image in media and society.

### **Methodological considerations**

This study aimed to analyze the body image representation in television advertising aimed at young children by observing the constitutive and prescriptive features in the character portrayals. High-impact advertising addressed to children (5 to 9) in Spain was selected for this study.<sup>4</sup>

The study of representations in advertising may involve different research methods and techniques. Regarding this study, quantitative and qualitative content analysis was conducted (Oleinik, 2011).

A sample of 154 ads was collected according to the report provided by Kantar Media (2016). A protocol of analysis was intentionally designed to observe the character's body image portrayals (Añaños *et al*, 2016). The protocol was validated by two members of the research team. Both analysts independently analyzed a random subsample obtaining an average Kappa de Cohen index of 0.82. The study encoded the information for 427 characters in a final sample of 133 ads. Data were processed in the SPSS 11.9 software. After statistical analysis, information was qualitatively observed in conceptual matrices to identify relevant clusters.

### **Body image portrayals to children**

After observing the prescriptive and constitutive of character portrayals and the qualitative analysis of the advertising message,<sup>5</sup> this study identified four referential models or clusters of analysis described as follows.

#### *The white body*

Whiteness prevailed as a dominant trait in analyzed advertising. The majority of depicted characters (88.3%) were encoded as white/Caucasians. In contrast, the proportion of dark skin characters was inferior to the ten percent. Characters resembling the American/North-European body image (blond hair, blue/green eyes, white teeth, and friendly smile) were identified as an appeal to children; these representations were used for the promotion of almost product (e.g. cereals, shampoo, cars, videogames,

4 The selection criterion was based on advertising impact (GPRs, Gross Rating Points) corresponding to advertising campaigns from the second term of 2015 (Kantar Media, 2016).

5 Full details of qualitative analysis (trends and statistical differences) can be seen in Sánchez Reina (2020).

etc.). Advertising for body care products was more likely to commodify this image. Nevertheless, the image of white boys and girls was also observable in toy advertisements. Whiteness in advertising was mostly attached to specific psychological traits, roles, and actions: advertising's narratives were composed of children, adolescents, and adults who eagerly comprise food brands and products that positively influence on themselves, their feelings and emotions. Advertising portrayals endorse scenes that reiterate cultural values and friendship. More than two-thirds of analyzed advertisements prescribe products/services as a means to fulfill satisfaction and happiness. The portrayals of family and friends appeal to the child audience to dream about their fantasies and desires. Hardly advertisers openly claim children to buy the sponsored products. Instead, they focus on the consumption of experiences where products or brands lead daily life.

#### *The slender body*

Content analysis also revealed that slenderness figured as the body norm in this advertising. The study showed that most of the depicted characters were encoded as slim (75.2%) and with average musculature (73.1%) whereas other body types remained in short proportions. Regardless of the target audience or the advertised product, advertisers claim on the slender body the image of the standard consumer. Slender bodies were visually emphasized with the performance of actors (psychological traits, roles, and actions). They were mostly associated with characters complying with the beauty, health or gender stereotypes, for instance, women exercising to promote sports clothes, happy children eating sweets and snacks, athletes running to show anti-dandruff shampoo, etcetera. On the contrary, bigger size bodies were mostly connected with counter-narratives: silly and funny characters that play as supporting characters or antagonists. Likewise, they were associated with fictional or animated characters (e.g. the laughing cow). Depicted images in analyzed advertisements operate in concordance with the modern culture where slenderness holds both the market and body values. Slim characters are portrayed as referent models of attitudes and actions while different shape characters are scarcely represented or negatively connected to body stereotypes.

#### *The young body*

According to this study, adults led the narratives in analyzed advertisements. In comparison to children who performed as main or supporting characters in less than thirty-percent (26.0%),

the study concluded that young adults (men and women in their twenties and forties) were the main prescribers in analyzed advertising. These characters were mostly encoded playing familiar roles: e.g. family relatives, teachers, celebrities, etc. Nevertheless, the observation of psychological traits and mood revealed that a huge number of adult characters mimic children's attitudes and performance. As observed in different adverts, adults cope with children in their actions and emotions. Family portrayals depict lovely family scenes: parents, who eagerly have fun with children as companions (no hierarchies are visible). Indeed, some adverts reverse the roles of children and adults. Moreover, adults are infantilized. Although some adverts do not show child characters, adult adopted childish roles and attitudes.

### *The gendered body*

Gender representations were also salient information in this study. As observed in the analysis, the representation of male characters was to some extent greater than that of the female characters (H: 54.8%; M: 41.0%). Although men and women stood in the same proportion for the categories of leading and supporting actors/actresses the study observed the subordination of female characters in some aspects. For instance, male characters were mostly depicted in adult ages while female characters were portrayed as teenagers or girls. Concerning the roles, male characters were mostly encoded as performing active actions in outdoor spaces (e.g. playing sports, buying, working, studying) while female characters were located indoors performing passive actions (modeling, sleeping, daydreaming, standing in the background). Concerning their physical traits, the analysis showed that female characters were more constrained to be depicted under the terms of stereotyped body image. Although female characters were shown with more diverse facial traits, their bodies were subjected to the slender body image.

### **Discussion**

Consistent with prior research (Gilmore & Jordan, 2012; Furnham, Abramsky & Gunter, 1997), this study has observed the prescription of whiteness as the predominant body image in advertising to children. To his respect, aligned with the cited works, we agree that the disseminations of such representations may influence children's construction of their reality as the cultural imagery of whiteness prevails connected to stereotyped discourses and representations.

As observed in the analysis, whiteness operates as a body grammar that structures advertising

narratives by assigning roles, attitudes, actions, etc. to their characters. In this sense, as argued by Echeverría (2010) advertising performs as a manner to discursively construct and reproduce the images of consumption and consumerism supporting on whiteness the images of cultural and economic capitals. Conversely, other ethnic diversity and minorities are depicted in relation to the cultural whiteness. Teaching children to praise whiteness is not a new issue, though. For a long time, media producers have placed on the white body moral values and virtues (Burton & Klemm, 2011). Nevertheless, in the rise of global societies and communications, marketers and corporations insist on targeting children with images that prescribe and amplify the white spectrum by promoting it as of the image of modernity (global capitalism) while fetishizing ethnicities (Izquierdo, 2008). Therefore, it is not surprising to find out that children from non-white countries are more susceptible to advertising nor Afroamerican children experience body image dissatisfaction to a higher extent (Padgett & Biro, 2003).

In line with previous research (Herbozo et al. 2004; Götz & Herche, 2012), results in this study manifest the modern paradoxes and ambiguities concerning the body and health culture. While the ministries of health deal with children's eating attitudes and health issues (e.g. obesity, anorexia, bulimia, etc.), children consume unhealthy advertising which promotes unreal body image portrayals. Most advertisers persuade children with fantasy narratives and idle characters that embellish their brands and products. In contrast to other body shapes and body types, slenderness is portrayed as a positive cultural model in advertising (Jiménez, Montaña & Vázquez, 2019). Regardless of the promoted product, advertising to children disseminates a pro-slimming culture (praising and fetishizing the slender body as a normalized and normative body ideal. To this respect, consistent with Carrillo, Sánchez, Jiménez Morales (2011), this study supports the idea that while advertisers appeal to children with slim characters, other body shapes will remain absent from the collective imagery. The finding should be carefully observed as depicted body image may become a mirror to construct children's body image (Grogan, 2016).

Another significant finding in this study suggests the prevalence of adult characters in advertising to children. Similar to Gómez-Espino (2005) adults are depicted as potential buyers while acting like children in the world of enjoyment. Nevertheless, although adult characters have been overrepresented (in comparison to children), the psychosocial features

of these characters portrayed images connected to children's imagery. In line with Jiménez Morales (2006), advertising narratives show young adults as referential models of adulthood. These images are connected to materialistic values in society which children appropriate as part of the dynamic game of consuming advertising (Buckingham, 2011).

Consistent with prior research, this study has evidenced the male domination in advertising to children. Like in Götz & Lemish (2012), the representation of male characters has been significantly higher than that of female characters. Moreover, although men and women show the same proportion of primary and secondary roles, the study revealed that women were mostly depicted in subordinate roles. This trend is much similar to that present in adult advertising (i.e., Tartaglia & Rollero, 2015; Uribe *et al*, 2008). If qualitatively observed, children's advertisements show similar depictions (boys who perform the main roles and actions while girls come along with them, supporting the action or demonstrating the products). Furthermore, this study shows gender stereotypes in advertising influence in the depiction of body image and appearance of characters. While femininity is constrained to the beauty canons and ideals, male representations are diverse. Although male characters are also subjected to normative ideals, female physical appearance is not scrutinized in the same way.

### Final considerations

This work provides a better understanding of the body image representations in television advertising aimed at young children (5 to 9). The analysis of the high impact advertising addressed to Spanish children during the second half of 2015 contributed to a better understanding of an almost unexplored topic. Similar to prior studies, this work concluded that advertisers mostly address a consistent body image to children: white, slender and young bodies.

According to the analysis, these images are structured in narrative contexts which may contribute to the reproduction of ethnic, body and/or gender stereotypes. Like in similar research, this study underlines the prescription of such body canons is connected to the cultural imagery of globalization and consumption. Since body diversity is scarcely represented, advertising offers a constrained vision of body image and body identity. While whiteness and slenderness are portrayed as signs of beauty, success, and distinction, other body images are hardly envisioned as images of consumption (and the related social imaginary).

This study has been limited to the study of television advertising. Future research should consider other advertising formats and media content aimed at young children. Moreover, other research techniques and methods should be implemented to triangulate the collected data. A qualitative approach may offer more useful insight to draw children's perception of advertising body image portrayals. Ethnography may let researchers figure children's appropriation of advertising image and discourse as well as the children's learning of body image literacies with the media.

### References

- Amoroso, T.; De Siqueira, N.; Hansen Bellei, M. & Ueda Vella, L. (2017) "Advertising to Children and Gender Stereotypes in Brazil" in: Lemish, D. & Götz (Eds.) *Beyond the stereotypes?: images of boys and girls and their consequences*. Gothenburg: Ed. International Clearing House on Children. pp.85-94.
- Añaños, E.; Sánchez, J.; Medina-Bravo, P. & Jiménez Morales, M. (2016) *Manual de Codificación para el Análisis de Anuncios Publicitarios*. Proyecto MediaCorp.
- Baker-Sperry, L. & Grauerholz, L. (2003) "The pervasiveness and persistence of the feminine beauty ideal in children's fairy tales". *Gender & Society*, 17(5), 711-726.
- Bartholomew, A. & O'Donohoe, S. (2003). "Everything under control: A child's eye view of advertising". *Journal of Marketing Management*, 19(3-4), 433-457.
- Baxter, S. L.; Collins, S. C., & Hill, A. J. (2016) "'Thin people... they're healthy': young children's understanding of body weight change". *Pediatric obesity*, 11(5), 418-424.
- Berg, F. M. (1997) *Afraid to eat: Children and teens in weight crisis*. Hettinger, ND: Healthy Weight Pub. Network.
- Biolcati, R.; Ghigi, R.; Mameli, C. & Passini, S. (2017) "What can I do with my body? Boys and girls facing body dissatisfaction". *International Journal of adolescence and Youth*, 22(3), 283-295.
- Bird, E. L.; Halliwell, E.; Diedrichs, P. C. & Harcourt, D. (2013) "Happy Being Me in the UK: A controlled evaluation of a school-based body image intervention with pre-adolescent children". *Body image*, 10(3), 326-334.
- Bordo, S. (2004) *Unbearable weight: Feminism, Western culture, and the body*. Berkley: Univ. of California Press.

- Botta, R. A. (1999) "Television images and adolescent girls' body image disturbance". *Journal of communication*, 49(2), 22-41.
- Buckingham, D. (2011) *The material child: Growing up in consumer culture*. Cambridge: Polity.
- Buckingham, D. (2015) "Defining digital literacy-What do young people need to know about digital media?" *Nordic journal of digital literacy*, 10(Jubileumsnummer), 21-35.
- Burton, D. & Klemm, M. (2011) "Whiteness, ethnic minorities and advertising in travel brochures". *The Service Industries Journal*, 31(5), 679-693.
- Carrillo, M. V.; Sánchez, M. & Jiménez Morales, M. (2011) "Sociocultural and personal factors related to media and body cult that have an influence on young's wellbeing". *Communication & Society*, 24(2), 227-252.
- Chan, K.; Tufte, B.; Cappello, G. & Williams, R. B. (2011) "Tween girls' perception of gender roles and gender identities: A qualitative study". *Young Consumers*. V. 12 N. 1 2011, 66-81.
- Children's Society (2017) The Good Child Report. Available in <https://www.childrensociety.org.uk/what-we-do/resources-and-publications/the-good-childhood-report-2017> Consulted in November, 2018.
- Davison, K. K.; Markey, C. N. & Birch, L. L. (2000) "Etiology of body dissatisfaction and weight concerns among 5-year-old girls". *Appetite*, 35(2), 143-151.
- De Pauw, P.; De Wolf, R.; Hudders, L. & Cauberghe, V. (2018). "From persuasive messages to tactics: Exploring children's knowledge and judgement of new advertising formats". *New Media & Society*, 20(7), 2604-2628.
- Dittmar, H.; Halliwell, E. & Ive, S. (2006) "Does Barbie make girls want to be thin? The effect of experimental exposure to images of dolls on the body image of 5-to 8-year-old girls". *Developmental psychology*, 42(2), 283.
- Echeverría, B. (2010) *Modernidad y blanquitud*. Quito: Ediciones Era.
- Espino, J. M. G. & López, J. B. (2005) "Los niños en la publicidad. Una propuesta de categorización de las representaciones sociales sobre la infancia en los anuncios televisivos". *ZER: Revista de Estudios de Comunicación*. Komunikazio Ikasketen Aldizkaria, 10(19).
- Fingerson, L. (1999) "Active viewing: Girls' interpretations of family television programs". *Journal of Contemporary Ethnography*, 28(4), 389-418.
- Furnham, A.; Abramsky, S. & Gunter, B. (1997) "A cross-cultural content analysis of children's television advertisements". *Sex Roles*, 37(1-2), 91-99.
- Gilmore, J. S. & Jordan, A. (2012) "Burgers and basketball: Race and stereotypes in food and beverage advertising aimed at children in the US". *Journal of Children and Media*, 6(3), 317-332.
- González, B. M.; Juárez, L. M. & Ludeña, A. F. (2012) "Publicidad y sistemas expertos: la construcción de cuerpo de la mujer como defectuoso." In: *Proceedings from I Congreso Internacional de Comunicación y Género*. Actas. Facultad de Comunicación. Universidad de Sevilla. (pp. 941-950).
- González, M.; Luna, M. & Carrillo Durán, M. V. C. (2011) "Publicidad de culto al cuerpo en horario infantil" in: *Proceedings from III Congreso Internacional Latina de Comunicación Social*. Universidad de La Laguna, diciembre 2011. pp. 51-52).
- Götz, M. & Herche, M. (2012) "Wasp Waists and V-Shape Torso"—Measuring the Body of the "Global" Girl and Boy in Animated Children's Programs" in: Götz & Lemish (Eds.) *Sexy Girls, Heroes and Funny Losers: Gender Representations in Children's TV around the World*. Frankfurt am Main: Peter Lang. pp.49-68.
- Götz, M. & Lemish, D. (Eds.). (2012) *Sexy girls, heroes and funny losers: Gender representations in children's TV around the world*. Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Grabe, S.; Ward, L. M. & Hyde, J. S. (2008) "The role of the media in body image concerns among women: a meta-analysis of experimental and correlational studies". *Psychological bulletin*, 134(3), 460.
- Grogan, S. (2016). *Body image: Understanding body dissatisfaction in men, women and children*. New York: Taylor & Francis.
- Gunter, B.; Oates, C.; & Blades, M. (2004) *Advertising to children on TV: Content, impact, and regulation*. New Jersey: Routledge.
- Hayes, S. & Tantleff-Dunn, S. (2010) "Am I too fat to be a princess? Examining the effects of popular children's media on young girls' body image". *British Journal of Developmental Psychology*, 28(2), 413-426.
- Herbozo, S.; Tantleff-Dunn, S.; Gokee-Larose, J. & Thompson, J. K. (2004) "Beauty and thinness messages in children's media: A content analysis". *Eating disorders*, 12(1), 21-34.

- Holmqvist, K.; Frisén, A.; & Anderson-Fye, E. (2014) "Body image and child well-being" in: Ben-Arieh, Casas, Frones & Corbin (Eds.) *Handbook of Child Well-Being. Theories, Methods and Policies in Global Perspective*. New York, USA: Springer Netherlands, 24-36.
- Hudders, L.; Cauberghe, V.; Panic, K.; Adams, B.; De Pauw, P.; Hellems, L. & Zarouali, B. (2015) "Children's advertising literacy in a new media environment: an introduction to the AdLit research project." In: *Etmaal van de Communicatiewetenschap, proceedings*. Antwerp, Belgium, 2015.
- Izquierdo Iranzo, P. (2008) "Representación de la minoría entre la minoría: relaciones inter-género e inter-étnicas en la publicidad". *Feminismo/s*, (11), 73-94.
- Jiménez Morales, J. (2006) "Cuando Barbie se come a Garfield. Publicidad y alimentación: niños obesos buscando la perfección del cuerpo adulto". *Trastornos de la conducta alimentaria*, (3), 245-263.
- Jiménez Morales, J.; Montaña, M. & Vázquez, M. (2019) "Estrategias discursivas en la publicidad audiovisual de productos de bajo valor nutricional dirigidos al público infantil: felices, valientes y obesos". *Palabra Clave*, 22(3), 10.
- Jongenelis, M. I.; Byrne, S. M. & Pettigrew, S. (2014) "Self-objectification, body image disturbance, and eating disorder symptoms in young Australian children". *Body Image*, 11(3), 290-302.
- Jordan, A. B. & Romer, D. (Eds.). (2014) *Media and the well-being of children and adolescents*. New York: Oxford University Press.
- Kamtsios, S. (2008). "Physical fitness, nutritional habits and daily locomotive action of 12-year-old children with different body mass index". *South African Journal of Sports Medicine*, 20(1), 32-36.
- Kantar Media (2017) Kids Diary Study. Política comercial Disney. Available in: [http://cdnvideo.dolimg.com/cdn\\_assets/5ae51f506dcfbf17c490ce6779003d915742039c.pdf](http://cdnvideo.dolimg.com/cdn_assets/5ae51f506dcfbf17c490ce6779003d915742039c.pdf)
- Kantar Media. (2016). Top 100: Publicitat, nens i nenes 6-9 anys Gener-Juny 15. Proyecto MediaCorp, Archives.
- Kater, K. J.; Rohwer, J. & Levine, M. P. (2007) "An elementary school project for developing healthy body image and reducing risk factors for unhealthy and disordered eating". *Eating Disorders*, 8(1), 3-16.
- Klaczynski, P.; Daniel, D. B. & Keller, P. S. (2009). "Appearance idealization, body esteem, causal attributions, and ethnic variations in the development of obesity stereotypes". *Journal of Applied Developmental Psychology*, 30(4), 537-551.
- Kondo, K. & Steemers, J. (2007) *Can television be good for children*. London: University of Westminster.
- Lemish, D. (2003) "Spice world: Constructing femininity the popular way". *Popular Music & Society*, 26(1), 17-29.
- Lemish, D. & Götz, M. (2017) *Beyond the stereotypes? images of boys and girls and their consequences*. Gothenburg: Ed. International Clearing House on Children.
- Maldonado Aguirre, A. P. (2018) *Representaciones sociales de belleza en mujeres adolescentes de 13 a 15 años de la ciudad de Guayaquil*. Bachelor's thesis, Universidad Casa Grande (Ecuador). Facultad de Comunicación.
- Martín Serrano, M. (2004). *La producción social de comunicación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Meier, K. & Kirchler, E. (1998) "Social representations of the euro in Austria". *Journal of economic psychology*, 19(6), 755-774.
- Ogunbiyi, A. O.; Omigbodun, Y. & Owoaje, E. (2009) "Prevalence of skin disorders in school children in southwest Nigeria". *International Journal of Adolescent Medicine and Health* 21, no. 2 (2009): 235-241.
- Oleinik, A. (2011) "Mixing quantitative and qualitative content analysis: Triangulation at work". *Quality & Quantity*, 45(4), 859-873.
- Patton, T. O. (2006) "Hey girl, am I more than my hair?: African American women and their struggles with beauty, body image, and hair". *NWSA journal*, 24-51.
- Padgett, J. & Biro, F. M. (2003) "Different shapes in different cultures: body dissatisfaction, overweight, and obesity in African-American and Caucasian females". *Journal of pediatric and adolescent gynecology*, 16(6), 349-354.
- Piedrahita, V. O. (2013) "Percepciones y prácticas corporales estéticas de un grupo de jóvenes universitarias Afrodescendientes de Cali". *Revista CS*, 85-125.
- Reel, J. J.; SooHoo, S.; Franklin Summerhays, J. & Gill, D. L. (2008) "Age before beauty: An exploration of body image in African-American and Caucasian adult women". *Journal of Gender Studies*, 17(4), 321-330.
- Sama, S. (2011) "Crianças para brincar y moças para namorar? sobre el paso de la niñez a la mocedad entre los vendedores ambulantes

- ciganos de Cidade de Velha” in: Jociles, Franzé & Póveda (Eds.) *Etnografías de la infancia y de la adolescencia* Madrid: Los Libros de la Catarata. pp. 161-194.
- Sánchez Reina, J. R. (2018) “La construcción discursiva del cuerpo (no) saludable. Un modelo para investigar las representaciones de imagen corporal en los y las menores”. En: *Memorias del Congreso XIV Congreso ALAIC. GRUPO TEMÁTICO 9*, pp. 81-90.
- Sánchez Reina, J. R. (2020) “*I love my body!*”: the representations of body image in television advertising and the child audience. Doctoral dissertation, Universitat Pompeu Fabra. Spain.
- Shin, N. Y. & Shin, M. S. (2008) “Body dissatisfaction, self-esteem, and depression in obese Korean children”. *The Journal of pediatrics*, 152(4), 502-506.
- Smolak, L. (2011) “Body image development in childhood” in: Cash & Smolak (Eds.) *Body image: A handbook of science, practice, and prevention*. New York: Guilford Press. pp. 67-75.
- Sossa Rojas, A. (2011) “Análisis desde Michel Foucault referentes al cuerpo, la belleza física y el consumo”. *POLIS, Revista Latinoamericana*. vol. 10, no 28.
- Strasburger, V. C.; Wilson, B. J. & Jordan, A. B. (2013) *Children, adolescents, and the media*. Sage Publications.
- Su, W. & Aurelia, D. S. (2012) “Preschool children’s perceptions of overweight peers”. *Journal of Early Childhood Research*, 10(1), 19-31.
- Tartaglia, S. & Rollero, C. (2015) “Gender stereotyping in newspaper advertisements: A cross-cultural study”. *Journal of cross-cultural psychology*, 46(8), 1103-1109.
- Uribe, R.; Manzur, E.; Hidalgo, P. & Fernández, R. (2008) “Estereotipos de género en la publicidad: un análisis de contenido de las revistas chilenas”. *Academia. Revista Latinoamericana de Administración*, (41), 1-18.
- Velarde Hermida, O. (2001) *La mediación de los medios de comunicación de masas en la construcción de las representaciones infantiles*. Universidad Complutense de Madrid: Servicio de Publicaciones.
- Young-Hyman, D.; Schlundt, D. G.; Herman-Wenderoth, L. & Bozylinski, K. (2003) “Obesity, appearance, and psychosocial adaptation in young African American children”. *Journal of Pediatric Psychology*, 28(7), 463-472.

Citado. SÁNCHEZ-REINA, J. Roberto (2020) “Body Grammars in advertising to young children” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°32. Año 12. Abril 2020-Julio 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 85-94. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/702>

**Plazos.** Recibido: 10/02/2020. Aceptado: 17/04/2020.

## Reseña bibliográfica

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.  
N°32. Año 12. Abril 2020-Julio 2020. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 95-97.

### Las Políticas Sociales en el siglo XXI: aportes desde la Sociología de los Cuerpos/Emociones

Reseña del libro: De Sena, A.; Scribano, A. (2020) *Social Policies and Emotions. A look from the Global South*. Palgrave Macmillan.

Por Constanza Faracce Macia

Universidad de Buenos Aires/Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos, Argentina.  
constanzafaraccemacia@gmail.com

En el siglo XXI asistimos a un complejo proceso de reestructuración social, donde las relaciones que se dan entre Estado, mercado y sociedad civil no pueden ser interpretadas desde las categorías sedimentadas del siglo pasado. La proliferación de nuevos y masivos modos de intervención estatal, en un supuesto contexto mundial de profundización del neoliberalismo, indica la pertinencia de reflexionar sobre las mencionadas relaciones a través de una re-problematización de las políticas sociales, que nos permita pensarlas críticamente desde el Sur Global. Es en estas direcciones que se orienta el libro "Social Policies and Emotions: a look from the Global South", escrito por Angélica De Sena y Adrián Scribano.

Partiendo de trabajos realizados en Argentina, y estableciendo asociaciones con la situación de las políticas sociales en América Latina, el libro condensa múltiples esfuerzos teóricos y empíricos que permiten ubicar dichas políticas como una de las principales herramientas de los Estados actuales para garantizar la gobernabilidad, en los países del Sur Global. Estos últimos se encuentran en una renovada colonialidad, denominada por los autores como *post-independentista*; es decir, que están en una situación de dependencia con respecto a otros países, pero presencian también la colonización del "planeta interno" de sus habitantes. Profundizando algunas de sus características anteriores, el capitalismo se ha convertido en una gran máquina depredadora de energía (principalmente de energía corporal) que redefinió, entre otras cosas, sus mecanismos de soportabilidad social y sus dispositivos de regulación

de las sensaciones. En este contexto, el eje que recorre la totalidad del libro son las conexiones entre la sociología de los cuerpos/emociones y la sociología de las políticas sociales.

Desde los capítulos 2 y 3 podemos ahondar teóricamente en estas conexiones. En "*State, Public Policies and Social Policies: Synthesis of Some Points of Departure*" se repasan las diversas reflexiones teóricas que emergieron en torno a las transformaciones que sufrió la cuestión social, de la mano con las distintas etapas de desarrollo del capitalismo. Estas reflexiones contribuyeron de una u otra manera a la configuración de una mirada sociológica sobre las Políticas Sociales. Desde allí, las intervenciones estatales se entienden como creadoras de sociedades, en más de un sentido. En principio, porque a través de sus normativas brindan una interpretación del mundo, que implica necesariamente su transformación, en tanto definen (por acción u omisión) cuáles y cómo son las problemáticas que requieren ser atendidas. Pero, además, dichas definiciones se traducen en modos de intervención que reproducen, modifican o profundizan las condiciones materiales de vida de sus destinatarios. En estos sentidos, las referidas políticas contribuyen a estructurar las sociedades en las que actúan, interviniendo en el escenario conformado por los diferentes grupos sociales que las componen.

Ahora bien, tal como se explicita en el capítulo 3 "*Social Policies, Bodies/Emotions and Politics of Sensibilities*", desde la sociología de los cuerpos/emociones, las emociones no son un objeto sociológico más, sino que se transforman en una

perspectiva desde la cual interpretar la realidad social. En esta mirada teórica, la oposición tajante entre cuerpo y emociones pierde sentido, ya que las emociones son el resultado de toda interacción de los agentes sociales con el mundo, proceso que realizan necesariamente a través de sus cuerpos. A modo de simplificación, diremos que las prácticas generan emociones y, a su vez, las emociones generan prácticas, en un proceso donde el cuerpo también es modulado. Partiendo de estos supuestos, el argumento que subyace la totalidad del libro es que, en la medida en que las políticas sociales generan modificaciones en la realidad en la que intervienen, producen transformaciones en la política de las sensibilidades de sus receptores. Así, los capítulos que restan del libro profundizan en la indagación en la política de las sensibilidades afectada por dichas políticas, lo cual se convierte en un aspecto central para la comprensión de la estructuración actual de las sociedades.

A partir de la descripción del fenómeno denominado *consumo compensatorio* y la emergencia de la ciudadanía asistida como una de sus principales consecuencias, los siguientes capítulos, “*Normalized Societies and the Assisted Citizen*” y “*Compensatory Consumption: A New Way of Building Sensibilities from the State?*”, hacen referencia a la *normalización del disfrute inmediato a través del consumo*, como una de las principales características de las sociedades en el siglo XXI. En las democracias latinoamericanas, desde las políticas neo-keynesianas de principio de siglo (tales como los créditos para el consumo, los subsidios para el consumo, incentivos oficiales desde los Estados, Programas de Transferencias Condicionadas de Ingresos, etc.) la función primordial que tuvo el incentivo al consumo fue obturar las fallas provenientes del Estado, del mercado y de la sociedad civil. Es en este punto que el consumo se interpreta como una política social que compensa, finalmente, al mercado. Ello generó que las sociedades se produzcan y reproduzcan en torno a un grupo de sensibilidades que tienen como eje principal el esfuerzo por “seguir consumiendo”, dando lugar a una nueva subjetividad, el ciudadano asistido, o *subsidiado*; como efecto de las conexiones entre políticas sociales, consumo y disfrute. Para los autores, estos aspectos evidencian que los gobiernos denominados “progresistas” inauguraron una nueva forma de neoliberalismo, en la que el crecimiento económico se traduce en incentivos al consumo que fomentan una ciudadanía asistida, ansiosa, desmotivada políticamente y con libertad, pero sin autonomía. Ello “desorganiza”, en última instancia, la acción social.

Teniendo en cuenta que en los últimos

años hay una mayor presencia de las mujeres en las políticas sociales, en los capítulos 6 y 7 se analizan las narraciones de mujeres pobres de nuestro país. En “*Poor Already Hits: The Voice of Violented Women*”, a través de la “escucha reflexiva” de los relatos de vida de estas mujeres, se delinearán las condiciones estructurales que generan el silenciamiento de una violencia que permanece en la cotidianidad de sus vidas. Allí, los factores como la falta de educación, el trabajo infantil, la violencia económica y el maltrato de sus familiares y/o allegados configuran una geometría de la violencia que se enmarca en el ser mujer, pobre, joven y con hijos. De este modo, se concluye que, a pesar de que se observan grandes avances en la visibilización de los diferentes tipos de violencias que afectan a las mujeres, sus experiencias siguen recordando que son las más perjudicadas por los procesos de estructuración capitalista actuales. En “*Educational Practices and Management of Sensibilities: Learning to Feel*” se establecen los sentidos que emergen en torno a la educación en entrevistas realizadas a mujeres receptoras de políticas sociales. En sus narraciones, la educación se vive como un modo para salir de los contextos en los que estas mujeres crecieron y, como un factor de autovalorización. Sin embargo, frente a la imposibilidad de poder terminar la escuela, emerge en ellas la resignación y auto-culpabilización. También, se observó que las proyecciones de sus profesiones al culminar sus estudios están asociadas a las tareas que tradicionalmente fueron asignadas a las mujeres; y que, el “ir a estudiar” implica un control por parte de sus parejas, entre otros sentidos. Finalmente, desde estos aspectos se concluye que el peso y el valor que tiene la educación en estas mujeres permiten pensarla como otro dispositivo de regulación de las sensaciones dentro las políticas de las sensibilidades de estas poblaciones.

En “*Universality, Targeting or Massiveness? An Unfinished Discussion*” (capítulo 8) se plantea que la gran cantidad de ciudadanos que necesitan ser asistidos en el siglo XXI, obtura la discusión entre focalización y universalidad, ya que emerge lo masivo como la asistencia que es para muchos, sin necesariamente ser para todos. Los Programas de Transferencias Condicionadas de Ingresos (PTCI) son un ejemplo de la masividad de la asistencia. Estos se extendieron en América Latina desde mediados de los 90, alcanzando luego una masiva cobertura. Se trata de transferencias monetarias orientadas a familias en situación de pobreza que tengan hijos a cargo, generalmente menores de edad. En el capítulo 9, el análisis de entrevistas a receptores de estos programas, permite ubicar la noción de *ayuda*

como uno de los principales componentes de las sensibilidades que imparten los PTCl: se crean unos sujetos que se relacionan con el Estado en tanto “ayudados”, lógica muy alejada de las concepciones de derecho o de ciudadanía. En el capítulo 11: “*The Occupability as a Form of Social Policy*”, se plantea que el mantener a los sujetos receptores ocupados, convierte la ocupabilidad en otra de las maneras a partir de las cuales se regulan sus sensibilidades. Desde estos capítulos, podemos concluir que los receptores de políticas sociales se configuran como sujetos asistidos, ayudados y ocupados.

Por último, siendo una cuestión central en el análisis de los efectos que tienen las intervenciones estatales, se mencionará lo desarrollado en “*Weak Bodies: Energy, Food Policies and Depredations of Common Goods*”. Al otorgar bienes y servicios a la población destinataria, dichas intervenciones afectan directamente sus condiciones materiales de vida. En este sentido, se establece que las políticas alimentarias son el modo principal a partir del cual se controla la acción de los cuerpos. Esto es así porque el acceso desigual a los alimentos implica necesariamente una distribución desigual de la energía social y corporal. La persistencia del problema de la malnutrición en varias generaciones de seres humanos, la convierte en una problemática estructural en nuestro país, en la que el manejo del hambre a través de las políticas sacia los cuerpos sin nutrirlos. De esta forma, se producen unos cuerpos débiles que viven en los límites de la supervivencia física y, por lo tanto, se limitan sus capacidades para llevar a cabo la acción.

A partir del desarrollo del libro se puede observar que el Estado, a través de sus políticas contribuye a la configuración de una determinada política de las sensibilidades que afecta la cotidianidad de las vidas de los sectores más desfavorecidos por la desigual distribución de la riqueza, en el Sur Global. Desde las actuales intervenciones estatales, dentro de las cuales resaltan los PTCl, se conforman unas sociedades normalizadas en el disfrute inmediato a través del consumo, se reproducen unas condiciones materiales de existencia que mantienen a los destinatarios en los límites de su supervivencia, se limita la autonomía y se intensifican los procesos de

silenciamiento de las violencias. De este modo, el abordaje de la sociología de los cuerpos/emociones en conexión con la sociología de las políticas sociales nos permiten ubicar a las políticas sociales como uno de los principales dispositivos de regulación de las sensaciones de la actualidad, produciendo, en última instancia, el control del conflicto social.

Citado. FARACCE-MACIA, Constanza (2020) “Las Políticas Sociales en el siglo XXI: aportes desde la Sociología de los Cuerpos/Emociones” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°32. Año 12. Abril 2020-Julio 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 95-97. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/705>

**Plazos.** Recibido: 20/02/2020. Aceptado: 14/04/2020.

## Reseña bibliográfica

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.  
N°32. Año 12. Abril 2020-Julio 2020. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 98-100.

### Implicancias y Potencialidades de la Confianza en el Siglo XXI

Reseña del libro: CERVIO, A. y BUSTOS GARCÍA, B. A. (2019) *Confianza y Políticas de las sensibilidades*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora

Por María Victoria Mairano

Universidad de Buenos Aires/Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos, Argentina.  
mairanovicky@gmail.com

La lógica del capitalismo opera desde la violencia, la ruptura de los lazos sociales y a partir de la desconfianza. En el siglo XXI, frente a la individualización, fragmentación social y prevalencia de la desconfianza en las interacciones sociales; la confianza emerge, en tanto relación con el Otro (el otro no como amenaza) y como potencial transformador del mundo social (sensu Scribano).

La compilación presente resulta del Seminario "Confianza y Políticas de las Sensibilidades", realizado en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León (Monterrey, México) en noviembre de 2018. El mismo tuvo como propósito discutir sobre la problemática de la confianza en las sociedades actuales.

El objetivo de este escrito es presentar una aproximación a cada capítulo del libro y a las problemáticas centrales que se plantean en torno a la confianza; a partir de un recorrido por las distintas miradas teórico-epistémicas de los autores.

En la presentación del libro, María Luisa Martínez Sánchez, destaca la importancia de reflexionar y cuestionarse acerca de la confianza. ¿En que confiamos?, ¿Por qué confiamos? La autora resalta que, en la cotidianidad, confiamos sin cuestionar los fundamentos y estructuras implícitas en dicha acción social; por ello insiste en que es de suma importancia circunscribir el análisis sociológico a la confianza. Esta última es merecedora de dicha reflexión, ya que la misma subyace a las relaciones sociales e incide en

la estructuración de la personalidad. De esta manera, en la presentación se retoma el discurso de la supuesta muerte de las instituciones y se contrapone con el surgimiento de la confianza en tanto base estructurante del devenir cotidiano e institucional.

El primer apartado: "Confianza y Esperanza: una introducción posible a las sensibilidades sociales", Ana Cervio y Brenda Araceli Bustos García; a modo de inicio describen por qué es importante el análisis sociológico sobre la confianza y como se linkea dicha sensación con la sociedad actual, caracterizada por procesos de individuación, fragmentación del lazo social y auto responsabilización. Para ello, las autoras explicitan cierta denominación de la confianza en tanto "sensación (producto histórico-social) y forma sociológica sobre la que se montan, organizan y gestionan prácticas y procesos sociales de distinto cuño" (p.13). En tanto existe conexión indispensable entre la confianza y la interacción social, es imprescindible entender la esencialidad de la misma respecto a las nociones de orden y normalidad.

Seguidamente, Eduardo Osiel Martell Hernández presenta su escrito "Confianza y Socialidad: exploraciones sociológicas"; con el propósito de relacionar los aportes de dos sociólogos y dos economistas que estudian la "sociedad de la confianza". Su trabajo consiste en profundizar en las nociones de confianza y de socialización que se presentan en autores como Simmel, Luhmann, Fukuyama y Peyrefitte. A partir de este recorrido

teórico, que al principio dilucida diferentes posicionamientos y miradas teóricas, Martell Hernández presenta ciertos postulados que los autores tienen en común: los cuatro introducen a las emociones en su núcleo explicativo y coinciden en que la sociedad no es el resultado de la voluntad de los actores por establecer vínculos de cooperación o confianza, sino que es la condición de posibilidad para el establecimiento de vínculos sociales o económicos signados y sentidos como confianza .

En el segundo capítulo, Brenda Araceli Bustos García, en “La erosión de la confianza en el diagnóstico médico: experiencias de mujeres con cáncer”; aborda el lugar de la confianza en particular en el sistema médico, así como también las sensibilidades que se traman en torno al cáncer. A partir de un trabajo auto etnográfico y el diálogo con mujeres que también padecen la enfermedad y acuden a un espacio de lectura; el objetivo es problematizar su experiencia personal que se inserta en un problema estructural social más amplio y así poder desarrollar dicha investigación social. El problema sociológico implícito que se vislumbra, es la construcción del cuerpo de la mujer en contextos necro políticos; la deshumanización en la atención médica propia de la mercantilización de los servicios médicos; y la minusvaloración y ridiculización en nuestra sociedad de los malestares femeninos.

Por su parte, Ana Cervio en “Desconfianza e interacciones urbanas. Un abordaje desde las sensibilidades sociales”; se propone abordar la desconfianza en tanto sensación y forma de socialización, analizando el lugar central que ocupa en los procesos sociales involucrados en la producción de la ciudad a partir de las transformaciones sociales del siglo xxi. A partir de un recorrido teórico a través de los postulados de Simmel, Giddens y Luhmann sobre la interconexión entre la confianza y las interacciones sociales, la autora analiza los resultados de dos encuestas realizadas en Argentina, y en la Ciudad de Buenos Aires, que intentan aproximarse a medir la desconfianza interpersonal. Su análisis desde la sociología de los cuerpos/emociones, le permite reflexionar sobre la desconfianza en tanto sensibilidad urbana que contribuye a delimitar los sentidos de las relaciones de proximidad/distanciamiento social.

A continuación, Erika Fiuri en su escrito “Posdemocracia y des-confianza en la comunicación política. El caso de estudio de los partidos políticos españoles:2015-2016”; aborda la complejidad y los atributos de la “posdemocracia” en las sociedades contemporáneas desde postulados teóricos y su vínculo con la confianza social e institucional. De esta manera, a partir de la noción de posdemocracia

de Crouch; describe la forma en que la actividad política se deslegitima en la actualidad y el efecto de desconfianza ciudadana en las instituciones políticas que se produce. En esta oportunidad, a través de la revisión de indicadores que se enmarcan en la sensibilidad posmoderna y emocionalidad en la web; el objetivo de la autora fue constatar los índices mediante los cuales los candidatos y partidos políticos españoles (a través de Facebook) intentan producir una imagen de confianza y esclarecer el grado en que logran conseguirlo, en conexión con los efectos que estas comunicaciones manifiestan en la confianza institucional.

Seguidamente, Jeanie Herrera Nájera, en su escrito “Niñez institucionalizada. Sobre la (des) confianza en las instituciones públicas”; pone en relación la noción de confianza-desconfianza, a partir de los supuestos teóricos de Simmel y el papel de las instituciones públicas en las sociedades actuales. En esta oportunidad, se elabora un análisis del accionar del Estado guatemalteco frente al incendio de uno de los Hogares más importantes del país el 8 de marzo del año 2017; en paralelo a la descripción de la situación de la niñez institucionalizada en este país. Dicha tragedia ocurrida en el Hogar Seguro Virgen de la Asunción, dejó 41 muertes de niños entre 13 y 17 años de edad. A partir de la reconstrucción de historias de vida, del análisis de datos secundarios correspondientes a entrevistas a madres y niñas afectadas, así como también el análisis de informes institucionales; se explicita el quiebre de la confianza social y política en las instituciones públicas vinculadas a la niñez institucionalizada en Guatemala.

Finalmente, Adrián Scribano escribe el último capítulo denominado “Confianza en la sociedad 4.0”. A lo largo del escrito se describen las transformaciones más importantes que dieron comienzo al siglo xxi, entre ellas: el Big Data, el Internet de las Cosas y la Economía de los Encargos. El punto central de su contribución, remite a problematizar las transformaciones que se presentan en la confianza, en tanto raíz de las interacciones humanas, a partir del escenario de transformaciones que se está gestando con la revolución 4.0. Su trabajo no solo apuesta a hacer crítica la noción de confianza en la actualidad, sino también invita a la reflexión en torno a las potencialidades que manifiesta la *escucha activa* entre seres humanos.

Me gustaría concluir esta reseña con un aporte de Adrián Scribano, que expresó en su seminario virtual sobre Confianza el pasado 01 de abril, 2020(seminario circunscripto en el Ciclo de Charlas vía Zoom del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicas); en donde el autor aborda la

noción de confianza en tanto practica intersticial y acción colectiva. En esta oportunidad, Scribano nos invita a reflexionar y repensar la confianza desde una lógica epistémica, a partir de la triada: confianza, violencia y sociedad; invitándonos a reencontrarnos con el Otro, unirnos y re-ligarnos los unos a los otros. Con intención de parafrasear su aporte, en adelante la propuesta que el autor nos hace: “El industrialismo y la democracia del consumo contemporáneo han rupturado los lazos sociales. Y esta especie de ciudadanía por consumo que está instalada, lo que hace es volver a rupturarlo cada vez más” (...)” Seguimos varados en **el otro** como amenaza y en la **desconfianza** como forma de conocer el mundo” (...)” La revolución comienza cuando uno salta, va del otro lado de la montaña de su ego, trepa y encuentra al otro. El otro es un co-garante de mi existencia. Yo existo porque estoy con el otro; el otro que me ve, me nombra y está conmigo” (...) “La **confianza** se vuelve así un antídoto ante la violencia contra los niños, los ancianos, las mujeres y todos los seres vivos del planeta...La oportunidad que tenemos es de reestructurar la lógica de lo colectivo para nosotros mismos. Si acortamos la distancia, es uniéndonos” (Seminario Virtual sobre Confianza-Scribano, 2020).

Bibliografía:

SCRIBANO, A. (2020) Desgrabación de seminario virtual sobre Confianza. Ciclo de Charlas vía Zoom del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES).

Citado. MARIANO, María Victoria (2020) “Implicancias y Potencialidades de la Confianza en el Siglo XXI” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°32. Año 12. Abril 2020-Julio 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 98-100. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/706>

**Plazos.** Recibido: 03/03/2020. Aceptado: 13/04/2020.

### “Emociones y Pandemia en Latinoamérica: Otra Mirada”

Les compartimos el análisis “Emociones y Pandemia en Latinoamérica: Otra Mirada”. Por: Adrián Scribano y Pedro Lisdero realizado en el marco de la Red Internacional de Sociología de las Sensibilidades es un espacio de reflexión en torno a las conexiones

entre emociones, cuerpos y sociedades  
Link de acceso: <https://sociologiasensibilidades.blogspot.com/2020/04/emociones-y-pandemia-en-latinoamerica.html>

### Postponement IV ISA Forum of Sociology

The ISA Executive Committee has decided to postpone the IV ISA Forum of Sociology in Porto Alegre until February 23-27, 2021.

All activities that have been prepared will be maintained and the abstract selected for the Forum in July 2020 remain valid for the Forum in February 2021. We have set a new calendar that allows Research Committees, Working and Thematic Groups to update and re-open some of their panels. A new call for abstracts will open.

October 16-25, 2020: RC/WG/TG publish Calls for new abstracts

October 26 – November 12, 2020: Submission of new abstracts via online platform

December 15, 2020: Presenters final registration deadline

We hope you will join us in Porto Alegre for this 2021 ISA Forum of Sociology that will be a unique opportunity to learning from colleagues from all continents and sharing analyses of the crisis, its social impacts and the world that will emerge out of it.

In the meanwhile, please keep safe and take care of yourself and of the people you love.

Sari Hanafi, President of the International Sociological Association

Geoffrey Pleyers, ISA Vice President for Research and President of the IV ISA Forum of Sociology

### Nuevo número de la Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social



"Disposiciones y artificios en los dispositivos metodológicos en investigación en Ciencias Sociales" núm. 19 (2020)

Disponibile para su descarga gratuita y visualización online: <http://relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis/issue/view/23>

### Conoce al Grupo de Trabajo «Sensibilidades, subjetividades y pobreza»

Si bien la cuestión de la pobreza no es nueva ni reciente en América Latina, a partir de los 80 y fuertemente 90 comienza a atarse a las políticas sociales. Asimismo, desde inicios del siglo XXI, los procesos de estructuración social se han caracterizado por las mutaciones en los contenidos, límites y volúmenes de las políticas sociales como constructoras de unas sensibilidades específicas, que anudan las tensiones entre pobreza, intervención estatal y gestión del conflicto social. Éstas han tenido una manera de administrar las sensibilidades de aquellos a los cuales solo cabe “asistir”, en tanto prácticas estatales que performan lo social con

capacidad de construir sociabilidad. La normalización de lo social es consecuencia y generadora de mecanismos de soportabilidad social y dispositivos de regulación de las sensaciones, los cuales son producto de procesos de estructuración social que construyen nuevas realidades, transmitiendo determinadas “imágenes del mundo”, que implican la manera en que las y los agentes presuponen su modo de existir, el tiempo, el espacio y las relaciones con la realidad.

Más información: [https://www.clacso.org/sensibilidades-subjetividades-y-pobreza/?fbclid=IwAR01XY6Oafww41sQlI0QbzGGLE98Vy\\_p7nZYwd9XPCmbIHox21LIDgEe9n0](https://www.clacso.org/sensibilidades-subjetividades-y-pobreza/?fbclid=IwAR01XY6Oafww41sQlI0QbzGGLE98Vy_p7nZYwd9XPCmbIHox21LIDgEe9n0)