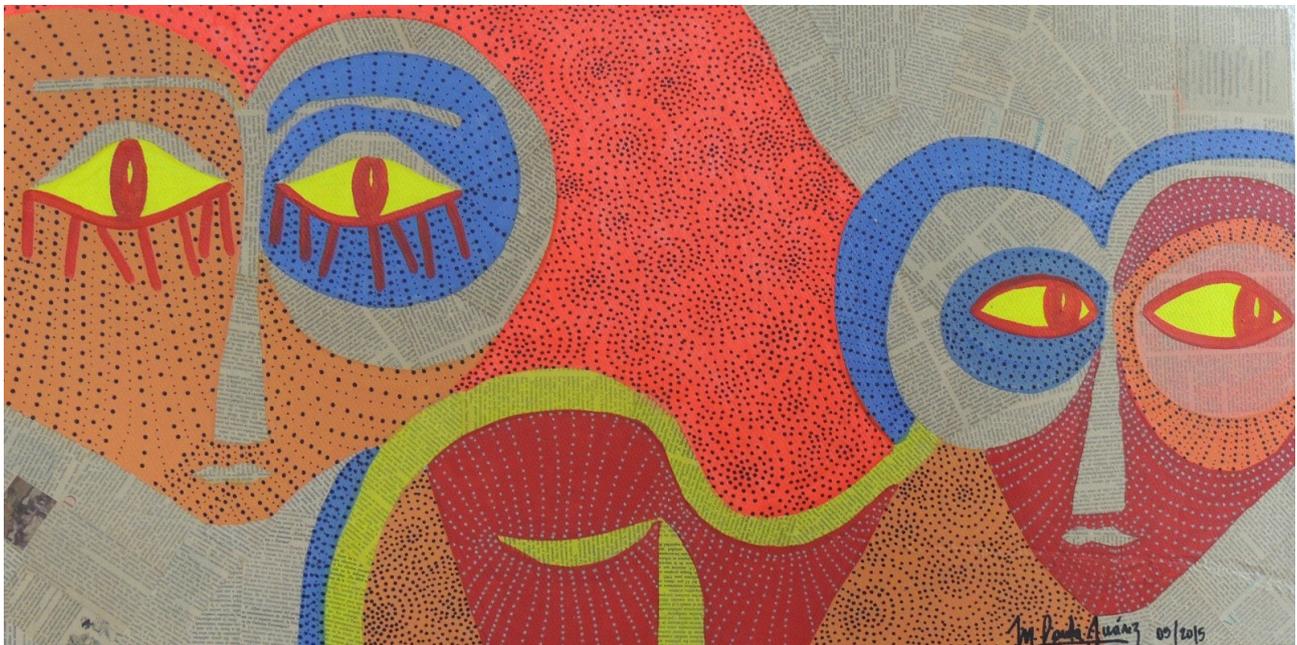


ISSN 1852-8759

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad

Nº 31, Año 11



“Una década de búsqueda”

Diciembre 2019 - Marzo 2020
Publicación electrónica cuatrimestral

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad



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 / UFPE*, 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 "Disimulada Desolación", Técnica: Mixta.

Artista: María Paula Juárez. Lugar de realización: ciudad de Río Cuarto, fecha: mes de mayo de 2015.

"Una década de búsqueda"

Nº 31, Año 11, Diciembre 2019 - Marzo 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 | ISSN: 1852-8759

Contenido

. Presentación

Una década de búsqueda Por <i>Adrián Scribano (Argentina)</i>	4
--	---

. Presentation

A decade of inquiry search Por <i>Adrián Scribano (Argentina)</i>	12
--	----

. Artículos

Mente cosmopolita: matices en el “Manifiesto Cosmopolita” de Beck <i>Cosmopolitan Mind: Nuances on the “Cosmopolitan Manifesto” of Beck</i> Por <i>Fred Evans (Estados Unidos)</i>	20
---	----

Cuando la raza es solo una ficción. Claves para entender las políticas de control y la estigmatización del cuerpo migrante

<i>When race is just a fiction. Keys to understanding the control policies and stigmatization of the migrant body</i> Por <i>María Emilia Tijoux (Chile)</i>	32
---	----

Exclusão social, Cidadania e Clientelismo: o pensamento autoritário no Brasil

<i>Social exclusion, Citizenship, and Clientelism: or authoritative thinking not Brazil</i> Por <i>Mauro Koury (Brasil)</i>	42
--	----

Hogares receptores de programas sociales y emociones del Municipio de La Matanza

<i>Households recipients of social programs and emotions of La Matanza</i> Por <i>Angélica De Sena (Argentina)</i>	48
---	----

El deporte de Sordos: combatir su incomprensión. Un espacio de juego y de lucha por el reconocimiento

<i>Deaf Sport: combat your misunderstanding. A space of play and struggle for recognition</i> Por <i>Carolina Ferrante (Argentina)</i>	64
---	----

Ritual festivo, monopolio emocional y dominación social. Análisis del caso de las Fallas

<i>Festive ritual, emotional monopoly and social domination. Case Analysis of the Fallas</i> Por <i>Verónica Gisbert-Gracia y Joaquim Rius-Ulldemolins (España)</i>	77
--	----

Discourse and Emotions in The Chinese Communist Revolution

<i>Discurso y emociones de la Revolución Comunista China</i> Por <i>Jia Chao (China)</i>	91
---	----

. Reseñas bibliográficas

“No fue fácil casarme con un hombre que podría ser mi hijo: su madre es más joven que yo” Por <i>Por Fábio Lopes Alves y Tania Maria Rechia Schroeder (Brasil)</i>	100
--	-----

Corpos, vivencias e emoções atravessados pelo trabalho digital em um capitalismo globalizado

Por <i>Julio Marinho Ferreira y Pedro Robertt (Brasil)</i>	102
--	-----

. Novedades	106
--------------------------	-----

Una década de búsqueda

Por Adrián Scribano

En la llamada era de la post-verdad se han hecho evidente dos componentes del actual estado de la economía política de la moral: a) la consagración de la separación entre cognición y valores y b) la distancia entre hechos y sensaciones. Se puede constatar la internacionalización de la emocionalización por medio de la consolidación a nivel global de las sociedades normalizadas en el disfrute inmediato a través del consumo. El capitalismo depredatorio y represivo ha iniciado una nueva fase de su metamorfosis planetaria sacralizando a la lógica del desecho, la banalización del bien y la política de la perversión como elementos estructurales del cruce entre economía política de la moral y economía política de la verdad. (Scribano 2015, 2017 y 2018)

En este contexto RELACES, que es fruto de un esfuerzo colectivo, voluntario y sin financiación, cumple este mes sus 10 años habiendo sido coherente con un mandato cognitivo-afectivo de constituir un espacio crítico desde la investigación científico-académica de cuerpos y emociones.

Es la dirección aludida que en la presentación del primer número de RELACES sosteníamos:

“Situación al cuerpo como asunto político significa entenderlo como fundamento para el ejercicio del poder, pero también reconocer que él mismo no existe como una entidad autónoma. Todo ejercicio que intente comprender de qué se habla al nombrar al cuerpo supone señalar las condiciones antropológicas bajo las cuales este fenómeno puede existir y ser nominado. Esto significa una tarea de esclarecimiento del horizonte de sentido que hace posible su existencia y válido su estudio. Nuestro cuerpo oye, palpa, huele, gusta y ve lo que socialmente es construido como “mundo sentido”. Al menos, desde nuestra niñez hasta nuestra adultez esas sensaciones son el primer nudo de una madeja compleja que constituye nuestra sensibilidad. Las impresiones que recibimos y configuran nuestras percepciones del mundo, aquello que nos parece fuerte, débil, feo, lindo, bueno, malo, etcétera, se nos hace carne y hueso logrando que lo

que vemos, oímos, tocamos, saboreamos y olemos se nos vuelva natural. El cuerpo resulta así configurado como hecho especialmente apto para el ejercicio del poder que responde a intereses, necesidades y condiciones específicas que debe ser comprendido en esos escenarios.

Así mismo, la crítica al estatuto de lo que se siente, se debe sentir y se puede sentir, en tanto una de las múltiples bandas de las torsiones mobesianas de una vida vivida “tal como es”, constituye un punto de partida para la des-configuración de la dominación vuelta carne. El “realismo” de aquello que sentimos es el pivote desde el cual se comprenden, al menos primariamente, las formas de las metamorfosis de la expropiación de las energías corporales para entablar antagonismos. De esta manera, se impone una especie de economía política de las sensaciones, donde se dibujan los mapas que anudan redes conflictuales, sus espacialidades, los cuerpos y sentires que implica la mercantilización de la vida como primer eslabón de la dominación.” (Equipo Editorial 2009: 4)

Las convocatorias sucesivas para reflexionar y escribir en el marco de esta amplia superficie de inscripción fueron exitosas y nos acompañaron cientos de personas que se motivaron con la idea que investigar los cuerpos/emociones era una modalidad de indagación de lo social y una plataforma privilegiada para observar las estructuras de dominación en un contexto de pluralidad epistémica e ideológica.

En el marco de aquel “espíritu fundador” el miércoles, 1 de julio de 2009 en el Blog “cuerposyemociones2009.blogspot.com” apareció el llamado para presentar resúmenes al XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología ALAS que decía:

“Uno de los objetivos del Grupo de Trabajo es posibilitar la discusión académica sobre el sentido político y de control de las formas sociales de entender, presentar y expresar las emociones y los cuerpos en Latinoamérica, así como su alcance en la configuración de las experiencias personales y sociales. Otro de los

objetivos es facilitar la construcción de un grupo de trabajo internacional, multidisciplinar y pluralista que se comprometa en la coordinación de esfuerzos para resaltar la importancia de la sociología de las emociones y los cuerpos en nuestros contextos locales, como un aporte a una Latinoamérica más justa y autónoma. En el año 2007, en el marco de las actividades del XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología que tuvo lugar entre el 13 y 18 de agosto en la Ciudad de Guadalajara, México, nos reunimos por primera vez como Grupo de Trabajo. Desde esos días varios de nosotros hemos construido un espacio de institucionalización sobre la temática que no existía en la Sociología Latinoamericana. Esto fue complementado por algunas publicaciones y encuentros entre varios de nosotros, como también por la ejecución de actividades de grado y post-grado que han fortalecido la idea de una Red Latinoamericana de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos”¹.

Adelantándose a RELACES (que ya habíamos diseñado) aquel llamado planteaba (sobre lo que sería luego uno de los ejes centrales de la revista) comprender que discutir la situación de los cuerpos/emociones es, en última instancia, una práctica política de enorme importancia en la situación planetaria actual. Por ello es que desde hace tiempo ya venimos insistiendo que toda sociología de los cuerpos y las emociones debe contemplar, según nuestro enfoque al respecto: 1) brindar una respuesta sobre cuáles son las relaciones entre sensaciones y cuerpos, 2) establecer el carácter de natural/construido que tienen los “fenómenos” emocionales, 3) posibilitar el análisis de las conexiones entre cuerpos, emociones y estructuración de la sociedad, y 4) señalar, al menos preliminarmente, cuáles son los resultados de las conexiones aludidas en términos de identificar las emociones “prevalentes” en una sociedad determinada.

En este número continuamos la misma línea y nos alegramos que el número 31 del año 10 represente por un lado la permanencia de lo que dio origen a RELACES y los nuevos horizontes de desarrollo de redes y diálogos.

Componen el presente número aniversario de RELACES siete artículos y dos reseñas. El primer artículo es de **Fred Evans (Estados Unidos)** “*Mente cosmopolita: matices en el “Manifiesto Cosmopolita” de Beck*”. En esta propuesta, el autor dialoga con U. Beck, en su línea de indagación relacionada a la posibilidad de conformar una democracia cosmopolita. Los riesgos globales a los que las sociedades en la actualidad se encuentran expuestas, sumados

1 <http://cuerposyemociones2009.blogspot.com/search/label/Informaci%C3%B3n%20GT%2026?updated-max=2010-12-14T06:29:00-08:00&max-results=20&start=20&by-date=false>

a la conciencia de solidaridad y las instituciones adecuadas, pueden repercutir en las posibilidades reales para la conformación de la democracia cosmopolita. No obstante, Evans argumenta por una ontología política que justifique el diálogo global entre sociedades heterogéneas y grupos subalternos.

El segundo de los escritos es de **Mauro Koury (Brasil)** “*Exclusão social, Cidadania, e Clientelismo: o pensamento autoritário no Brasil*”. El autor aborda el imaginario social de la ciudadanía en Brasil con el objetivo de reflexionar sobre la base de la exclusión social. El escrito enfatiza el elemento político, particularmente los derechos políticos que interaccionan con la construcción de la idea de ciudadanía, que permiten dar cuenta de algunos aspectos de la vida política de Brasil en la actualidad.

Angélica De Sena (Argentina), propone el escrito titulado “*Hogares receptores de programas sociales y emociones del Municipio de La Matanza*”. La autora expone en este escrito una serie de resultados producto de un proceso de indagación realizado en el partido de La Matanza (provincia de Buenos Aires, Argentina). El abordaje de los hogares receptores de políticas sociales, habilita a indagar los modos de intervención social por parte del Estado que se dan en dicho contexto, junto con las emociones vinculadas a esa serie de políticas sociales. En este sentido, el cruce entre políticas sociales y emociones permite advertir la “cuestión emocional” contenida en las intervenciones sociales. Pues los modos de intervención social del Estado, habilitan una pedagogía del sentir, en tanto mecanismos de soportabilidad social de las condiciones estructurales de desigualdad.

El cuarto de los escritos es de **María Emilia Tijoux (Chile)**, “*Cuando la raza es solo una ficción. Claves para entender las políticas de control y la estigmatización del cuerpo migrante*”. Tijoux realiza un análisis de las políticas públicas implementadas por el Estado, que en la problemática que éstas dicen abordar asemejan las cuestiones migratorias con aquellas vinculadas a la seguridad. Las políticas públicas participan de los procesos de definición de las problemáticas abordadas, edificando, reproduciendo e instituyendo determinadas imágenes del mundo que operan a modo de supuestos sobre la realidad que se pretende abordar. El escrito de la autora permite advertir los modos en que los prejuicios inscriptos en las políticas públicas analizadas criminalizan la población migrante, naturalizan un discurso permeado por la xenofobia y despliegan prácticas de segregación racial.

El quinto artículo de este número es propuesto por **Carolina Ferrante (Argentina)** “*El deporte de Sordos: combatir su incomprensión. Un espacio de*

juego y de lucha por el reconocimiento". El deporte de Sordos organizado en las Sordolimpiadas es analizado en este escrito para dar cuenta de los significados contruidos a partir de esta organización que se ha extendido mundialmente dando lugar a encuentros recreativos y competitivos. A partir de este escrito, y el modo en que la autora realiza un recorrido por su investigación, pueden comprenderse aquellos modos en que las demandas de las comunidades Sordas son abordadas, canalizadas y problematizadas dando lugar a procesos de visibilización e invisibilización. El abordaje de corte histórico y sociológico propuesto, habilita en este escrito a realizar un análisis comprometido, serio y crítico de aquellos sentidos y significados negados.

Verónica Gisbert-Gracia (España) y Joaquim Rius-Ulldemolins (España) proponen el sexto artículo titulado *"Ritual festivo, monopolio emocional y dominación social. Análisis del caso de las Fallas"*. El escrito aborda un ritual festivo en tanto elemento que permite problematizar las dinámicas de dominación que allí se generan. En este sentido, los rituales festivos son abordados en este escrito no como una forma de generar consensos, sino como un mecanismo de dominación social. El artículo amplía aquellas perspectivas que sobreestiman la naturaleza subversiva de los rituales festivos, sosteniendo por el contrario que dichos espacios producen una determinada visión restringida de la identidad nacional y de la energía emocional por parte de un grupo que ha sostenido su dominación desde mediados del siglo XX.

El último de los artículos es propuesto por **Jia Chao (China)**, titulado *"Discurso y emociones de la Revolución Comunista China"*. Para el autor, la emoción constituyó un recurso movilizad por la tecnología organizacional y discursiva en la Revolución Comunista China. El artículo ofrece un análisis sobre el discurso emocional de la revolución, identificando la relación entre emociones, discurso y poder. La propuesta analítica del autor permite dar cuenta de la movilización emocional, en tanto motivación de las personas que, no siendo interpeladas sólo por el cálculo racional, implican la simpatía, la indignación y la dignidad entre otros factores emocionales que se vuelven significativos.

Cierran el presente número dos reseñas, la primera de ellas de **Fábio Lopes Alves y Tania Maria Rechia Schroeder (Brasil)** del libro de Goldenberg, M. (2017) *Por que os homens preferem as mulheres mais velhas?* Rio de Janeiro, Brazil: Record; la segunda de ellas es realizada por **Pedro Robertt y Julio Marinho Ferreira (Brasil)**, sobre el libro de Scribano, A. y Lisdero, P. (2019) *Digital Labour, Society and the Politics of Sensibilities*, Switzerland: Palgrave, Macmillan.

Quería terminar reproduciendo aquí un bosquejo de agenda futura que he realizado en otras publicaciones (incluso en esta misma), de modo parcial, pero que considero pertinente hacerlo aquí de forma más general (Scribano 2019, 2017 y 2016).

He dividido esta propuesta en cuatro tipos de viñetas: diagnóstico, preguntas, desafíos y rechazos, afirmando con el estilo de la presentación su carácter preliminar y de invitación al diálogo.

Diagnóstico:

Desde una mirada teórica, analizar problemáticas emergentes, implica activar los procesos de vigilancia epistemológica que posibilite identificar y deconstruir los obstáculos epistemológicos que dichas problemáticas involucran, algunos de ellos en el caso de los estudios sobre cuerpos y emociones (C/E) son:

- En los últimos 20 años se ha operado una revisión crítica del estatuto teórico, metodológico, epistemológico y político de los estudios sobre los cuerpos y las emociones.
 - Se hace evidente las conexiones entre los procesos de estructuración social, las sensibilidades sociales y las historias hechas cuerpo.
 - Las conexiones posibles entre corporalidades, creativities y expresividades se tornan un tema central académica y socialmente.
 - La porosa e indeterminada trama cuerpo, sensación y acción reclama una mirada latinoamericana que pueda redefinir su uso teórico y empírico.
 - Las prácticas insumisas de género, etnia, edad y clase que atraviesan las visiones y di-visiones sobre el pasado, presente y futuro de la región están siendo y deben ser indagadas desde una mirada de los cuerpos/emociones.
 - Históricamente existen conexiones (estudiadas y por estudiar) entre el surgimiento de los Estados-Naciones, las formas de ciudadanía y los modos sociales de hacer cuerpo las reglas, normas y leyes.
 - Los "sectores subalternos" son objeto de políticas de los cuerpos asociadas a la razón eurocéntrica que demandan una indagación desde el margen y descolonizadora.
 - Las sensibilidades sociales son el fruto de las interacciones sociales que hacen emerger formas de apreciar y valorar las alegrías y los miedos, las potencialidades y las oclusiones de los sujetos.
- Desde lo reseñado es fácil advertir que los estudios sobre C/E en Latinoamérica implican la necesidad de recuperar la propia garganta para elaborar voces propias. En el mismo sentido emergen preguntas, desafíos y rechazos desde las prácticas del indagar que estamos analizando.

Preguntas:

La ciencia en general y las ciencias sociales en particular tiene como cometido formular preguntas cada vez más arriesgadas para que sirvan de ariete frente a las compuertas del conformismo, la naturalización y sacralización del mundo. Aquí queremos ensayar algunas pocas preguntas que creemos poblarán los estudios sobre C/E:

- ¿Cuáles son las consecuencias de la masificación de procesos de colonización médico-psiquiátrica de los cuerpos/emociones a través de la ingesta, aplicación y/o consumo de micro y nano sustancias? Pensando desde los efectos de los disruptores endocrinos, pasando por los resultados de las de las múltiples contaminaciones, hasta llegar a las secuelas del consumo de los psicofármacos.
- ¿Cuáles son los efectos epigenéticos de los procesos intergeneracionales de la distribución desigual de nutrientes en contextos de masificación de asistencia estatal a la comida? Indagando sobre la distancia constatable entre proveer de comida a millones de personas sin alcanzar estándares mínimos de alimentación adecuada (incluyendo lo cognitivo-afectivo).
- ¿Cuáles serán los resultados de la inscripción estructural del consumo mimético y el consumo compensatorio como organizadores sociales tendientes a reemplazar en tanto tal al trabajo/producción? Observando la centralidad cada vez mayor de las formas de normalización en el disfrute inmediato en y a través del consumo.

Desafíos:

Otro de los rasgos de la ciencia a lo largo de su historia y particularmente en el siglo XXI es el identificar y abocarse a procesos que provoquen “nuevas” y “diferentes” maneras de hacer/pensar, a procesos que redelimiten sus propias prácticas:

- Redefinir y rediseñar las herramientas/instrumentos de los procesos de investigación social en torno a los cuerpos/emociones aceptando la finalización definitiva de las aporías empiristas (cuanti/cuali, objetivo/subjetivo).
- Valorizar en los procesos de indagación la actitud de escucha y la captación de la creatividad/expresividad como vehículos adecuados y necesarios para comprender los estados de los cuerpos/emociones.
- Rediscutir el peso e influencia de las condiciones materiales de existencia en tanto uno de los ejes centrales de la producción, circulación, gestión y reproducción de los cuerpos/emociones.

Rechazos:

La resistencia al dogmatismo, a la mercantilización, al uso inhumano, a manipulación del conocimiento es

otro de los rasgos de la ciencia en tanto saber crítico sobre lo real y el campo de estudios sobre C/E no es una excepción:

- Persistir en la crítica inmanente a la masificación (desapercibida) de la mirada burocrático-médico-hiperpsicologizada desde donde se infantiliza y se obtura la autonomía a millones de sujetos “asistidos” siendo dicha condición su “única vía de participación/inclusión” en el sistema.
- Indicar a la masificación de los procesos de sacrificialidad, espectacularización y seducción como los canales privilegiados para la reproducción de la inacción y desguace de la acción colectiva.
- Señalar a los mecanismos locales y globales de captación de intelectuales, académicos y científicos como uno de los ejes centrales que, por acción u omisión, coadyuvan al “olvido” y “marginalización” de diversas problemáticas de los cuerpos/emociones suturando y/o sellando los procesos de dominación.

Esta reproducción del puzzle que representan este diagnóstico, preguntas, respuestas y desafíos debe complementarse con una mirada epistémica política que tensione lo estructural con lo actual/presente, desde esa plataforma es importante señalar:

Es urgente pensar/repensar los modos de proximidad/distancia entre sororidad, fraternidad y humanidad desde la mirada de los estudios sociales sobre C/E

Es prioritario profundizar los esfuerzos por indagar las actuales transformaciones del capitalismo a escala planetaria a luz de las redefiniciones de lo que se comprende por lo sintiente y persona no humana en un cuadro post-especista.

Hay que abrir nuevos caminos para pensar el lugar de los C/E en la constitución de la sociedad como aporte a un diálogo sobre virtudes, valores, emociones y conocimiento.

Como toda disciplina de las Ciencias Sociales los estudios sociales de los cuerpos y las emociones serán críticos (incluso de la crítica coagulada) o no serán nada.

Es imposible terminar esta presentación sin agradecer a la enorme cantidad de personas que durante estos años han dejado su mejor esfuerzo para hacer RELACES incluimos al final una lista (tal vez con alguna omisión involuntaria) de todos y todas que hacen posible este proyecto. GRACIAS

Agradecemos a quienes compartieron en estos años sus trabajos haciendo posible RELACES: Andrea Dettano, Aldana Boragnio, Rebeca Cena, Adela Miranda Madrid, Abel Rodríguez López, Adriana Causa, Adriana Fuentes Ponce, Adriana García Andrade, Roberta Priscila Cedillo, Adriana Goni Godoy, Adriana Mabel Prieto, Adriana Marcela Pérez

Rodríguez, Adriane Vieira Ferrarini, Alejandra Aguilar Ros, Alejandra Amalia Ferrari, Alejandra Carreño Calderón, Alejandra Melo Amaya, Alejandra Mizrahi, Alejandro Damián Rodríguez, Alejandro Gasel, Alejandro Marcelo Gau de Mello, Alejandro Pulgarin Rocha, Alex Sandrelanio dos Santos Pereira, Alexander Sasho Lambevski, Alexander Shkurko, Alexandre Zarias, Alexis Patricio Sossa Rojas, Alfonso Nicolás Venturelli, Ali Lara, Alicia Lindón, Alina Mazzaferro, Allana Salinet, Almudena Garcia, Álvaro Reyes Toxqui, Amanda Domingues, Amanda Rutllant da Cunha, Amaranta Cornejo Hernandez, América Larraín, Amurabi Oliveira, Amurabi Oliveira , Ana Candil, Ana Carolina Ferreiro Habra, Ana Carolina Galvez Comandini, Ana Cervio, Ana Clara Camarotti, Ana Constanza Rodríguez Álvarez, Ana González Vañek, Ana Graciela Levstein, Ana Graciela Levstein y María Laura Pellizzari, Ana Josefina Cuevas Hernández, Ana Julia Aréchaga, Ana Laura Candil, Ana Laura Suarez, Ana Leticia Fitte, Ana Lia Machado, Ana Lilia Salazar Zarco, Ana Lúcia Castro, Ana Lucía Cervio, Ana Lucía Hassel, Ana Luisa Fayet Sallas, Ana M. González Ramos, Ana María Gonzalez Ramos, Ana María López Narbona, Ana María Perez Rubio; Ana Rodríguez Granell, Anaclara Mona, Anahí Farji Neer, André Leonardo Copetti Santos, Andrea Carolina Urrutia Gómez, Andrea García Hernández, Andrea Jensen Vallejos, Andrea Soledad González Vera, Andrea Verónica Pérez, Andrés Guzmán Sala, Andressa dos Santos Alves, Angel De Jesus Hernández González, Angela Marcela Aisenstein, Angela Maria Jimenez Urrego, Angélica De Sena, Anna Fernández Poncela, Anne Sophie Marie Frederique Gosselin, Antonio Luiz Silva, Araira Marín, Areli Veloz, Armando Jose Alvarez Lugo, Armando Ulises Cerón Martínez, Arnaud Halloy, Aurelio Gómez Fernández, Ayder Berrío Puerta, Baraka Baraka Vlad, Bárbara Nascimento Duarte, Begonya Enguix Grau, Belen Espoz, Bernard Andrieu, Bernardo Guerrero Jiménez, Berta García Faet, Booth Bugge, Boragnio Aldana, Brenda Araceli Bustos García, Brenda Hidalgo Colla, Bru Gabriela, Bryan Elam, Camilo Andres Ramírez, Candelaria García Campos, Carina Alejandra Cassanello, Carina Gonzalez, Carlos A. Gadea, Carlos Alberto Argañaraz, Carlos Alfredo Marin, Carlos Alfredo Marín, Carlos Arturo Ospina-cruz, Carlos Bueno, Carlos Eduardo Sanabria Bohórquez, Carlos Figari, Carlos Gadea, Carlos Geovanni Varela Vega, Carlos Ospina Cruz, Carmen Castañeda, Carolina Amieva, Carolina Castellitti, Carolina Cortés, Carolina Emilia Di Próspero, Catalina Alexa Mendoza Riquelme, Catalina María Ospina Mesa, Catalina María Tabares Ochoa, Catón Eduardo Carini, Ceciclia Canevari, Cecilia Alejandra Castro, Cecilia Beatriz Soria, Cecilia Martínez, Cecilia Mercedes

Quevedo, Cecilia Musicco, Celeste Tritten, Celso Gabatz, Celso Vianna Bezerra de Menezes, César Omar Velázquez Vega, César Pablo San Emeterio, Chiara Piazzesi, Christian Amaury Ascensio Martínez, Ciria Margarita Salazar C., Cirus Rinaldi, Claire Terezinha Lazzaretti, Claudia Andrea Arellano Hermosilla, Claudia Anzorena, Claudia Carolina Cuarenta Berumen, Claudia Cruzat Mandich, Claudia Gabriela Reta, Claudia Gandía, Claudia Mallarino Florez, Claudia Mercedes Jimenez Garces, Claudia Patricia Gallo Espinosa, Claudia Ulloa Espinoza, Claudio Alberto Mestre, Claudio Eduardo Figueroa Grenett, Claudio Martyniuk, Clément Colin, Constanza Sepúlveda Gómez, Cristian Bustamante Vasquez, Cristian Paiva Cristian, Cristiane Fernanda Xavier, Dalila Heras Benavides, Daniel Àngel Etcheverry, Daniel Martin Rubio, Daniela Leyton Legües, Daniela Losiggio, Danilo Martuccelli, Dario Berrio Gil, Dario Hernán Arevalos, David Howes, David Le Breton, De Sousa Nogueira, Débora Souto Allemand, Delia Rodríguez, Denhi Rosas Zarate, Denise Osswald, , Di Filippo Marilé, Diago Quattrini, Diana Carolina Tibana Rios, Diego Benegas Loyo, Diego Berenstein, Diego Galante, Diego Mattos Vazualdo, Djaine Damiati, Dora Barrancos, Douglas J. Davies, Ederson Luís Silveira, Edgar Carlos Jarillo Soto, Edgar Ulises Osorio, Edith Flores Pérez, Edith Perla Colman, Ednaldo Antonio Silva, Edoardo Balletta, Eduardo Francisco kingman, Eduardo Galak, Eduardo Mattio, Eduardo Sousa-González, Eliana Nunes Ribeiro, Elisa Herrera Altamirano, Elisabetta Della Corte, Elizabeth Sánchez Garay, Elizabeth Vejarano Soto, Elkin Orlando González Ulloa, Eloy Maya Pérez, Elsa Blair Trujillo, Emiliano Exposto, Emilio José Seveso Zanin, Enrique Hernández García Rebollo, Enrique Pastor Seller, Erika Saccucci, Esteban Di Paola, Estefany Evelin Castillo Ravanal, Estela Teresita Soto De Anquín, Estibaliz De Miguel Calvo, Eugeni Tarzibachi, Eugenia Boito, Eugenia Fraga, Eugenio Castaño González, Eva María Jiménez Andújar, Fabiana Gama Pereira, Fabiana Norma Montenegro, Fábio Lopes Alves, Facundo Nahuel Fernandez, Federico Díaz Llorente, Federico Fernandez, Federico Medina, Felipe De Alba Murrieta, Felipe Hernán Tello Navarro, Felipe Rivas, Félix Alejandro Baptista, Fernanda Díaz Castrillón, Fernanda Ribeiro Amaro, Fernando de Jesus Rodrigues, Ferreyra Miguel , Fidel Molina-Luque, Fitzpatrick Potts, Flabián Nieves, Flávia Cristina Soares, Flavio Augusto Salgado, Florencia Chahbenderian, Florencia Margaria, Florencia Pena Saint Martin, Francisco Di Leo, Francisco Falconier, Francisco Guzmán Castillo, Francisco Jander De Sousa Nogueira, Francisco Javier Cortazar Rodríguez, Francisco Ramallo, Freddy Alex Timmermann López, Frederick Evans , Gabriel

Armando Cachorro, Gabriel Cachorro, Gabriel Emanuel Campos, Gabriel Giannone, Gabriel Luis Bourdin, Gabriel Tolosa Chacón, Gabriela Reta, Gabriela Rubilar, Gabriela Silvina Bru, Gabriela Vergara, Gemma Maltese, Genovena Echeverría, Geoffrey Skoll, Geovani Cruz Vázquez, Gerardo - Larreta, Gerardo Ariel Del Vigo, Gerardo Avalor, Gerardo Hernan Jimenez Lopez, Gilberto Rodriguez Garcia, Gilma Ríos, Graciela Magallanes, Graciela Manjarrez Cuéllar, Graciela María Enria, Gregorio Quispe Cuzcano, Grisel Arveláez, Guillermina Domínguez Hernández, Gustavo Adolfo Enríquez, Gustavo Adrián Papili, Gustavo Alejandro Blázquez, Gustavo Andrada Bandeira, Gustavo Aviña Cerecer, Hander Andrés Henao, Head Juarez, Héctor Camilo Sánchez Beltrán, Hélios Puig, Horacio Machado Araújo, Horacio Miguel Hernán Zapata, Hugo César Moreno Hernández, Hugo Ernesto Perdomo Colina, Hugo Nicolás Sir Retamales, Iara Maria de Almeida Souza, Ibis Sepúlveda González, Ignacio Pellón, Ileana Wenzel, Inés Montarcé, Ipek Celik Rappas, Irantzu Fernandez Rodriguez, , Ivan Rodrigo Pincheira Torres, Ivana Analía Fernández López, Ivana María Alochis, Ivonne Espitia Montenegro, Ivy Jacaranda Jasso Martinez, Flavio Ferreira, Jacqueline Michaux, Jaime Alberto Méndez Castillo, Jaime Fernando Yeng Abad, Jainara Gomes de Oliveira, Jair Eduardo Restrepo Pine, Javier Schargorodsky, Javiera Lecaros Bravo, Jeanne Yvanova Duarte Mora, Jeimy Castro Cala, Jenny Marcela Ponton Cevallos, Jens Eder , Jessica Alexia Macario Sánchez, Jesid Díaz Sastre, Jessica Reyes Sánchez, Jesús Christian Bustos García, Jesús Ernesto Urbina Cárdenas, Jhonatan Gonzalez Santamaría, Jimena Valdés Figueroa, Joanildo Burity, Joaquin Chervero, Johanna Lozoya, Jonas Anderson Simões das Neves, Jonatas Ferreira , Jordi Planella Ribera, Jordy Micheli Thirió, Jorge Ahumada, Jorge Escobar, Jorge Ricardo Saraví, José Carlos Vázquez Parra, Jose Cruz Jorge Cortés Carreño, José Domingo Carrillo Padilla, José Ignacio Allevi, José Luis Esparza Espericueta, José Luis Grosso, José Manuel Barreto , José Miguel Rasia, José Morales González, José Yuni, Josefina Leonor Brown, Josefina Ramírez Velázquez, Josep Marti Perez, Juan Camilo Parra Lombana, Juan Carlos Escobar, Juan Carlos Quintero Velásquez, Juan Carlos Ramírez Rodríguez. Juan José Galindo Chávez, Juan Pablo Duhalde, Juan Pablo Matta, Juan Pablo Robledo, Juana Martin Ceron, Julia Bertone, Julia Micaela Vargas Montero, Julián Aguirre, Julian Ortega, Julian Zícarí, Juliana Gonzaga Jayme, Juliana Huergo, Juliana Meduri, Juliana Ribeiro Pinto Bravo, Julieta Armella, Karina Mariel Mauro, Karla Alejandra Contreras Tinoco, Karla Ivonne Mijangos Fuentes, Kátia Dos Anjos, Katina De Los Angeles Urdaneta, Katrina Salguero Myers, Kelly Maria Gomes Menezes y Maria Helena de Paula Frota, Kjeldgaard Glud, Latif Antonia Cassab, Laura Echavarría Canto, Laura Gioscia Villar, Laura Zambrini, Laurem Souza Talhaferro Marques, Leandro Drivet, Leila Martina Passerino, Lellanis Arroyo Rojas, , Leonardo Fernández, Leonardo Gabriel Soto Toloza, Leticia Huerta Benze, Lia Carla De Ieso, Lígia Dabul, Liliana Ibeth Castañeda Rentería, Lina Seeler, Lisdero Pedro, Liuba Kogan, Loïc Wacquant , Lorena Denisse Etcheberry Rojas, Lorena Villalobos Martinez, Lorenzo Bruni, Lourdes Maria Pujol, Luc Delannoy, Lucas Aimar, Lucía Benítez Eyzaguirre, Lucía Billoud, Lucía Coppa, Lucía Mabel Fretes, Lucia Mantilla, Luciana Alvarez, Luciana Martinez Albanesi, Luciana Micaela Ramos, Lucrecia Raquel Greco, Luis Alberto Herrera Montero, Luis Campos Medina, Luis Felipe Ojeda Oyarzún, Luis Herrera Montero, Luisa Consuelo Soler, Luisa María, Salazar Acosta, Luiz Gustavo Correia, Luiz Gustavo P.S. Correia, Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia, Luz Elena Gallo Cadavid, Luz Helena Di Giorgi, Ma. Raquel Carvajal Silva, Macarena Fernández, Macarena Roldán, Macarena Soledad González Franzani, Magali Velasco Vargas, Magdalena Águeda Arnao Bergero, Maia Wasserman, Manuella Paiva Holanda, Marcelo Córdoba, Marcelo Loaiza, Marcos Araújo, Marcos Bote, Margarita Camarena Luhrs, Maria Alejandra Marin Aranda, María Alfonsina Angelino, María Bajo Gutiérrez, Maria Beatriz Pacca, María Belén Espoz, María Cecilia Díaz, María Cecilia Díaz, María Celeste Bianciotti, María Celeste Juárez, María Celeste Viedma, María Clara Ruiz, Maria Clara Teresa Fernandes Silveira, Maria Cristina Di Silvestre Paradizo, Maria Cristina Giorgi, Maria Cristina Rocha Barreto, Maria Daniela Brollo, Maria del Carmen Castañeda, María del Pilar Gómez González, María del Pilar Gomiz Pascual, María del Rocío Deliyore Vega, Maria Del Rocío Echeverria, María del Rosario Orozoc, Maria Emilia Napolitano, María Emilia Napolitano, María Epele, María Esther Vega Ocampo, María Eugenia Boito, María Flavia Del Rosso, Maria Florencia Lopez, María Gabriela Lopez Yanez, Maria Glaucíria Mota Brasil, Maria Ines Games Rodriguez Arias, Maria Inês Rauter Mancuso, Maria Inés Silenzi, María Jimena Mantilla, María José Clunes, María Josefina Fornaro Bordolli, María Julia Bonetto, María Laura Bergel Sanchís, María Laura Schaufler Lang, María Luisa Güido Williamson, Maria Luisa Jimenez Jimenez, María Luz Roa, María Macarena Saenz Valenzuela, Maria Magdalena Gonzalez Almada, Maria Magdalena Pinto, María Milagros Molina Guiñazú, María Nemesia Hijós, Maria Noel Miguez Passada, María Paula Zanini, María Paulina Soto Labbé, María Popkovacheva-Terzieva, Maria Rita Martinez Galvis, María Sol

Erramusoe, Maria Soledad Fernandez, María Soledad Varea, María Susana Harrington, María Tabares Ochoa, Maria Teresa Medina Vite, María Teresa Trachitte, María Valeria Emiliozzi, María Vergara Aibar, María Victoria Martínez Espínola, María Victoria Sordini, Mariana Becerra, Mariana Isabel Lorenzetti, Mariana Lucía Saez, Mariana Nobile, Mariana Palumbo, Mariano Fernández Méndez, Mariano Saulig, Mariela Carolina Juárez Ruiz, Mariflor Aguilar, Mariflor Aguilar Rivero, Marilé Di Filippo, Marina Karina Benito, Marina Yolanda Mansilla, Marinelly Diaz Lira, Mario Millones Espinosa, Mario Ociel Moya Moya, Mario Toboso Martín, Marta Rizo García, Marta Ruth Faur, Martín Aranguren, Martin Eynard, Martina Miravalles, Mateus Luan Dellarmelin, Matias Alfredo Dreizik, Matías Artese, Matías Javier Romani, Mauro Greco, Mauro Guilherme Abeto Koury, Maximiliano Korstanje, Maximiliano Marentes, Mckenzie Bland, Megan Rivers Moore, Melina Amao Cenicerros, Melina Perbellini, Mercedes Liska, Mercedes Rojas Machado, Michael Humphrey, Micheline Dayse Gomes Batista, Miguel A. V. Ferreira, Miguel Angel Sanchez-Valdez, Miguel Angel Sepúlveda Salazar, Miguel Canaza, Miguel Ferreyra, Miguel Jesus Hernandez Madrid, Miguel Lisbona Guillen, Mina Lorena Navarro Trujillo, Oliver Gabriel Hernández Lara, Mira Moshe, Miriam Lucero, Moira Cristiá, Mónica Gabriela Moreno Figueroa, Mônica Kaseker, Monserrat García Jiménez, Morella del Carmen Alvarado Miquilena, Nadia Marlene Rosas Chávez Naím Garnica Nairbis Sibrian Nashyeli Figueroa Galvan Natalia Andrea Lozano Forero Natalia Gelfman Natalia Magnone Alemán Natalia Noemí Vives Natalia vera Calderón Natalia Virginia Menghini Natasha Abarca Pérez Nathaly Rousse Vera Gajardo Nayelhi Itandehui Saavedra Solano Nayla Luz Vadarezza Nicolás Araya Figueroa Nicolas Bermudez Nicolás Coelho Nicolas Eduardo Cabrera Nicolas Morales Saez Nicolás Patierno Noelia García Nohelia Mirna Dávila Morales Oleski Jose Miranda Navarro Olga Alejandra Sabido Ramos Olga Angélica Vásquez Palma Oliva Lopez Sanchez Olivia Andrea Tapia Zúñiga Olivia Nogueira Hirsch Osmundo de Araújo Pinho Pablo Alabarces Pablo Esteban Tanús Pablo Schencman Pablo Zuleta Pastor Paloma Coelho Juliana Gonzaga Jayme Paola Andrea Gaviria Paola Margarita Chaparro Medina Patricia Alejandra Collado Patricia Collado Patricia Jurado Patricia López Patricia Medina Patricio Manuel Ríos Segovia Patrick Cingolani Paula Biglieri Paula Mara Danel Paula Pochintesta Paula Rosa Paula Vera Paulina Soto Labbé Paulo Henrique Martins Paulo Marcondes Ferreira Soares Pedro Alcalá Pedro Lisdero Pedro Robertt Pedro Yagüe Pellón Ignacio Perla Vanessa De los Santos, Pilar Carmona Poma Alice Rafael Andrés Sánchez Aguirre

Rafael Losada Martins Raoni Borges Barbosa Raphael Bispo Rapha Raúl Eduardo Cabrera Amador Raúl Zamorano Farías Régia Cristina Oliveira Régia Oliveira Remo Mutzenberg Ricardo Laurenz Roberta de Sousa Mélo Roberta Priscila Cedillo Hernández Roberto Merino Roberto Garcés Marrero Roberto Suárez Rocio Lencina Rocío Martín Rodolfo Puglisi Rogelio Luna Zamora Rogério José de Almeida Romina Ayelén Fariña Romina Del Mónaco Romulo Oliveira Tondo Rosa Dámaris Marín Sandova Rosa Torres Marieze Rosalía López Fernández Rosângela Angelin Roseni Pinheiro Roxana Mirta Azcurra Sabrina Yañez Salguero Myers Salvador Salazar Gutiérrez Sandra Alicia Collado Sandra Emma Carmona Sandra Peña Alonso Santiago Battezzati Santiago Diaz Santiago Morcillo Sara Monzón Sarita Galvez Donoso Sasho Alexander Lambevski Sebastián Alberto Pacheco Muñoz Sebastián Gerardo Fuentes Sebastián Goinheix Costa Sharon Carolina Díaz Fernández Sheila Silva Lima Silvana Maria Bitencourt Silvia Lucía López Alvarado Simone Belli Sonia Mercedes Andrade Surya Mariana Salgado Susana Vargas Cervantes Talitha Couto Moreira Lara Tâmara Coimbra Tania Alexandra Sacoto Sánchez Tarsila Chiara Albino da Silva Santana Tatiana Mareto Silva Telma Ferreira Nascimento Durães Teresa Cristina Furtado Matos Terezinha Petrúcia Nóbrega Tommaso Gravante Tova Benski Túlio Cunha Rossi Valentina Iragola Cairoli Valeria Bula Valeria Levratto Vanesa Lorena Battaglini Vanessa Fernanda Forte Lopes Verónica García Martínez Verónica Gisbert Gisbert Gracia Veronika Barbara Sieglin Vicens Alba Osante Victoria Cubedo Pinazo Victoria D'hers Victoria Elizabeth Gálvez Méndez Victoria Sordini Walesson Gomes Silva Warren TenHouten Wenceslao Melgarejo Ramos Weslei Lopes Silva Wilian Andres Mauna William Héctor Gómez Soto Willy César Chávez Gonzales Wilson Lara Bernal Xanath Bautista Ximena Cabral Xochitl Garza Yoali Zaret Mancilla Anaya Yulia Shkurko Yuly Yireth Arenas Tangarife Yusmyra Olivo Zaffaroni Adriana; Zandra Pedraza Gomez Zhang Jingting Alejandro Rocchi Romina Baldo Ignacio Guggiari Lorena Vecchi Claudia Olivera Fernando Seveso Zanin Leon Ferrari Anahí Vénica Silvia Gattino Alejandro Frola María Laura Avendaño Daniel Pato Rotela Francisco Aceto Andrea Rivera María Eugenia "Coqui" Podestá Leonardo Surraco Analía Regue (Dinamita) Sofía Toribio Alejandra Arreguer Nicolás Schuck Fred Evans Mauro Koury, María Emilia Tijoux, Carolina Ferrante, Verónica Gisbert-Gracia, Joaquim Rius-Ulldemolins, Jia Chao, Fábio Lopes Alves, Tania Maria Rechia Schroeder, Pedro Robertt y Julio Marinho Ferreira.

REFERENCIAS

- Equipo Editorial (2009) Presentación RELACES N°1, Año 1, p. 1-5, Diciembre 2009-Marzo 2010
- Scribano, A. (2015) ¡Disfrútalo! Una aproximación a la economía política de la moral desde el consumo. ISBN 978-987-3990-02-1 Elaleph. com Bs As. Edit. P.125
- Scribano, A. (2016) Cuerpos, emociones y sociedad en Latinoamérica: una mirada desde nuestras propias prácticas, en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad – RELACES, 20(8): 12–26, <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/449>
- Scribano, A. (2017) Normalization, enjoyment and bodies/emotions: Argentine sensibilities. New York: Nova Science Publishers. p.236
- Scribano, A. (2018) Politics and Emotions. Houston USA: Studium Press llc. p.240
- Scribano, A. (2019) Sociology, emotions and society in Latin America: A short systematisation, Emotions and Society, vol xx no xx, 1–15, DOI: 10.1332/263168919X15664311976691
- Scribano, A.; Aranguren, M. (Comp.) (2017) Aportes a una sociología de los cuerpos y las emociones desde el Sur. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora. p.359
- Scribano, A. and Miguez, M. (2017) Esquisse sur les Études Sociales sur les Corps et Émotions en Amérique Latine, Corps, 15(1): 319–28, doi: 10.3917/corp1.015.0319.

A decade of inquiry search

By Adrián Scribano

In the so-called post-truth era, two components of the current state of the political economy of morality have become evident: a) the consecration of the separation between cognition and values and b) the distance between facts and sensations. The internationalization of emotionalization can be verified through the global consolidation of normalized societies configured by immediate enjoyment through consumption. Predatory and repressive capitalism has initiated a new phase of its planetary metamorphosis by sacralizing the logic of waste, the banalization of the good and the politics of perversion as structural elements of the meeting between the political economy of morality and the political economy of truth. (Scribano 2015, 2017 and 2018)

In this context RELACES, which is the result of a voluntary and collective effort, pursued without funding, this month celebrates its 10-year anniversary, having followed a cognitive-affective mandate to constitute a critical space for academic and scientific research into bodies and emotions.

This mission is addressed in the presentation of the first issue of RELACES:

“Placing the body as a political issue means understanding it as the basis for the exercise of power, but also recognizing that it does not exist as an autonomous entity. Every exercise that attempts to understand what is being said when naming the body involves pointing out the anthropological conditions under which this phenomenon can exist and be nominated. This means a task of clarifying the horizon of meaning that makes its existence possible and valid for its study. Our body hears, feels, smells, likes and sees what is socially constructed as a “felt world.” At least, from our childhood to our adulthood those feelings are the first knot of a complex skein that constitutes our sensibility. The impressions that we receive and shape our perceptions of the world, that which seems to us strong, weak, ugly, beautiful, good, bad, etc., are made flesh and blood, making what we see, hear,

touch, taste and smell seem natural. The body is thus configured as a fact especially suitable for the exercise of power that responds to specific interests, needs and conditions that must be understood in these scenarios.

Likewise, the criticism of the status of what one feels, must be felt and felt, as one of the multiple bands of the Mobesian torsions of a life lived “as it is”, constitutes a starting point for the de-configuration,,,,. The “realism” of what we feel is the pivot from which we understand, at least primarily, the forms of metamorphosis of the expropriation of bodily energies to establish antagonisms. In this way, a kind of political economy of sensations is imposed, where the maps that tie conflict networks, their spatialities, the bodies and feelings that the commercialization of life as the first link in domination are drawn.” (Editorial Team 2009: 4)

Successive calls to reflect and write within this broad intellectual framework were successful, and we were joined by hundreds of people who were motivated by the idea that investigating bodies/emotions was a modality of inquiry of the social and a privileged platform to observe the structures of domination in a context of epistemic and ideological plurality.

Within the framework of that “founding spirit” on Wednesday, July 1, 2009 in the blog “bodiesyemociones2009.blogspot.com” there appeared the call to submit summaries to the XXVII Congress of the Latin American Association of Sociology ALAS, stating that:

“One of the objectives of the Working Group is to enable the academic discussion about the political sense and control of the social ways of understanding, presenting and expressing emotions and bodies in Latin America, as well as their scope in the configuration of personal and social experiences. Another objective is to facilitate the construction of an international, multidisciplinary and pluralist working group that is committed to coordinating efforts to highlight the importance of the sociology of emotions

and bodies in our local contexts, as a contribution to a Latin America that is fair and more autonomous. In 2007, in the framework of the activities of the XXVI Congress of the Latin American Association of Sociology that took place between August 13 and 18 in the City of Guadalajara, Mexico, we met for the first time as a Working Group. Since those days several of us have built a space of institutionalization for this subject that did not exist in Latin American Sociology. This was complemented by some publications and meetings involving several of us, as well as the execution of graduate and post-graduate activities that have strengthened the idea of a Latin American Network of Social Studies on Emotions and Bodies"¹.

Going forward to RELACES (which we had already designed) that call invited scholars (on what would later be one of the central axes of the magazine) to understand that discussing the situation of the bodies/emotions is ultimately a political practice of enormous importance in the current planetary situation. That is why we have been insisting for some time that all sociology of bodies and emotions must contemplate, according to our approach in this regard: 1) provide an answer on what are the relationships between sensations and bodies, 2) establish the character of the natural/built realities that entail emotional "phenomena", 3) enable the analysis of the connections between bodies, emotions and structuring of society, and 4) indicate, at least preliminary, what are the results of the aforementioned connections in terms of identifying the "prevalent" emotions in a given society.

In this issue we continue the same line of inquiry and we are glad that this 31st issue, appearing after 10 years, represents on the one hand the permanence of what gave rise to RELACES, and on the other the new horizons for the development of networks and dialogues.

Seven articles and two reviews make up the present RELACES anniversary issue. The first article is by **Fred Evans (United Nation)** "*Mind Cosmopolitan: nuances in Beck's" Cosmopolitan Manifesto.*" In this paper, the author dialogues with Ulrich Beck, in regards his line of inquiry about the possibility of forming a cosmopolitan democracy. The global risks to which societies are currently exposed, coupled with the awareness of solidarity and the appropriate institutions, can have an impact on the real possibilities for the creation of cosmopolitan democracy. However, Evans argues for a political ontology that justifies the global dialogue between heterogeneous societies and subaltern groups.

1 <http://cuerposyemociones2009.blogspot.com/search/label/Informaci%C3%B3n%20GT%2026?updated-max=2010-12-14T06:29:00-08:00&max-results=20&start=20&by-date=false>

The second contribution is from **Mauro Koury (Brazil)** "*Social exclusion, Citizenship, and Clientelism: or authoritative thinking not Brazil.*" The author addresses the social imaginary of citizenship in Brazil with the objective of reflecting on the basis of social exclusion. The paper emphasizes the political element, particularly the political rights that interact with the construction of the idea of citizenship, which allow us to account for some aspects of Brazil's political life today.

Angélica De Sena (Argentina), offers a paper entitled "*Households receiving social programs and emotions of the Municipality of La Matanza*". The author presents in this paper a series of results from an inquiry carried out in the La Matanza area (a province of Buenos Aires, Argentina). The experience of households receiving social policies enables us to investigate the modes of social intervention by the State that occur in this context, together with the emotions linked to this series of social policies. In this sense, the intersection between social policies and emotions allows us to notice the "emotional issue" contained in social interventions. For the modes of social intervention of the State, enable a pedagogy of feeling, serving as a social support mechanism for the structural conditions of inequality.

The fourth of the writings is by **María Emilia Tijoux (Chile)**, entitled "*When the race is only a fiction. Keys to understanding the control policies and stigmatization of the body migrant*". Tijoux conducts an analysis of the public policies implemented by the State, which in the problems they claim to address equate migration issues with those related to security. Public policies participate in the processes of defining the issues addressed, thereby building, reproducing and instituting certain images of the world that operate as assumptions about the reality that is intended to be addressed. The author's analysis allows us to notice the ways in which the prejudices inscribed in the public policies analyzed criminalize the migrant population, naturalize a discourse permeated by xenophobia and display racial segregation practices.

The fifth article of this issue is authored by **Carolina Ferrante (Argentina)**, "*The Sport of the Deaf: combat their misunderstanding. A space of play and struggle for recognition*". The Sport of the Deaf organized in the Sordolimpiadas is analyzed in this article to give an account of the meanings constructed by this organization that has spread worldwide, giving rise to recreational and competitive encounters. From this study, and the way in which the author offers an overview of her research, those ways in which the demands of Deaf communities are addressed, channeled and problematized can be understood,

giving rise to processes of visibility and invisibility. The proposed historical and sociological approach enables this paper to offer a committed, serious and critical analysis of those denied meaning.

Verónica Gisbert-Gracia (Spain) and Joaquim Rius-Ulldemolins (Spain) offer the sixth article, entitled "*Festive ritual, emotional monopoly and social domination. Analysis of the case of the failures*". The paper addresses a festive ritual as an element that allows a problematization of the dynamics of domination that are generated there. In this sense, holiday rituals are addressed in this paper not as a way of generating consensus, but as a mechanism of social domination. The article broadens those perspectives that overestimate the subversive nature of holiday rituals, on the contrary holding that these spaces produce a certain restricted vision of national identity and emotional energy by a group that has sustained its domination since the middle of the 20th century.

The last article is proposed by **Jia Chao (China)**, entitled "*Speech and emotions of the Revolution in Communist China*". For the author, emotion was a resource mobilized by organizational and discursive technology in the Chinese Communist Revolution. The article offers an analysis of the emotional discourse of the revolution, identifying the relationship between emotions, discourse and power. The author's analytical proposal allows us to account for emotional mobilization, as motivation of people who, not being challenged only by rational calculation, imply sympathy, indignation and dignity among other emotional factors that become significant.

The issue closes with two reviews, the first one by **Fábio Lopes Alves and Tania Maria Rechia Schroeder (Brazil)**, discussing M. Goldenberg's book *Why do homens prefer mulheres mais velhas?* (2017); the second review is provided by **Pedro Robertt and Julio Marinho Ferreira (Brazil)**, and examines Adrian Scribano and Pedro Lisdero's book, *Digital Labour, Society and the Politics of Sensibilities* (2019).

I propose concluding the issue by reproducing a sketch of a future agenda that I have offered in part in other publications (and, indeed, in this one), but that I consider pertinent to do here more generally (Scribano 2019, 2017 and 2016).

The proposal is divided into four types of vignettes: diagnosis, questions, challenges and rejections, affirming with the presentation style its preliminary character and its intent as an invitation to dialogue.

Diagnosis:

From a theoretical perspective, analyzing emerging problems implies activating epistemological surveillance processes that make it possible to identify

and deconstruct the epistemological obstacles that these problems involve. Some of them, in the case of studies on bodies and emotions (B/E), are:

- In the last 20 years, a critical review of the theoretical, methodological, epistemological and political status of studies on bodies and emotions has been carried out.
- The connections between the processes of social structuring, social sensitivities and the stories made body are evident.
- The possible connections between corporalities, creativities and expressivities become a central issue academically and socially.
- The porous and indeterminate plot, sensation and action chart demands a Latin American viewpoint that can redefine its theoretical and empirical uses.
- The "insumisas" practices of gender, ethnicity, age and class that go through the visions and divisions about the past, present and future of the region are being and must be investigated from a perspective of the bodies/emotions.
- Historically there are connections (studied and to be studied) between the emergence of Nation States, the forms of citizenship, and the social ways of making the rules, norms and laws a body.
- The "subaltern sectors" are subject to policies of the bodies associated with Eurocentric reason that demand an inquiry from the margins and decolonization.
- Social sensitivities are the result of social interactions that raise ways of appreciating and valuing the joys and fears, potentials and occlusions of the subjects.

From the above, it is easy to notice that the studies on B/E in Latin America imply the need to recover the throat itself to create their own voices. In the same sense, questions, challenges and rejections emerge from the research practices we are analyzing.

Questions:

Science in general, and social sciences in particular, have the task of asking increasingly risky questions to serve as a battering ram against the gates of conformity, naturalization and sacralization of the world. Here we want to rehearse a few questions that we believe will populate the studies on B / E:

- What are the consequences of the massification of medical-psychiatric colonization processes of bodies/emotions through the intake, application and/or consumption of micro and nano substances? This entails thinking from the effects of endocrine disruptors, through the results of multiple contamination, to the consequences of the consumption of psychoactive drugs.

- What are the epigenetic effects of the intergenerational processes of unequal distribution of nutrients in contexts of mass state assistance for food? This necessitates an inquiry about the verifiable distance between providing food to millions of people without reaching minimum standards of adequate nutrition (including cognitive-affective dimensions).

- What will be the results of the structural registration of mimetic consumption and compensatory consumption as social organizers tending to replace work/production as such? It demands an observation of the increasing centrality of normalization forms in immediate enjoyment in and through consumption.

Challenges:

Another of the features of science throughout its history, and particularly in the 21st century, is to identify and focus on processes that cause “new” and “different” ways of doing/thinking, processes that redefine their own practices:

- Redefine and redesign the tools/instruments of the social research process around the bodies/emotions accepting the final completion of the empiricist aporia (quantitative/qualitative, objective/subjective).

- Value in the inquiry processes the attitude of listening and the capture of creativity/expressiveness as adequate and necessary vehicles to understand the states of bodies/emotions.

- Reappraising the weight and influence of the material conditions of existence as one of the central axes of the production, circulation, management and reproduction of bodies/emotions.

Rejections:

The resistance to dogmatism, to commodification, to inhuman use, and to manipulation of knowledge, is another feature of science as critical knowledge about the real and the field of studies on B/E is no exception:

- Persist in the immanent criticism of the (unnoticed) massification of the bureaucratic-medical-hyper-psychologized view from which the autonomy of millions of “assisted” subjects is infantilized and sealed, said condition being their “only means of participation/inclusion” in the system.

- Indicate the massification of the processes of sacrificality, spectacularization and seduction as the privileged channels for the reproduction of inaction and scrapping of collective action.

- Point out the local and global mechanisms for capturing intellectuals, academics and scientists as one of the central axes that, by action or omission, contribute to the “forgetting” and “marginalization” of various problems of the bodies/emotions by suturing and/or sealing the processes of domination.

This reproduction of the puzzle that represents this diagnosis, questions, answers and challenges must be complemented with a political epistemic outlook that stresses the structural with the current/present, and from that platform it is important to point out:

It is urgent to think/rethink the proximity/distance modes between sorority, fraternity and humanity from the perspective of social studies on B/E.

It is a priority to deepen efforts to investigate the current transformations of capitalism on a planetary scale in light of the redefinitions of what is understood by the sentient and non-human person in a post-specist frame.

Have to open new ways to think the place of the B/E in the constitution of society as a contribution to the dialogue on virtues, values, emotions and knowledge.

Like any discipline of the social sciences, the social studies of bodies and emotions will be critical (even a coagulated criticism) or they will be nothing.

It is impossible to finish this presentation without thanking the enormous number of people who during these years have contributed their best efforts to making RELACES. We include in the end a list (perhaps with some involuntary omission) of all those who, in one way or another, have made and make this project possible. THANK YOU

We thank those who shared their works in these years making RELACES possible: Andrea Dettano, Aldana Boragnio, Rebeca Cena, Adela Miranda Madrid, Abel Rodríguez López, Adriana Causa, Adriana Fuentes Ponce, Adriana García Andrade, Adriana García Andrade y Roberta Priscila Cedillo, Adriana Goni Godoy, Adriana Mabel Prieto, Adriana Marcela Pérez Rodríguez, Adriane Vieira Ferrarini, Alejandra Aguilar Ros, Alejandra Amalia Ferrari, Alejandra Carreño Calderón, Alejandra Melo Amaya, Alejandra Mizrahi, Alejandro Damián Rodríguez, Alejandro Gasel, Alejandro Marcelo Gau de Mello, Alejandro Pulgarin Rocha, Alex Sandrelanio dos Santos Pereira, Alexander Sasho Lambevski, Alexander Shkurko, Alexandre Zarias, Alexis Patricio Sossa Rojas, Alfonso Nicolás Venturelli, Ali Lara, Alicia Lindón, Alina Mazzaferro, Allana Salinet, Almudena Garcia, Álvaro Reyes Toxqui, Amanda Domingues, Amanda Rutllant da Cunha, Amaranta Cornejo Hernandez, América Larraín, Amurabi Oliveira, Amurabi Oliveira, Ana Candil, Ana Carolina Ferreiro Habra, Ana Carolina Galvez Comandini, Ana Cervio, Ana Clara Camarotti, Ana Constanza Rodríguez Álvarez, Ana González Vañek, Ana Graciela Levstein, Ana Graciela Levstein y María Laura Pellizzari, Ana

Josefina Cuevas Hernández, Ana Julia Aréchaga, Ana Laura Candil, Ana Laura Suarez, Ana Leticia Fitte, Ana Lia Machado, Ana Lilia Salazar Zarco, Ana Lúcia Castro, Ana Lucía Cervio, Ana Lucía Hassel, Ana Luisa Fayet Sallas, Ana M. González Ramos, Ana María Gonzalez Ramos, Ana María López Narbona, Ana María Perez Rubio; Ana Rodríguez Granell, Anaclara Mona, Anahí Farji Neer, André Leonardo Copetti Santos, Andrea Carolina Urrutia Gómez, Andrea García Hernández, Andrea Jensen Vallejos, Andrea Soledad González Vera, Andrea Verónica Pérez, Andrés Guzmán Sala, Andressa dos Santos Alves, Angel De Jesus Hernández González, Angela Marcela Aisenstein, Angela Maria Jimenez Urrego, Angélica De Sena, Anna Fernández Poncela, Anne Sophie Marie Frederique Gosselin, Antonio Luiz Silva, Araira Marín, Areli Veloz, Armando Jose Alvarez Lugo, Armando Ulises Cerón Martínez, Arnaud Halloy, Aurelio Gómez Fernández, Ayder Berrío Puerta, Baraka Baraka Vlad, Bárbara Nascimento Duarte, Begonya Enguix Grau, Belen Espoz, Bernard Andrieu, Bernardo Guerrero Jiménez, Berta García Faet, Booth Bugge, Boragnio Aldana, Brenda Araceli Bustos García, Brenda Hidalgo Colla, Bru Gabriela, Bryan Elam, Camilo Andres Ramírez, Candelaria García Campos, Carina Alejandra Cassanello, Carina Gonzalez, Carlos A. Gadea, Carlos Alberto Argañaraz, Carlos Alfredo Marin, Carlos Alfredo Marín, Carlos Arturo Ospina-cruz, Carlos Bueno, Carlos Eduardo Sanabria Bohórquez, Carlos Figari, Carlos Gadea, Carlos Geovanni Varela Vega, Carlos Ospina Cruz, Carmen Castañeda, Carolina Amieva, Carolina Castellitti, Carolina Cortés, Carolina Emilia Di Próspero, Catalina Alexa Mendoza Riquelme, Catalina María Ospina Mesa, Catalina María Tabares Ochoa, Catón Eduardo Carini, Ceciclia Canevari, Cecilia Alejandra Castro, Cecilia Beatriz Soria, Cecilia Martínez, Cecilia Mercedes Quevedo, Cecilia Musicco, Celeste Tritten, Celso Gabatz, Celso Vianna Bezerra de Menezes, César Omar Velázquez Vega, César Pablo San Emeterio, Chiara Piazzesi, Christian Amaury Ascensio Martínez, Ciria Margarita Salazar C., Cirus Rinaldi, Claire Terezinha Lazzaretti, Claudia Andrea Arellano Hermosilla, Claudia Anzorena, Claudia Carolina Cuarenta Berumen, Claudia Cruzat Mandich, Claudia Gabriela Reta, Claudia Gandía, Claudia Mallarino Florez, Claudia Mercedes Jimenez Garces, Claudia Patricia Gallo Espinosa, Claudia Ulloa Espinoza, Claudio Alberto Mestre, Claudio Eduardo Figueroa Grenett, Claudio Martyniuk, Clément Colin, Constanza Sepúlveda Gómez, Cristian Bustamante Vasquez, Cristian Paiva Cristian, Cristiane Fernanda Xavier, Dalila Heras Benavides, Daniel Àngel Etcheverry, Daniel Martín Rubio, Daniela Leyton Legües, Daniela Losiggio, Danilo Martuccelli, Dario Berrio Gil, Dario

Hernán Arevalos, David Howes, David Le Breton, De Sousa Nogueira, Débora Souto Allemand, Delia Rodríguez, Denhi Rosas Zarate, Denise Osswald, , Di Filippo Marilé, Diago Quattrini, Diana Carolina Tibana Rios, Diego Benegas Loyo, Diego Berenstein, Diego Galante, Diego Mattos Vazualdo, Djaine Damiati, Dora Barrancos, Douglas J. Davies, Ederson Luís Silveira, Edgar Carlos Jarillo Soto, Edgar Ulises Osorio, Edith Flores Pérez, Edith Perla Colman, Ednaldo Antonio Silva, Edoardo Balletta, Eduardo Francisco Kingman, Eduardo Galak, Eduardo Mattio, Eduardo Sousa-González, Eliana Nunes Ribeiro, Elisa Herrera Altamirano, Elisabetta Della Corte, Elizabeth Sánchez Garay, Elizabeth Vejarano Soto, Elkin Orlando González Ulloa, Eloy Maya Pérez, Elsa Blair Trujillo, Emiliano Exposto, Emilio José Seveso Zanin, Enrique Hernández García Rebollo, Enrique Pastor Seller, Erika Saccucci, Esteban Di Paola, Estefany Evelin Castillo Ravanal, Estela Teresita Soto De Anquín, Estibaliz De Miguel Calvo, Eugeni Tarzibachi, Eugenia Boito, Eugenia Fraga, Eugenio Castaño González, Eva María Jiménez Andújar, Fabiana Gama Pereira, Fabiana Norma Montenegro, Fábio Lopes Alves, Facundo Nahuel Fernandez, Federico Díaz Llorente, Federico Fernandez, Federico Medina, Felipe De Alba Murrieta, Felipe Hernán Tello Navarro, Felipe Rivas, Félix Alejandro Baptista, Fernanda Díaz Castrillón, Fernanda Ribeiro Amaro, Fernando de Jesus Rodrigues, Ferreyra Miguel, Fidel Molina-Luque, Fitzpatrick Potts, Flabián Nieves, Flávia Cristina Soares, Flavio Augusto Salgado, Florencia Chahbenderian, Florencia Margaria, Florencia Pena Saint Martin, Francisco Di Leo, Francisco Falconier, Francisco Guzmán Castillo, Francisco Jander De Sousa Nogueira, Francisco Javier Cortazar Rodríguez, Francisco Ramallo, Freddy Alex Timmermann López, Frederick Evans, Gabriel Armando Cachorro, Gabriel Cachorro, Gabriel Emanuel Campos, Gabriel Giannone, Gabriel Luis Bourdin, Gabriel Tolosa Chacón, Gabriela Reta, Gabriela Rubilar, Gabriela Silvina Bru, Gabriela Vergara, Gemma Maltese, Genovena Echeverría, Geoffrey Skoll, Geovani Cruz Vázquez, Gerardo - Larreta, Gerardo Ariel Del Vigo, Gerardo Avalor, Gerardo Hernan Jimenez Lopez, Gilberto Rodriguez Garcia, Gilma Ríos, Graciela Magallanes, Graciela Manjarrez Cuéllar, Graciela María Enria, Gregorio Quispe Cuzcano, Grisel Arveláez, Guillermina Domínguez Hernández, Gustavo Adolfo Enríquez, Gustavo Adrián Papili, Gustavo Alejandro Blázquez, Gustavo Andrada Bandeira, Gustavo Aviña Cerecer, Hander Andrés Henao, Head Juarez, Héctor Camilo Sánchez Beltrán, Hélios Puig, Horacio Machado Aráoz, Horacio Miguel Hernán Zapata, Hugo César Moreno Hernández, Hugo Ernesto Perdomo Colina, Hugo

Nicolás Sir Retamales, Iara Maria de Almeida Souza, Ibis Sepúlveda González, Ignacio Pellón, Ileana Wenez, Inés Montarcé, Ipek Celik Rappas, Irantzu Fernandez Rodriguez, , Ivan Rodrigo Pincheira Torres, Ivana Analía Fernández López, Ivana María Alochis, Ivonne Espitia Montenegro, Ivy Jacaranda Jasso Martinez, Flavio Ferreira, Jacqueline Michaux, Jaime Alberto Méndez Castillo, Jaime Fernando Yeng Abad, Jainara Gomes de Oliveira, Jair Eduardo Restrepo Pine, Javier Schargorodsky, Javiera Lecaros Bravo, Jeanne Yvanova Duarte Mora, Jeimy Castro Cala, Jenny Marcela Ponton Cevallos, Jens Eder , Jesica Alexia Macario Sánchez, Jesid Díaz Sastre, Jessica Reyes Sánchez, Jesús Christian Bustos García, Jesús Ernesto Urbina Cárdenas, Jhonatan Gonzalez Santamaría, Jimena Valdés Figueroa, Joanildo Burity, Joaquin Chervero, Johanna Lozoya, Jonas Anderson Simões das Neves, Jonatas Ferreira , Jordi Planella Ribera, Jordy Micheli Thirió, Jorge Ahumada, Jorge Escobar, Jorge Ricardo Saraví, José Carlos Vázquez Parra, Jose Cruz Jorge Cortés Carreño, José Domingo Carrillo Padilla, José Ignacio Allevi, José Luis Esparza Espericueta, José Luis Grosso, José Manuel Barreto , José Miguel Rasia, José Morales González, José Yuni, Josefina Leonor Brown, Josefina Ramírez Velázquez, Josep Martí Perez, Juan Camilo Parra Lombana, Juan Carlos Escobar, Juan Carlos Quintero Velásquez, Juan Carlos Ramírez Rodríguez. Juan José Galindo Chávez, Juan Pablo Duhalde, Juan Pablo Matta, Juan Pablo Robledo, Juana Martin Ceron, Julia Bertone, Julia Micaela Vargas Montero, Julián Aguirre, Julian Ortega, Julian Zícarí, Juliana Gonzaga Jayme, Juliana Huergo, Juliana Meduri, Juliana Ribeiro Pinto Bravo, Julieta Armella, Karina Mariel Mauro, Karla Alejandra Contreras Tinoco, Karla Ivonne Mijangos Fuentes, Kátia Dos Anjos, Katina De Los Angeles Urdaneta, Katrina Salguero Myers, Kelly Maria Gomes Menezes y Maria Helena de Paula Frota, Kjeldgaard Glud, Latif Antonia Cassab, Laura Echavarría Canto, Laura Gioscia Villar, Laura Zambrini, Laurem Souza Talhaferro Marques, Leandro Drivet, Leila Martina Passerino, Lellanis Arroyo Rojas, , Leonardo Fernández, Leonardo Gabriel Soto Toloza, Leticia Huerta Benze, Lia Carla De Ieso, Lígia Dabul, Liliana Ibeth Castañeda Rentería, Lina Seeler, Lisdero Pedro, Liuba Kogan, Loïc Wacquant , Lorena Denisse Etcheberry Rojas, Lorena Villalobos Martinez, Lorenzo Bruni, Lourdes Maria Poujol, Luc Delannoy, Lucas Aimar, Lucía Benítez Eyzaguirre, Lucía Billoud, Lucía Coppa, Lucía Mabel Fretes, Lucia Mantilla, Luciana Alvarez, Luciana Martinez Albanesi, Luciana Micaela Ramos, Lucrecia Raquel Greco, Luis Alberto Herrera Montero, Luis Campos Medina, Luis Felipe Ojeda Oyarzún, Luis Herrera Montero, Luisa Consuelo Soler, Luisa María, Salazar Acosta, Luiz Gustavo Correia, Luiz Gustavo P.S. Correia, Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia, Luz Elena Gallo Cadavid, Luz Helena Di Giorgi, Ma. Raquel Carvajal Silva, Macarena Fernández, Macarena Roldán, Macarena Soledad González Franzani, Magali Velasco Vargas, Magdalena Águeda Arnao Bergero, Maia Wasserman, Manuella Paiva Holanda, Marcelo Córdoba, Marcelo Loaiza, Marcos Araújo, Marcos Bote, Margarita Camarena Luhrs, Maria Alejandra Marin Aranda, María Alfonsina Angelino, María Bajo Gutiérrez, Maria Beatriz Pacca, María Belén Espoz, María Cecilia Díaz, María Cecilia Díaz, María Celeste Bianciotti, María Celeste Juárez, María Celeste Viedma, Maria Clara Ruiz, Maria Clara Teresa Fernandes Silveira, Maria Cristina Di Silvestre Paradizo, Maria Cristina Giorgi, Maria Cristina Rocha Barreto, Maria Daniela Brollo, Maria del Carmen Castañeda, María del Pilar Gómez González, María del Pilar Gomiz Pascual, María del Rocío Deliyore Vega, Maria Del Rocio Echeverria, María del Rosario Orozoc, Maria Emilia Napolitano, María Emilia Napolitano, María Epele, María Esther Vega Ocampo, María Eugenia Boito, María Flavia Del Rosso, Maria Florencia Lopez, María Gabriela Lopez Yanez, Maria Glaucíria Mota Brasil, Maria Ines Games Rodriguez Arias, Maria Inês Rauter Mancuso, Maria Inés Silenzi, María Jimena Mantilla, María José Clunes, María Josefina Fornaro Bordolli, María Julia Bonetto, María Laura Bergel Sanchís, María Laura Schaufler Lang, María Luisa Guido Williamson, Maria Luisa Jimenez Jimenez, María Luz Roa, María Macarena Saenz Valenzuela, Maria Magdalena Gonzalez Almada, Maria Magdalena Pinto, María Milagros Molina Guiñazú, María Nemesia Hijós, Maria Noel Miguez Passada, María Paula Zanini, María Paulina Soto Labbé, María Popkovacheva-Terzieva, Maria Rita Martinez Galvis, María Sol Erramusoe, Maria Soledad Fernandez, María Soledad Varea, María Susana Harrington, María Tabares Ochoa, Maria Teresa Medina Vite, María Teresa Trachitte, María Valeria Emiliozzi, María Vergara Aibar, María Victoria Martínez Espínola, María Victoria Sordini, Mariana Becerra, Mariana Isabel Lorenzetti, Mariana Lucía Saez, Mariana Nobile, Mariana Palumbo, Mariano Fernández Méndez, Mariano Saulig, Mariela Carolina Juárez Ruiz, Mariflor Aguilar, Mariflor Aguilar Rivero, Marilé Di Filippo, Marina Karina Benito, Marina Yolanda Mansilla, Marinelly Diaz Lira, Mario Millones Espinosa, Mario Ociel Moya Moya, Mario Toboso Martín, Marta Rizo García, Marta Ruth Faur, Martín Aranguren, Martin Eynard, Martina Miravalles, Mateus Luan Dellarmelin, Matias Alfredo Dreizik, Matías Artese, Matías Javier Romani, Mauro Greco, Mauro Guilherme Abeto Koury, Maximiliano Korstanje, Maximiliano Marentes, Mckenzie Bland,

Megan Rivers Moore, Melina Amao Cenicerros, Melina Perbellini, Mercedes Liska, Mercedes Rojas Machado, Michael Humphrey, Micheline Dayse Gomes Batista, Miguel A. V. Ferreira, Miguel Angel Sanchez-Valdez, Miguel Angel Sepúlveda Salazar, Miguel Canaza, Miguel Ferreyra, Miguel Jesus Hernandez Madrid, Miguel Lisbona Guillen, Mina Lorena Navarro Trujillo, Oliver Gabriel Hernández Lara, Mira Moshe, Miriam Lucero, Moira Cristiá, Mónica Gabriela Moreno Figueroa, Mônica Kaseker, Monserrat García Jiménez, Morella del Carmen Alvarado Miquilena, Nadia Marlene Rosas Chávez Naím Garnica Nairbis Sibrian Nashyeli Figueroa Galvan Natalia Andrea Lozano Forero Natalia Gelfman Natalia Magnone Alemán Natalia Noemí Vives Natalia vera Calderón Natalia Virginia Menghini Natasha Abarca Pérez Nathaly Rousse Vera Gajardo Nayelhi Itandehui Saavedra Solano Nayla Luz Vadarezza Nicolás Araya Figueroa Nicolas Bermudez Nicolás Coelho Nicolas Eduardo Cabrera Nicolas Morales Saez Nicolás Patierno Noelia García Nohelia Mirna Dávila Morales Oleski Jose Miranda Navarro Olga Alejandra Sabido Ramos Olga Angélica Vásquez Palma Oliva Lopez Sanchez Olivia Andrea Tapia Zúñiga Olivia Nogueira Hirsch Osmundo de Araújo Pinho Pablo Alabarces Pablo Esteban Tanús Pablo Schencman Pablo Zuleta Pastor Paloma Coelho Juliana Gonzaga Jayme Paola Andrea Gaviria Paola Margarita Chaparro Medina Patricia Alejandra Collado Patricia Collado Patricia Jurado Patricia López Patricia Medina Patricio Manuel Ríos Segovia Patrick Cingolani Paula Biglieri Paula Mara Danel Paula Pochintesta Paula Rosa Paula Vera Paulina Soto Labbé Paulo Henrique Martins Paulo Marcondes Ferreira Soares Pedro Alcalá Pedro Lisdero Pedro Robertt Pedro Yagüe Pellón Ignacio Perla Vanessa De los Santos, Pilar Carmona Poma Alice Rafael Andrés Sánchez Aguirre Rafael Losada Martins Raoni Borges Barbosa Raphael Bispo Rapha Raúl Eduardo Cabrera Amador Raúl Zamorano Farías Régia Cristina Oliveira Régia Oliveira Remo Mutzenberg Ricardo Laurenz Roberta de Sousa Mélo Roberta Priscila Cedillo Hernández Roberto Merino Roberto Garcés Marrero Roberto Suárez Rocio Lencina Rocío Martín Rodolfo Puglisi Rogelio Luna Zamora Rogério José de Almeida Romina Ayelén Fariña Romina Del Mónaco Romulo Oliveira Tondo Rosa Dámaris Marín Sandova Rosa Torres Marieze Rosalía López Fernández Rosângela Angelin Roseni Pinheiro Roxana Mirta Azcurra Sabrina Yañez Salguero Myers Salvador Salazar Gutiérrez Sandra Alicia Collado Sandra Emma Carmona Sandra Peña Alonso Santiago Battezzati Santiago Diaz Santiago Morcillo Sara Monzón Sarita Galvez Donoso Sasho Alexander Lambevski Sebastián Alberto Pacheco Muñoz Sebastián Gerardo Fuentes Sebastián Goinheix Costa

Sharon Carolina Díaz Fernández Sheila Silva Lima Silvana Maria Bitencourt Silvia Lucía López Alvarado Simone Belli Sonia Mercedes Andrade Surya Mariana Salgado Susana Vargas Cervantes Talitha Couto Moreira Lara Tâmara Coimbra Tania Alexandra Sacoto Sánchez Tarsila Chiara Albino da Silva Santana Tatiana Mareto Silva Telma Ferreira Nascimento Durães Teresa Cristina Furtado Matos Terezinha Petrúcia Nóbrega Tommaso Gravante Tova Benski Túlio Cunha Rossi Valentina Iragola Caioli Valeria Bula Valeria Levratto Vanesa Lorena Battagliano Vanessa Fernanda Forte Lopes Verónica García Martínez Verónica Gisbert Gisbert Gracia Veronika Barbara Sieglin Vicens Alba Osante Victoria Cubedo Pinazo Victoria D'hers Victoria Elizabeth Gálvez Méndez Victoria Sordini Walesson Gomes Silva Warren TenHouten Wenceslao Melgarejo Ramos Wesley Lopes Silva Wilian Andres Mauna William Héctor Gómez Soto Willy César Chávez Gonzales Wilson Lara Bernal Xanath Bautista Ximena Cabral Xochitl Garza Yoali Zaret Mancilla Anaya Yulia Shkurko Yuly Yireth Arenas Tangarife Yusmyra Olivo Zaffaroni Adriana; Zandra Pedraza Gomez Zhang Jingting Alejandro Rocchi Romina Baldo Ignacio Guggiari Lorena Vecchi Claudia Olivera Fernando Seveso Zanin Leon Ferrari Anahí Vénica Silvia Gattino Alejandro Frola María Laura Avendaño Daniel Pato Rotela Francisco Aceto Andrea Rivera María Eugenia "Coqui" Podestá Leonardo Surraco Analía Regue (Dinamita) Sofía Toribio Alejandra Arreguer Nicolás Schuck Fred Evans Mauro Koury, María Emilia Tijoux, Carolina Ferrante, Verónica Gisbert-Gracia, Joaquim Rius-Ulldemolins, Jia Chao, Fábio Lopes Alves, Tania Maria Rechia Schroeder, Pedro Robertt y Julio Marinho Ferreira.

REFERENCES

- Editorial Team (2009) RELACES Presentation N ° 1, Year 1, p. 1-5, December 2009-March 2010
- Scribano, A. (2015) *Enjoy it! An approach to the political economy of morality from consumption*. ISBN 978-987-3990-02-1 Elaleph.com Bs As. Edit. P.125
- Scribano, A. (2016) Bodies, emotions and society in Latin America: a look from our own practices, in the *Latin American Journal of Studies on Bodies, Emotions and Society* - RELACES, 20 (8): 12–26, <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/449>
- Scribano, A. (2017) *Normalization, enjoyment and bodies/emotions: Argentine sensibilities*. New York: Nova Science Publishers. p.236
- Scribano, A. (2018) *Politics and Emotions*. Houston USA: Studium Press Ilc.p.240,

- Scribano A. (2019) Sociology, emotions and society in Latin America: A short systematisation, *Emotions and Society*, vol xx xx no, 1-15, DOI: 10.1332/263168919X15664311976691
- Scribano, A. and Aranguren, M. (Eds.) (2017) *Contributions to a sociology of bodies and emotions from the South*. Buenos Aires: Sociological Studies Editor. p.359
- Scribano, A. and Miguez, M. (2017) Esquisse sur les Études Social sur les Corps et Émotions in Amérique Latine, *Corps*, 15 (1): 319-28, doi: 10.3917/corp1.015.0319.

Mente cosmopolita: matices en el “Manifiesto Cosmopolita” de Beck

Cosmopolitan Mind: Nuances on the “Cosmopolitan Manifesto” of Beck

Fred Evans *

Universidad de Duquesne, Estados Unidos
evansf@duq.edu

Resumen

Ulrich Beck propone un “manifiesto cosmopolita”. Afirma que cubre la “pregunta decisiva” de “si y cómo se puede desarrollar una conciencia de solidaridad cosmopolita”. Para ayudar ese desarrollo, propongo una ontología política que entiende la sociedad como una interacción creativa entre sus voces constituyentes. Este cuerpo de múltiples voces afirma a la vez tres virtudes políticas: la solidaridad, la heterogeneidad, y la fecundidad, es decir, la producción continua de nuevas voces a través de la interacción entre las otras. Sin embargo, este cuerpo dialógico constantemente se enfrenta a los tipos de “riesgos” que Beck pide que nosotros – los enunciadores de la carne y sangre de estas voces – resistamos como parte de nuestra solidaridad. Estos riesgos incluyen voces que se han aumentado al nivel de único dios verdadero, raza pura, fundamentalismo comercial del capitalismo, y otros “oráculos” que se presentan como discursos no revisables y tratan de eliminar la interacción creativa, la democracia agonística, de las otras voces. En este artículo, me concentraré en la ontología política básica, mostrando cómo las voces, este cuerpo social dinámico, proveen nuestras identidades y nos empujan a una tras otra de nuestras contestaciones sobre el significado apropiado del mundo que habitamos juntos. Después añadiré unas palabras sobre cómo esta ontología sugiere una manera de resistir los riesgos, los oráculos, sin sacrificar las tres virtudes políticas durante el proceso.

Palabras clave: Cosmopolitanismo; Ulrich Beck; Edmund Husserl; Michel Foucault; Ferdinand Saussure.

Abstract

Ulrich Beck proposes a “cosmopolitan manifesto.” He states that it addresses the “decisive question” of “whether and how a consciousness of cosmopolitan solidarity can develop.” To help that development, I propose a political ontology that views society as a creative interplay among its constituent voices. This multivoiced body affirms at once three political virtues: solidarity, heterogeneity, and fecundity, that is, the ongoing production of new voices via the interplay among the others. However, this dialogical body constantly faces the sorts of “risks” that Beck asks us, the flesh and blood enunciators of these voices, to resist as part of our solidarity. These risks include voices that are raised to the level of the one true God, the pure race, the market fundamentalism of capitalism, and other “oracles” that present themselves as nonrevisable discourses and attempt to eliminate the creative interplay, the agonistic democracy, of the other voices. In this paper, I will concentrate on the basic political ontology, showing how these voices, this dynamic social body, provides us with our many identities and propels us to one after another of our contestations about the proper meaning of the globe we inhabit together. I will then add a few words on how this ontology suggests a way to resist the risks, the oracles, without sacrificing the three political virtues in the process.

Keywords: Cosmopolitanism; Ulrich Beck; Edmund Husserl; Michel Foucault; Ferdinand Saussure.

* Profesor Titular en el Departamento de Filosofía y Coordinador del Centro de Investigaciones Interpretativas y Cualitativas en la Universidad de Duquesne, Pittsburgh, Pennsylvania Estados Unidos). Autor de *Public Art and the Fragility of Democracy: An Essay in Political Aesthetics* (Columbia University Press, 2019), *The Multivoiced Body: Society and Communication in the Age of Diversity* (Columbia University Press, 2008). Entre las otras publicaciones de Evans, se cuentan numerosos artículos y capítulos de libros sobre pensadores continentales que se han interesado en temas relacionados con la psicología, la política y la tecnología. Está escribiendo un nuevo libro sobre el cosmopolitanismo político.

Mente cosmopolita: matices en el “Manifiesto Cosmopolita” de Beck

Ulrich Beck propone un “manifiesto cosmopolita”. Dice que debe dirigirse a la “pregunta decisiva” sobre “si y cómo una conciencia de solidaridad cosmopolita puede desarrollarse”. Sin tal conciencia y las “instituciones correspondientes de la sociedad civil global y la opinión pública” –sin “diálogo global”– la democracia cosmopolita en una edad global sería imposible” (Beck, 2010: 225). Beck sostiene que el cambio climático, el colapso económico, y “riesgos compartidos” similares pueden motivar a la comunidad pública a entrar en tal diálogo. Pero mantiene también que estos tipos de exigencias no son suficientes por sí mismas: la libertad, la diversidad, la tolerancia, y otros valores compartidos también son necesarios para la democracia cosmopolita que él imagina (Beck, 2010). Pero si estos valores van a ser más que lemas, requieren una ontología política que los justificaría o sus variantes como objetivos para las sociedades heterogéneas y grupos subalternos que participarían en el diálogo global. En este artículo, construiré este tipo de ontología y sugeriré sus implicaciones para una ética política de cosmopolitanismo. La construcción revelará esta ontología como una “mente cosmopolita”.

Como una nota de apoyo, me referiré a veces a la ontología política como la “ontología de voces”. A medida que avance el texto, nombraré al cosmopolitanismo que prefiero, dependiendo del contexto inmediato, como cosmopolitanismo dialógico, de múltiples voces, agonístico, o “parrhesiástico”. Además, a fin de simplificar mi exposición lo máximo posible, normalmente trataré el globo como si hubiera un solo cuerpo mundial en vez de una plétora de naciones independientes. La tensión subyacente, entonces, es la que existe entre el cosmopolitanismo y la estructura actual de la globalización, que se centra en el capitalismo neoliberalista, por un lado, y la fracturación del globo en diferentes movimientos autoritarios o fascistas, por el otro. En este artículo, mi atención se fijará sólo en la ontología subyacente de la ética política

para el cosmopolitanismo que buscamos y no en las implicaciones que tiene para instituciones globales económicas, judiciales, y gubernamentales. Esto lo dejaré para el trabajo futuro que estoy planeando.

Mente cosmopolita: el eje espacial/diacrítico

Esta sección nos obliga a repasar algunos conceptos lingüísticos avanzados por Edmund Husserl, Michel Foucault, y Ferdinand Saussure. Culminará en lo que llamo eje espacial/diacrítico de la mente cosmopolita. En la sección siguiente trataré el eje temporal/dialógico de esta “mente.” Los dos juntos constituyen la base para la ontología política que apoya una versión de un gobierno cosmopolita que se acerca la democracia cosmopolita de Beck.

“El revestimiento de ideas” de Husserl

En sus escritos más tardíos, Edmund Husserl habla de un “revestimiento de ideas”, las cuales consisten en “símbolos” de teorías científicas cuantitativas. Asimismo, “abarcaban todo” y por lo tanto representan el “mundo de la vida” – el mundo que es presente sensorialmente – para científicos y el público educado (Husserl, 2008: 93). Husserl también ve este “recubrimiento” de ideas como un “revestimiento de ideas”, debido a que oculta el mundo de la vida en sí, que él considera la fuente definitiva del significado y existencia del revestimiento (Husserl, 2008). Esta relación asimétrica entre el discurso y el mundo presentado sensorialmente, entre el habla y la percepción, otorga primacía a la percepción. De hecho, privilegiar lo sensorial es el emblema de la fenomenología, así como del empirismo. Pero este retrato de la relación entre el revestimiento de ideas y el dominio de lo sensorial puede ser impugnado a pesar de sus virtudes.

Inicialmente, podemos formular este reto a través de un ejemplo sencillo. La mesa en la que estoy escribiendo en este momento es de madera de cerezo y es grande, circular, y de color marrón rojizo. Para Husserl, la idea clave del grupo que compone

el revestimiento (“*garb*”/*kleidung*) simbólico de la mesa es su forma geométrica, una idealización de lo sensorial de la mesa. Quiere que nosotros hagamos una distinción tríptica entre la exactitud del ideal geométrico de la circularidad (circunferencia) de la mesa; el “esencialmente y no accidentalmente inexacto”, o “*anexacto*” (ni exacto ni inexacto), “concepto morfológico” de la figura vaga de la mesa (su configuración redonda o su redondez), es decir, de su “esencia morfológica” agarrada directamente por la intuición sensorial; y, por último, la superficie de la mesa en sí (Husserl, 1962; Deleuze y Guattari, 2004).

En las mismas páginas donde habla del revestimiento de ideas, Husserl también dice que este abrigo es un “método” para convertir “previsiones toscas” del mundo de la vida en las previsiones precisas de la ciencia. En el caso de la geometría, estos métodos incluirían las reglas para transformar la esencia morfológica de la mesa en la esencia exacta e ideal de su forma geométrica o para derivar teoremas de los axiomas y otros elementos del sistema geométrico. Su referencia al revestimiento de ideas como un método, por lo tanto, indica que los símbolos matemáticos (“ideas”) son parte de un sistema más abarcador o un conjunto de reglas para operar con estas ideas.

La caracterización de Husserl del revestimiento de ideas nos invita a ir en direcciones diferentes a las que a él le gustarían. La primera de estas direcciones se enfoca en su distinción nítida entre conceptos ideales y conceptos morfológicos. Afirma que los primeros “expresan algo que no se puede ‘ver’” y por lo tanto son diferentes a los conceptos morfológicos que “dan expresión a esencias directamente tomadas a la simple intuición” (Husserl, 1962: 165). La “naturaleza esencial de las cosas” en esta frase es equivalente a las “esencias morfológicas” de cosas que Husserl toma como el origen fenomenológico de la ciencia y el revestimiento de ideas o conceptos ideales. Husserl también dice que las ideas del revestimiento científico son como “‘Ideas’ en el significado Kantiano” y por lo tanto actúan como “límites ideales” (ideas regulativas) a los que las esencias morfológicas a veces “se ‘acercan’ más o menos en cada caso, sin alcanzarlos nunca” (Husserl, 1962: 166). A pesar de su ocasional papel regulativo, la existencia de esta “*episteme*” del conocimiento científico o judicativo depende de la “*doxa*” o la “última originariedad” del dominio morfológico “al que por su sentido mismo se regresa” (Husserl, 1980: 48-49).

Esta distinción entre los dos conceptos y sus esencias correspondientes es *prima facie* correcta. Pero ambos conceptos se pueden llamar una vestidura de ideas en un sentido genérico. Cada uno

es un discurso diferente –ideas y reglas– que nos guía en lo que decimos sobre la mesa y los otros objetos perceptuales. Hablamos de algunos objetos en sus existencias ordinarias y otras veces en relación a su geometría formal u otros contextos extraordinarios. Además, nunca experimentamos el mundo que nos rodea sin que ya refleje uno u otro de los varios discursos que están a nuestra disposición. Incluso los bebés y animales no lingüísticos dan forma al mundo que los rodea en correspondencia con las actividades permitidas por las capacidades de sus cuerpos. Por lo tanto, la relación entre cuerpos expresivos y objetos perceptuales es la base de nuestro encuentro con el mundo y no un aparato que privilegia a uno u otro de los dos componentes de la relación. En el caso de seres lingüísticos como nosotros, los discursos sociales preceden nuestro nacimiento, ya establecidos por los seres que fueron los primeros en descubrirse como enunciadores que se comunican lingüísticamente (incluyendo la lingüística de señas). Como sus enunciadores, incorporamos estos esquemas discursivos en nuestra participación simultánea en el mundo sensorial. Dichos esquemas, o bien compuestos por ideas ideales o morfológicas, forman un revestimiento o una red que abriga la realidad y nos permite comunicarnos espontáneamente sobre esa realidad.

Las “formaciones discursivas” de Foucault

Podemos avanzar las ideas husserlianas como discursos al apelar a las obras de Michel Foucault y Ferdinand Saussure. Pongo a Foucault primero por razones expositivas: nos permite continuar sin interrupción con nuestro discurso sobre la vestidura de ideas como una capa de discursos extendida sobre el mundo perceptual. De hecho, el revestimiento de ideas como símbolos y reglas (método) parece similar a la noción de Foucault de “formaciones discursivas”. Uno de los primeros comentarios de Foucault sobre este tipo de formación lo articuló como un “*inconsciente positivo* del conocimiento” que funciona en “un nivel que elude la conciencia del científico, pero sin embargo es parte del discurso científico” (Foucault, 1970: 11). De acuerdo con las intenciones más generales de Foucault, este inconsciente es más amplio que el que informa a la ciencia y los científicos: se mantiene para todos los campos, inclusive aquéllos de los educadores, empresarios, políticos, artistas, y las muchas otras voces involucradas en nuestro mundo. Más específicamente, este tipo de inconsciente consiste en formaciones discursivas y sus reglas de formación subyacentes. Las reglas de formación establecen los objetos, tipos de enunciaciones, conceptos, y elecciones temáticas de los que

enuncian un discurso particular (Foucault, 2001: 62). Para Foucault, las enunciaciones son diferentes a “las frases” y “proposiciones”: una frase pertenece a un texto y es definido por las leyes de la gramática; una proposición es propia a un argumento y es gobernada por las reglas de la lógica, pero una enunciación se relaciona y se define por un discurso y sus reglas de formación. Por lo tanto, “cruza” estructuras tales como la gramática y la lógica y también unidades tales como sujetos y objetos (Foucault, 2001: 145).

Debemos notar dos cualificaciones más para los discursos. La primera trata del estatus de la identidad del enunciador de un discurso. El sujeto que enuncia una enunciación es determinado por las reglas que gobiernan a quienes pueden hacer tal enunciación. Por ejemplo, sólo aquéllos que oficialmente son jueces de la corte pueden pronunciar la enunciación, “el acusado es culpable de los cargos” (Foucault, 2001: 176). Esta pronunciación trasforma al acusado en un criminal y sostiene a la persona que hace el juicio como un juez. Las enunciaciones que hacen los jueces pueden existir y repetirse sólo dentro del tipo oficial de la formación discursiva donde ocurren, y no separadamente; si son realizadas por alguien fuera de las instituciones oficiales, no son jurídicamente vinculantes y por eso son diferentes a las autorizadas a pesar de su similitud en apariencia. Por lo tanto, esta “materialidad repetible” es parte de la constitución de un enunciado: el grupo de palabras en un enunciado de un documento oficial es diferente al uso de las mismas palabras en una novela o una conversación, pero son tanto repetibles como diferentes la una de la otra, en cada uno de estos tres tipos de formación que acabo de mencionar (Foucault 2001).

Un ejemplo extendido y familiar puede hacer esta idea de formaciones discursivas más accesible. Podemos pensar en nuestras universidades como expresables en términos de un “discurso universitario”. Esta formación incluye enunciaciones y reglas que especifican sus valores –la verdad y la difusión del conocimiento– así como el estatus oficial de los profesores y los estudiantes. En el caso de los profesores, las reglas de formación especifican sus cualificaciones y comportamientos típicos que se espera de ellos en la sala de clase, en conferencias, y otras funciones relacionadas a los valores de la universidad; igual para los estudiantes. El discurso universitario incluso abarca el arreglo no lingüístico de los asientos en el lugar educativo. Durante el día y la noche, una u otra de las muchas formaciones discursivas que enunciamos nos definen y también los objetos y valores relevantes a la situación en lo que nos encontramos en un momento dado.

Las relaciones diacríticas de Saussure

Ahora podemos invitar a Saussure a entrar en nuestra conversación sobre la vestidura de ideas de Husserl y las formaciones discursivas foucaultianas. Pondré a un lado algunas de las complejidades de la noción de “signos” de Saussure, la diferencia entre *la langue* (el idioma como un sistema sincrónico y que se puede investigar científicamente) y *la parole* (el lenguaje hablado) y, como parte de *la langue*, su división entre una dimensión “sintagmática” (el orden sintáctico o secuencial de signos, por ejemplo, en una frase) y una dimensión “asociativa” (el orden semántico o paradigmático de signos) (Saussure, 1945). Sin embargo, necesitamos concentrarnos en la última noción mencionada de Saussure, la dimensión “asociativa” o “el orden paradigmático de signos” (Saussure, 1945: 154).¹ Los estudiosos de la lingüística de Saussure se refieren frecuentemente a este orden como un sistema “diacrítico”. Una manera fácil de caracterizar un sistema diacrítico es pensar cómo cada uno de nuestros conceptos de color, por ejemplo, “verde”, se establece por su contraste con “rojo”, “blanco”, y los otros conceptos de color; lo mismo vale para los fonemas de un idioma y sus signos en general. Añadir un término nuevo pero relacionado con cualquiera de estos tres conjuntos de diferencias afectará los significados de todos los otros elementos en su conjunto. Es decir, la unidad o totalidad del sistema es determinada por la interrelación (las diferencias) entre sus términos en lugar de un término que subordine los otros dentro de su alcance –una forma de unidad diacrítica o diferencial en vez de una totalizante. Los elementos de este tipo, entonces, son un “equilibrio complejo de términos que se condicionan recíprocamente” (Saussure, 1945: 146).

Discursos diacríticos

Podemos resumir estas revisiones del revestimiento de ideas de Husserl. Sustituimos las ideas husserlianas con las formaciones discursivas y hablamos de la “vestidura” como compuesta por estas formaciones. Tiene sentido porque vimos que incluso Husserl tuvo que poner los conceptos ideales que componen la vestidura en el contexto más amplio de un “método”, es decir, las ideas y las reglas para manipular o definir los anteriores. Añadimos la noción de relaciones diacríticas a

1 Para decirlo con más exactitud, los conceptos y signos tomados independientemente los unos de los otros se definen negativamente entre sí, es decir, por su contraste con o “diferencia” frente a los otros conceptos o signos. Cuando se toman como signos (es la única manera en la que pueden existir realmente), Saussure se refiere a sus “diferencias” entre sí como “oposiciones” (Saussure, 1945: 147).

la mezcla, pero reemplazamos “signos” u, otro ejemplo, “fonemas”, con formaciones discursivas como los nuevos elementos en la red diacrítica. Los comentarios de Husserl sobre los conceptos ideales de la geometría proveen un ejemplo de cómo estas dos revisiones trabajan juntas. Podemos aceptar fácilmente que los términos diferentes en el discurso de la geometría Euclidiana –las líneas, los puntos, el círculo, el cuadrado, y las otras figuras y elementos– son relacionados diacríticamente entre sí. Pero lo mismo es cierto cuando hablamos de las geometrías riemannianas, lobachevskianas, y otras no euclidianas: cada una de estas deben referir implícitamente a las otras como parte de su propio significado diferencial. De hecho, las dos geometrías anteriores se crearon a través de negar el postulado de las líneas paralelas según la geometría euclidiana, una posibilidad siempre latente en esta última. Del mismo modo, el concepto morfológico de la forma sensorial redonda es lo que es debido a su diferencia con el concepto ideal de la circularidad y también las otras figuras que componen el sistema de tales configuraciones sensoriales. Para ponerlo en una fórmula, cada formación discursiva es lo que es debido a sus diferencias con las otras. Nuestra mente colectiva es el conjunto de todas estas formaciones relacionadas diacríticamente.

Nos comunicamos sobre nuestro entorno dentro de las restricciones impuestas por el conjunto de formaciones discursivas cuyo acceso es posible para cualquier interlocutor de este mundo. Nunca existimos fuera de tal sistema. Nuestro deseo o percepción de algo es siempre específico (deseo para dormir, o amar, etc.), no genérico. Debido a esto, y también a que la relación diacrítica del nombre de la cosa con los otros nombres en su sistema de conceptos determina su significado, se sigue que el sistema diacrítico forma nuestros deseos, modos cognitivos y, en última instancia, a nosotros mismos. Además, este sistema se produce socialmente y, teniendo en cuenta que hemos reemplazado la noción de Saussure de signos con formaciones discursivas, “pues la lengua no está completa en ninguno [de los individuos], no existe perfectamente más que en la masa” (Saussure, 1945: 41). De hecho, Saussure habla de un “lazo social” que constituye el lenguaje: “Si pudiéramos abarcar la suma de las imágenes verbales [“formaciones discursivas” para nosotros] almacenadas en todos los individuos, entonces topáramos con el lazo social que constituye la lengua” (Saussure, 1945: 41).

Esta vestidura de formaciones discursivas relacionadas diacríticamente constituye el eje espacial/diacrítico de la mente cosmopolita. Podemos conceptualizarla como una red virtual de patrones discursivos relacionados diacríticamente.

Podríamos incluso pensar en estas formaciones por analogía con la “nube” cibernética (*the “cloud”*) en la cual una sociedad archiva sus ideas y después las recupera durante diálogos entre sus participantes. En tanto participantes, en tanto enunciadores de estos discursos, los hacemos concretos en el acto de comunicarnos. Dado que logramos de una manera u otra comunicarnos con extranjeros donde sea que viajemos en el mundo, podemos aceptar, para decirlo otra vez, que esta vestidura de ideas constituye nuestra mente cosmopolita: la nube virtual contiene estos patrones discursivos y hacemos uso de ellos como una parte necesaria de nuestra existencia como criaturas lingüísticas.

Pero este énfasis en la comunicación ya ha transformado el eje espacial/diacrítico de la mente cosmopolita en una versión dinámica de sí misma. Entonces, tal vez podemos respirar un suspiro de alivio, debido a que el eje espacial por sí mismo sería muy estático y restringido en comparación con la manera en la que experimentamos la vida social como dinámica, desafiante y variada. Por eso, tenemos que empezar a interrogar el eje temporal/dialógico de la mente cosmopolita para ver si en relación con el otro eje puede ofrecernos un modelo satisfactorio de nuestra sociedad global.

Mente cosmopolita: el eje temporal/dialógico

Pasando del eje espacial al eje temporal requiere un término más dinámico que discursos y sus relaciones diacríticas. Particularmente es el caso cuando recordamos que el cosmopolitanismo es una noción ético-política. Nos acercamos al término que queremos cuando consideramos que lo político tiene que ver sobre todo con qué voces se escuchan y cuáles no. Lo “ético” en “ético-política” simplemente provoca la pregunta adicional de si *deben* escucharse todas las voces y, de ser así, en qué sentido. De hecho, la justicia es un término ético-político y se puede concebir como una promoción de la audibilidad equitativa de todas las voces sociales en la sociedad global, así como la provisión de las condiciones materiales para hacerlo posible. Es decir, “las voces” tiene que ser el término básico al cual recurrimos cuando transformamos el eje espacial y sus voces relacionadas diacríticamente en las voces dialógicas del eje temporal. Además, la voz tiene un estatus ontológico sorprendente. No es ni puramente mental ni puramente material, es una fuerza siempre en exceso de sus palabras, pero nunca separable de ellas. Por tanto, se escapa de la dualidad mente-cuerpo y el problema de su interacción entre las dos que ha plagado las filosofías tradicionales de la mente.

La transformación del eje espacial/diacrítico tiene otra implicación, la más grande de todas. La vestidura de ideas, de discursos relacionados diacríticamente, ya no flota sobre nosotros como una nubecita que cubre a nosotros y a las cosas como una capa. Las voces en las que se han convertido los discursos sólo alcanzan este estado cuando sus enunciadores participan en la reflexión abstracta, es decir, cuando pausamos momentáneamente, ponemos en espera, nuestro involucramiento dinámico con estas voces. Pero esta pausa normalmente es interrumpida al ser arrojados de nuevo a la interacción creativa entre las voces, como si fuéramos tomados por ellas para la continuación de lo que los seres lingüísticos empezaron cuando se convirtieron en tales criaturas la primera vez, cuando pronunciaron por primera vez un patrón de pensamiento que habría muerto sin la aparición simultánea del medio lingüístico que la fortuna biológica lanzó en nuestra dirección. Por lo tanto, ahora la vestidura encierra los enunciadores de sus ideas dentro de la interacción de las voces en la que siempre se está convirtiendo salvo por la impresión engañosa dejada por esas pausas infrecuentes. Los enunciadores todavía pueden tener acceso a todas las voces, pero ahora, en este modo temporal, algunas de ellas están más disponibles que otras, dependiendo de la historia de la participación del enunciador en el diálogo con los otros y las interrupciones vicarias del ambiente. El plano estático se convierte en un devenir dinámico.

Tres ventajas de voces

La pertinencia de voz al dominio político, como acabamos de ver, es una de sus ventajas. Otra es su especificidad: una voz es siempre especificable debido a que el discurso que expresa es casi siempre al menos parcialmente claro. Por ejemplo, los enunciadores de la voz de la geometría euclidiana glorifican en su claridad y coherencia; otros están satisfechos con la utilidad y accesibilidad inmediata de los discursos cotidianos y los conceptos morfológicos. Una tercera ventaja de la voz es su flexibilidad. La noción de voz puede hacer referencias a todo, desde el habla individual hasta los semáforos y los demás artefactos que construimos para que hablen por nosotros. Puede también referirse a las voces de tales formaciones grandes como la nación, la naturaleza o lo sobrenatural. Esta gama de referencias es tan incluyente como la de la noción más pasiva y posiblemente menos informativa de "identidad". De hecho, la noción de identidad a menudo equivale a un estereotipo particular impuesto sobre nosotros desde fuera en vez de los discursos enunciados por nosotros y que constituyen quiénes somos en cualquier

momento. La voz de una minoría, es decir, sus logros sociales, las articulaciones de su propia historia, y sus prácticas culturales, es más importante para ellos y la mayoría (lo sepan o no) que las etiquetas impuestas sobre ellas. Además, la noción de voz de un grupo étnico o de otro tipo muestra que tal vez haya un aire de familia entre un conjunto de prácticas discursivas, un conjunto de muchas voces similares, pero no una identidad estricta que reduce la heterogeneidad del grupo a una totalidad homogénea. Por lo tanto, hay tres ventajas de la voz: su pertenencia política, especificidad y flexibilidad.

Más allá de estas ventajas, están los papeles que las voces juegan como participantes principales en un cuerpo global dialógico. Podemos pensar en el mundo como un lugar poblado por voces que compiten entre sí por una mayor audibilidad. Adoptamos estas voces según se hagan relevantes. De acuerdo con nuestro ejemplo anterior, ocupamos en vez de crear la voz profesoral cuando enseñamos en la universidad. Podemos matizar estas posiciones, pero sólo porque ya están formadas históricamente e institucionalmente para nosotros, esperando que las enunciamos. Podemos referir a la interacción agonística entre voces debatiéndose como un diálogo, pero en el sentido de la palabra elucidada por el lingüista ruso, Mikhail Bakhtin: el diálogo es "una lucha entre puntos de vista sociolingüísticos" en vez de un intercambio guiado por una verdad trascendental (Bakhtin, 1981: 190). En su interacción dialógica, estas voces ya están siempre convirtiendo el lugar que ocupan —aquí, el planeta— en la materia de sus intercambios discursivos y prerrogativas políticas. Las interacciones entre ellas simultáneamente las juntan y las mantienen separadas, formando el cuerpo dialógico o multivocal de la sociedad mundial. Estas voces, entonces, están lejos de ser una mera colección de vocalistas individuales. Además, su primacía y la interacción entre sí significan que sus enunciadores —los "vocalistas"— son intrínsecamente dialógicos en lugar de ser seres monológicos.

Tres componentes de voces

Las voces del cuerpo mundial consisten en tres componentes principales: cada voz es encarnada y enunciada por uno o más sujetos, expresa un discurso específico; y siempre está explícita o implícitamente respondiendo o dirigiéndose a las otras. El primero de estos tres, los sujetos enunciadores, proveen los aparatos corporales responsables de producir los signos expresivos de la voz. El papel de mi cuerpo en producir una voz particular también hace ésta voz la mía, y lo mismo es verdad para tu cuerpo y su voz correspondiente y, asimismo, para las obras de arte y

los demás artificios que creamos para representarnos (ellos llegan a ser las voces que articulan). El segundo componente, los discursos, son intersubjetivos y consisten en lo que cada voz expresa, por ejemplo, los conceptos morfológicos e ideales considerados anteriormente. Cualquiera de estos discursos, sus palabras y gestos en su conjunto, pueden ser expresados de varias maneras mientras se mantienen fieles a la voz singular, al “sentido,” que cada uno expresa.² La enunciación de cualquiera de estos discursos es simultáneamente la subjetivación de sus enunciadores y de las cosas a las que se refieren. Es decir, los discursos de estas voces establecen las identidades de sus enunciadores (las “interpelan”), dan estatus legal o institucional a ciertos documentos, atribuyen significado social a los nombres de objetos y personas, y realizan estos efectos en todos los dominios de la sociedad.

El tercer componente de voces, su “responsividad” (capacidad de respuesta) mutua, provee al discurso con un carácter mucho más dinámico. Una voz está siempre ya en una relación de responsividad con otras voces. No existe primero y actúa después; desde el principio se dirige o responde a las otras voces en su esfuerzo por mantener o aumentar su audibilidad en el foro social. Incluso cuando aparentemente se dirige hacia otra voz en forma independiente, es parte de un intercambio dialógico que la ha precedido y ha creado un lugar para su enunciación. Más generalmente, nos despertamos por la mañana ya pensando, es decir, hablando con nosotros mismos o con otros seres reales o imaginarios; y esto continúa por todo el día hasta que dormimos, y a menudo este proceso prosigue en nuestros sueños con nuevas variantes. Podemos pensar que iniciamos y dirigimos estos diálogos, pero es igualmente cierto que nos hacen sus cómplices y nos llevan en los intercambios entre sus voces constituyentes. Si terminamos un diálogo, inmediatamente somos parte de otro. Por lo tanto, somos criaturas dialógicas, y la sociedad que habitamos es la interacción dialógica entre las voces que enunciamos.

² Aunque una voz es inseparable del discurso que expresa, sus enunciadores pueden variar las maneras en las que expresan su discurso. Por ejemplo, una voz puede matizar *ad infinitum* el significado de la democracia, expresándolo de varias maneras, hasta tal punto que se trasformaría en una monarquía u alguna otra forma de gobierno claramente diferente. Asimismo, la voz de la geometría del espacio puede variar desde un espacio Euclidiano a uno fenomenológico u otras maneras de articular lo que es el espacio. Es decir, todas las ideas discursivas son *anexactas* en el sentido dicho anteriormente.

Las emociones y la identidad elíptica

La responsividad está íntimamente relacionada con nuestras emociones y también a lo que yo llamo nuestra “identidad elíptica” con respecto a las voces. En cuanto al primero, las voces son encarnadas a través de sus enunciadores y por lo tanto las emociones del último son parte de los discursos expresados por estas fuerzas vocales. Por ejemplo, si digo en una manera sardónica que el Trumpismo (la combinación de la intolerancia, el autoritarismo, el canallismo y la indiferencia a la igualdad social y económica) va a hacer “*America Great Again*”, mi discurso dice lo contrario de lo que significaría si yo adoptara un tono de apoyo; mi respuesta emocional marca mi discurso como anti Trumpista. Incluso un esfuerzo para expresarse neutralmente sobre un asunto –un tipo de calma distante– es un discurso diferente que expresa la misma idea con otro tipo de emoción.

La pregunta de la identidad, como la de las emociones, ayuda a impartir su subjetividad y también agencia activa a los enunciadores involucrados en las interacciones entre estas voces. No tenemos una identidad estricta en cuanto a las voces que enunciamos. Sólo somos “elípticamente” idénticos a ellas. Somos las voces cuyos discursos pronunciamos, y estas voces son nosotros; pero también ellas siempre son más que nosotros, lanzándonos en la trayectoria establecida por su impulso hacia la audibilidad e interacción entre sí. Como he indicado antes, siempre nos encontramos en uno u otro intercambio dialógico. Por lo tanto, siempre tenemos más que decir, ver y sentir de lo que sabemos inmediatamente. Por esta razón, estos intercambios dialógicos son tanto personales como anónimos, son nuestros esfuerzos y a la vez la trayectoria hacia delante de los diálogos que nos constituyen como sus interlocutores.

Si sentimos que esta relación entre nosotros y voces es paradójica, tal vez sea debido a una estructura prominente de muchas lenguas, la relación binaria entre la voz gramaticalmente activa y pasiva: podemos decir que hacemos algo o, alternativamente, que algo nos pasa a nosotros, pero no tenemos un recurso gramatical similar para captar el espacio entre las dos, la manera del entre-dos donde realmente existimos. Necesitamos un vocabulario nuevo para escaparnos de esta lógica binaria de lo pasivo y lo activo y expresar la manera en que continuamente estamos “deviniendo” en vez de “ser” nuestras voces –asentándonos en una voz, reafirmando una que hemos estado hablando o deslizándonos en otra, deviniendo su enunciador. Cualesquiera que sean los detalles de este vocabulario prometido, la democracia y la ciudadanía tienen poco

sentido a menos que tengamos un grado de agencia en forjar nuestro destino.

Podemos resumir esta relación elíptica entre nosotros y las voces al decir que cuando hablamos transformamos los patrones abstractos de la lengua en voces y sus relaciones dialógicas; sin embargo, estas voces simultáneamente establecen los parámetros de nuestra existencia –nuestras identidades a través del discurso que acompañan la voz– así como nuestro estatus como participantes en el movimiento dialógico que caracteriza el cuerpo social: la lengua se hace diálogo, y los sujetos se convierten en los enunciadores de las voces. En otras palabras (para repetirlo de nuevo), las voces nunca son meramente personas hablando entre sí; más bien, son las fuerzas vocales que nos proveen con nuestras vidas clamorosas como sus enunciadores.³ Pero vamos a ver también que nuestras relaciones elípticas nos permiten, como sus enunciadores, introducir cambios e incluso crear nuevas voces.

Cuasivoces e hibridad dialógica

Lo que se ha dicho hasta ahora ignora cómo el cambio discursivo toma lugar en el cuerpo social cosmopolita. Una exposición de las nociones de la “cuasivoz” y la “hibridez dialógica” cancelará este déficit. En páginas anteriores dije que “en su interacción dialógica, estas voces siempre ya están convirtiendo el lugar que ocupan –aquí, el Planeta Tierra– en la materia de sus intercambios discursivos y prerrogativas políticas”. Esta relación entre las voces y el planeta puede ser invertida –el planeta con las voces– al introducir la noción de cuasivoz. El planeta, sus objetos y otras fuerzas, no son voces en el sentido de hablar uno de nuestros lenguajes lingüísticos. Sino como cualquier poeta, científico, y los demás sabemos, participamos en el mundo material como algo que alterna entre invitar nuestra interacción con él y rechazarnos. Los poetas regresan a la montaña, pero esta vez la montaña interrumpe sus poemas anteriores sobre ella cambiándolos por poemas nuevos; lo mismo que los científicos quienes posiblemente han pensado que su geología original y teorías de evolución contaban el relato completo de la montaña; y lo mismo ocurre otra vez cuando intentamos escalarla y fracasamos, o descubrimos nuevos senderos en los intentos sucesivos. Esta respuesta cuasivocal del mundo a nosotros se

³ Como adictos a cuentos sobre el origen, podemos presumir que hubo una comunidad anterior, en la que los cuerpos estaban vinculados intrínsecamente por gestos no lingüísticos. Este grupo se sometió a una “deterritorialización” de tipo deleuziano, convirtiendo la comunidad prelingüística en un cuerpo de voces intersectadas y sus enunciadores en seres lingüísticos. Para la noción de “deterritorialización,” véase Deleuze y Guattari (2004).

mantiene aun cuando el mundo se concibe como si careciera de nuestros artefactos o si presentara la forma artefactual con la que lo hemos cubierto después de siglos de involucrarlo. En ambos casos, la relación es recíproca: desarrollamos nuestros discursos sobre el planeta, creando cambios en él para nosotros, y él interrumpe las vocalizaciones que nosotros hacemos al respecto. Debido a que el discurso más comprensivo sobre el planeta por seres lingüísticos es político, nos limitamos aquí al tema de la ontología política de voces.

Hay una segunda manera en que las voces y sus discursos pueden ser interrumpidos o cambiados por otra razón. Involucra un factor lo más fundamental de quiénes y qué somos. Vimos en nuestra conversación de Saussure que cada discurso (ahora podemos decir “voz”) se establece como lo que es a través de sus diferencias con los demás. Esto implica que la voz con la que cada uno de nosotros nos identificamos refiere implícitamente a toda la vestidura de voces que componen la mente cosmopolita. Cuando conversamos, por ejemplo, sobre la democracia, citamos a propósito el discurso de esa política en nuestras declaraciones sobre ella desde el punto de vista de las voces particulares que enunciamos. En tanto que el discurso de la democracia es también una voz que muchos comparten, nosotros “redoblamos la voz” cuando lo citamos dentro de nuestro discurso. Pero también nos referiremos “sin intención” a voces monárquicas, fascistas, y otras no democráticas que son relacionadas diacríticamente con la de la democracia, aun cuando no sean parte del intercambio explícito (Bakhtin, 1981: 358-66). Estas voces están “en” la red dinámica de voces que constituyen nuestra mente colectiva. Podemos referirnos a esta vestidura también como una “preconciencia social” o como el “inconsciente positivo” de Foucault y “el vínculo social que constituye la lengua” de Saussure. Dependiendo de la situación, estas voces diferentes a las cuales nos referimos tácitamente en nuestra conversación enfocada tienen características destacadas diferentes, diferentes niveles de audibilidad, lo cual significa que siempre están a nuestra disposición, pero algunas están más cercanas, otras más distantes, dependiendo de nuestra memoria, la materia y los interlocutores. A nivel individual, nuestro involucramiento en esta interacción nos constituye a cada uno de nosotros como una identidad a través de la alteridad o una “hibridez dialógica”. En otras palabras, cada voz –y por lo tanto sus enunciadores también– es parte de la identidad de las demás y a la vez de su “otro”.

Dado el alcance dialógico de estas interacciones –las muchas voces y los muchos discursos activos en cualquier diálogo– podemos ver

que ésta es tierra fértil para que estos intercambios competan con las cuasivoces en interrumpir discursos, producir cambios en los discursos, así como incluso en crear nuevas voces. Por ejemplo, la interacción política entre *Republicanos* y *Demócratas* en los Estados Unidos produce el Trumpismo; del mismo modo, el encuentro de los Conquistadores con los Mayas y los otros grupos indígenas en México creó los nuevos mestizos étnico culturales de ese país (Bakhtin, 1981: 192-197; Hanks, 1996: 278-90). Y, finalmente, nuestra visión de la mente cosmopolita agonística y multivocal emerge del énfasis en la unidad del modernismo y el enfoque en la heterogeneidad y la fecundidad (la producción de nuevos valores y modos de vida). Pero las voces nuevas no son una síntesis cerrada de las voces que las han precedido; las otras voces continúan compitiendo entre sí y con su nueva prole para conseguir mejor audibilidad.

La metamorfosis, la temporalidad, y la ontología

Tres implicaciones de suma importancia se siguen de la idea de que cada voz es parte de la identidad de las demás, y a la vez su otro, en combinación con la creación de voces nuevas a través de la interacción entre las otras. La primera de estas implicaciones empieza con la parte anterior de la oración de arriba: cada voz es parte de la identidad de las demás. Implica que la creación de una voz nueva produce un cambio en todas las otras debido a la relación interna que ellas comparten. Más dramáticamente, el ser mismo de la mente cosmopolita es su metamorfosis continua, un cuerpo dialógico que, paradójicamente, se mantiene igual pero sólo como siempre diferente (Bakhtin, 1981: 197).

La segunda implicación concierne a la temporalidad de la mente cosmopolita: los intercambios dialógicos entre estas voces y su temporalidad inmanente implican que cualquier idea final de cosmopolitanismo y sus condiciones quedan siempre y sólo “por venir” (Derrida, 2005: 14). Esta temporalidad paradójica se debe a la interacción entre voces del cuerpo cosmopolita. La interacción dialógica proyecta los enunciadores de estas voces delante de sí mismos asegurando que una palabra final es imposible. Incluso si el mundo actual expirara, la forma de este tipo de estar juntos permanecería virtual. Cualquier grupo de cuerpos futuros similares a los nuestros requeriría una vestidura de voces parecida para convertirse en seres dialógicos y, de esta manera, encarnaría la temporalidad que queda siempre y sólo “por venir”.⁴ Esto implica que cualquier

4 Este cambio a una fuente “inmanente” para la temporalidad de “por venir” podría ser preferido por aquellos, como yo, que hallan la noción de Derrida de la democracia por venir como cuasitrascendental y sus variantes, demasiado distantes del

afirmación del significado de cosmopolitanismo existe como una invitación necesaria a una respuesta. En otras palabras, el cosmopolitanismo es este diálogo agonístico y abierto sobre sus características entre las voces que lo constituye. Entonces, cada afirmación acerca de su destino es un señuelo para contestarla; cualquier afirmación que se jacte de finalidad estaría siempre ya destinada a la posibilidad de ser interrumpida por una respuesta futura. Mas necesitamos una razón ética-política para explicar por qué los participantes deben usar esta estructura temporal necesaria de un modo positivo para promover y explorar el cosmopolitanismo. Este asunto se tratará en la próxima sección.

La tercera implicación de las voces dialógicamente relacionadas es su estatus ontológico. La ontología de las voces es “trascendental”, la condición de posibilidad de otra cosa. La mente cosmopolita, incluso sus dos ejes, es trascendental de dos maneras. Debido a la vestidura de voces espaciales/diacríticas (el primer eje) y su afirmación que cada voz es parte de las demás y simultáneamente su otro, la mente cosmopolita garantiza dos de sus características: hace posible el estatus de los enunciadores de las ideas como seres diacríticos y también el estatus de la solidaridad (“cada voz es parte de las demás”) y la heterogeneidad (“cada una es también el otro de las demás”) como dos de las tres virtudes políticas. Debido a su eje temporal/dialógico, la mente cosmopolita posibilita la creación de voces nuevas y las metamorfosis resultantes de su ser global. También hace posible la tercera virtud, la fecundidad, es decir, la producción de voces nuevas a través del intercambio creativo de las otras. Pero la “condición trascendental” no significa “trascendente”: la mente cosmopolita no existe separadamente de los cuerpos que transforma en criaturas dialógicas. En resumen, esta condición es *del* cuerpo cosmopolita para el cual es la condición ontológica.

Esta perspectiva de la ontología de voces, su estatus trascendental inmanente, es la base para establecer nuestra ética política del cosmopolitanismo agonístico, del cual hablaremos ahora.

empuje inmediato de los sujetos activos. Podríamos descubrir que esta versión inmanente de temporalidad se aproxima a la idea de Maurice Merleau-Ponty referente a que “el tiempo es alguien”, un “único impulso que es la mismísima subjetividad”, y, simultáneamente, algo en el cual estamos “situados”, “porque me descubro empeñado en el mismo” (Merleau-Ponty, 1994: 430); o la idea de Gilles Deleuze de que “el ser unívoco es la pura forma del Aión” sugiriendo que dicho Ser y “el Aión” están vinculados como “el tirar único [de los dados] del que se distinguen cualitativamente todas las tiradas” y que estas “tiradas” son “cualitativamente distintas, pero todas son las formas cualitativas de un solo y mismo tirar, ontológicamente uno” es decir, el Ser – (Deleuze, 2005: 131-148; Deleuze y Guattari, 2004: 258-259, para una descripción de Ser que es equivalente a la dada para Aión).

La ética política del cosmopolitanismo agonístico

Debido a que cada voz es parte de las demás y a la vez su otro, una afirmación de la voz de uno mismo o de cualquier otra voz da valor a todas. La ontología de voces que acabamos de describir es nuestro “destino”: somos los enunciadore de voces que nos preceden y nos proyectan por delante de nosotros mismos al interior de la interacción entre sí. Podemos seguir a Nietzsche y asumir este destino –*amor fati*– o rechazarlo (Nietzsche, 2009: 276). Poniendo a un lado por ahora las condiciones que pueden guiarnos a rechazarlo, afirmamos este destino por lo menos anónimamente cada momento en el que participamos en un diálogo con otros, o incluso cuando pensamos que es una forma de diálogo interior. ¿Cuál manera de interactuar juntos, entonces, es la vía más apropiada para expresar este *amor*? ¿Cuál es la ética política más apropiada para la mente cosmopolita?

Dado lo que hemos observado antes, afirmar la mente cosmopolita incluye la valoración de las tres virtudes políticas: la solidaridad, la heterogeneidad, y la fecundidad. Esto significa que ninguna de las tres se puede sacrificar en el altar de cualquiera de alguna de las otras dos. Este compromiso, entonces, celebra a la vez e igualmente lo que compartimos (la solidaridad), lo que nos diferencia (la heterogeneidad), y las voces nuevas que creamos a través de nuestra interacción dialógica (la fecundidad). Pero ciertamente esta celebración implica compartir la verdad sin importar cuán tenue ésta sea. Esta noción de compartir la verdad es parecida a la antigua noción griega de *parrhesía* y sus elaboraciones por Foucault (Foucault, 2010). El significado principal de *parrhesía* es decir la verdad y oír a los demás valientemente. *Decir* la verdad es valiente debido a los riesgos que puede conllevar: la ira de grupos quienes no quieren oír, o nuestra propia incomodidad con los cambios que tal veracidad pueda producir en nuestras vidas individuales, o en la estructura de la sociedad. *Oír* a los otros es valiente cuando ejemplifica una manera abierta para admitir cambios en nuestro discurso a la luz de lo que otros digan –un requisito necesario para el diálogo, sea consensual o de desacuerdo.

Este compromiso de hablar y oír parrhesiásticamente constituye nuestra solidaridad mundial. Simultáneamente afirma también la heterogeneidad al oír receptivamente a los otros y la fecundidad, debido a que hablar y oír valientemente produce cambios fortuitos en nuestros discursos, la producción de voces nuevas, y, por consiguiente, la metamorfosis de la mente cosmopolita. Es decir, nuestra ontología de voces no sólo afirma las tres virtudes políticas, sino que además ejemplifica lo que antes reconocimos como “la unidad compuesta por

la diferencia” y no como una “unidad impuesta sobre la diferencia.” Por la misma razón, esta ontología a la vez resuelve el dilema de la diversidad al esquivar tanto un tipo homogéneo de unidad, así como la heterogeneidad como fragmentación. Aunque es más amplia que las nociones formales de democracia, podemos entender el tipo de cosmopolitanismo democrático que Beck defiende como una instanciación de la interacción ontológica creativa entre voces.

El compromiso con la *parrhesía* se extiende al concepto de la ciudadanía global. La ontología que hemos estado desarrollando implica una perspectiva de la ciudadanía que supera sus dos paradigmas principales, el comunitarismo y el liberalismo. El comunitarismo se refiere a la religión, la raza, o alguna otra forma de identidad común y una noción del bien; el liberalismo defiende una forma abstracta de universalismo, por ejemplo, las leyes que protegen la libertad de expresión y otros derechos del individuo. En contraste, el cosmopolitanismo parrhesiástico combina el énfasis comunitario en la identidad con la inclinación de los liberales por el universalismo. La “identidad por la alteridad” (Derrida, 1992: 29) de todas las voces significa que cumplen simultáneamente con las dos posiciones rivales: tienen la identidad compartida que es valorada por los comunitarios (cada uno es parte de la identidad de los demás), pero también la universalidad y la individualidad preferidas por los liberales a través de los derechos y otros principios relativamente abstractos (todas las voces están incluidas, pero también cada una persiste en su alteridad). Debido a que la afirmación de cualquier voz es la de todas, tenemos una doble ciudadanía. Podemos ser los ciudadanos *legales* de un país en particular, pero también tenemos una membresía *substancial* en un cuerpo cosmopolita que incluye todas las voces reales, así como aquéllas del pasado y las que vendrán. El cumplimiento de esta identidad dual, entonces, implica la realización de los actos de ciudadanía que nos afirman y las otras voces que componen el cuerpo global al que todos pertenecemos.

Resistir a los oráculos

Esta ética política también debe afirmar la resistencia a los oráculos y a la homogeneidad que tratan de imponer sobre la mente cosmopolita, lo cual consiguen con demasiada frecuencia. Lo que denomino los oráculos es el lado más oscuro de la mente cosmopolita. Un oráculo es una voz erigida al nivel de “único Dios verdadero”, “la raza pura,” el fundamentalismo del mercado, o cualquier discurso que se presenta como una doctrina universal,

necesaria, y no revisable. La aparición de los oráculos tiene dos fuentes principales. La primera está relacionada con lo que a la vez constituye la riqueza de la mente cosmopolita: las muchas voces que resuenan dentro de nosotros y en la sociedad. Este clamor débil produce un nivel bajo de angustia —la preocupación que nosotros, de hecho, la sociedad global misma, podemos ser agobiados por la cacofonía de todas estas voces compitiendo entre sí por la audibilidad. Podemos vivir fácilmente con este nivel de charla constante, apreciando la manera en la que estimula nuestra existencia, pero la angustia es exacerbada en los tiempos de invasión, colapso financiero, plagas, o amenazas catastróficas. Por lo tanto, la angustia exacerbada puede resultar en la amplificación de una voz a nivel de un oráculo junto con la voluntad de sus enunciadores en aras de eliminar las otras voces y reducir la interacción creativa entre sí. Esta contracción aumenta más la tendencia hacia la autoridad absoluta, la limpieza étnica, el homicidio, la violación masiva, y otras variaciones de formas horribles o más sutiles de la discriminación y el odio. Dos oráculos actuales son el fundamentalismo mercantil del neoliberalismo y el fascismo. Estos oráculos tratan de abrumar el cosmopolitanismo que actuaría como una contra-memoria contra ellos y los otros oráculos. Sin embargo, esto implica tres problemas que nuestra versión del cosmopolitanismo agonístico tiene que resolver: la paradoja de “excluir los excluidores”, el posible estatus oracular del cosmopolitanismo agonístico mismo, y el asunto del relativismo ético.

Hemos notado que cada voz es parte de la identidad y, simultáneamente, el otro de las demás. Pero esta relación incluye estas voces que son oráculos junto con voces cuyos enunciadores participan en la interacción creativa entre voces. Dado que no queremos valorar la supremacía blanca y otros oráculos, ¿cómo podemos “excluir a los que excluyan” sin violar la ontología de voces propuesta? La respuesta a esta paradoja requiere hacer una distinción entre oír voces y apoyar voces que hacen políticas. Celebramos la audición de todas las voces como parte del *amor fati*. Aparte de su fidelidad a este tipo de amor, escuchar a los enunciadores de oráculos es bueno porque es posible que hayamos malinterpretado sus posturas la primera vez y a lo mejor podríamos persuadirlos de cambiar su discurso. Pero la afirmación del cuerpo multivocal del mundo —de la interacción creativa entre voces— implica que no podemos afirmar los oráculos como voces que hacen políticas para la sociedad, ya que son nihilistas en el sentido de destruir el cuerpo mismo que es el origen de todas las voces, incluso las suyas. Entonces, una

de las implicaciones de “excluir a los que excluyen” es que las virtudes políticas de la solidaridad incluyen el compromiso de resistir a todos los oráculos, así como afirmar la interacción creativa entre las voces y las tres virtudes políticas.

Pero esta conclusión plantea un segundo problema: la perspectiva del cosmopolitanismo agonístico ¿hace también afirmaciones no revisables? ¿No es un oráculo también? ¿Y no es esto notable particularmente en su resistencia a otros oráculos? Sin embargo, la insinuación negativa de estas preguntas pasa por alto lo que se dijo antes sobre la temporalidad inmanente de la mente cosmopolita. Debido a esta temporalidad siempre y sólo “por venir,” aumentada ahora por el compromiso con la *parrhesía*, cada afirmación sobre el cosmopolitanismo es intrínsecamente una invitación a una respuesta. El diálogo, por lo tanto, es interminable, el significado del cosmopolitanismo nunca decidible definitivamente, salvo que establece un espacio abierto ineliminable para el intercambio agonístico sobre su naturaleza. Y que este intercambio es finalmente idéntico al cuerpo dinámico cosmopolita, su ser es la actuación pura de su naturaleza a través de todos los debates sobre las enunciaciões interminables de lo que es. Las decisiones provisionales todavía pueden tomarse de acuerdo con el “a priori dialógico” de la teoría de la verdad que se introducirá más tarde. En tanto que cada expresión de la naturaleza de la mente cosmopolita sirve intrínsecamente como un señuelo a una contra respuesta, el cosmopolitanismo y su ética política es un anti oráculo y no un oráculo. Esta auto interrupción de cualquier afirmación final sobre él lo identifica como anti oracular. El cosmopolitanismo parrhesiástico, por lo tanto, responde con éxito a la acusación de la oracularidad tanto como lo hizo con respecto a la paradoja de excluir a los que excluyen a los demás.

El relativismo y el a priori dialógico

La apertura endógena del cosmopolitanismo parresiástico, su antioracularidad, sugiere que nuestra caracterización de él en todo momento debe ser fatalmente relativista, es decir que cualquier definición de él valdría como cualquier otra. Es verdad que el futuro no es finalizable por adelantado. Pero vivimos en nuestra situación histórica inmediata, no directamente en las que vendrán después de nuestra desaparición. Para nuestra situación, en sí misma, no parece ser cierto ni falso a priori que haya una versión del cosmopolitanismo más meritoria que otra. Por lo tanto, tenemos que optar por lo que podemos llamar una verdad del tipo “a priori dialógico”. De acuerdo

con esta noción, una expresión de cosmopolitanismo podría hacerse más convincente que las otras voces que compitan con ella sobre este tema. Sin embargo, en este caso sólo sería así en el sentido de ser lo más convincente relativa a las otras voces de su época. Además, tiene que parecer la alternativa más convincente que podamos imaginar para el futuro en este momento. Las nuevas voces que vendrán siempre podrán debilitar el estatus de esta voz anterior apoyada por esta verdad a priori dialógica que es restringida por el tiempo, la cual, dado la temporalidad inmanente de lo “por venir,” es como debería ser.

Estos comentarios concluyen nuestra caracterización de la ética política del cosmopolitanismo. Ojalá que la ontología de voces y su ética política correspondiente hayan demostrado ser convincentes. El siguiente paso para los futuros trabajos será la aplicación de esta visión del cosmopolitanismo a una crítica de sus antípodas, la globalización y el fascismo, así como las posturas sobre la economía global, las relaciones entre las instituciones nacionales y globales, la adjudicación de problemas globales, la ecología mundial, y otros asuntos similares –los “altos riesgos” de los que habló Beck en su “manifiesto cosmopolita”. En cada caso, la respuesta sería cómo los riesgos materiales en cuestión reflejen o se desvíen de la ética política encarnada en la sociedad global. Esta preocupación refleja el énfasis de Beck en la libertad, la diversidad, la tolerancia, y otros valores éticos que como él complementan sus problemas de alto riesgo. La mesa está servida, entonces, para acercarnos a estos temas más específicos del cosmopolitanismo.

Bibliografía

- BAKHTIN, M. (1981) *The Dialogic Imagination: Four Essays*. TX: University of Texas Press.
- BECK, U. (2010) “The cosmopolitan manifesto”. *The Cosmopolitanism Reader*, Cambridge, Polity Press, pp. 217-228.
- DELEUZE, G. (2005) *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, G. y F. Guattari (2004) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

- DERRIDA, J. (2005) *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- _____ (1992) *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington: Indiana University Press.
- FOUCAULT, M. (2010) “El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros”, en: *II. Curso en el College de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2001) *La arqueología del saber*. México D.F.: Siglo XXI.
- _____ (1970) *The order of things: an archaeology of the human sciences*. New York: Vintage Books.
- HANKS, W. (1996) *Language and communicative practices*. Boulder, Co, Westview.
- HUSSERL, E. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- _____ (1980) *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México D.F.: UNAM.
- _____ (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MERLEAU-PONTY, M. (1994) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini.
- NIETZSCHE, F. (2009) “La ciencia jovial”, en *Nietzsche, Vol. I*. Madrid: Gredos.

Citado. EVANS, Fred (2019) “Mente cosmopolita: matices en el “Manifiesto Cosmopolita” de Beck” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°31. Año 11. Diciembre 2019-Marzo 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 10-21. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/678>.

Plazos. Recibido: 22/03/2019. Aceptado: 11/08/2019.

Cuando la raza es solo una ficción. Claves para entender las políticas de control y la estigmatización del cuerpo migrante

When race is just a fiction. Keys to understanding the control policies and stigmatization of the migrant body

María Emilia Tijoux*

Universidad de Chile, Chile

maemiliatijoux@gmail.com

Resumen

El presente artículo busca mostrar de qué manera las políticas públicas estatales aparecen igualando el fenómeno de la migración con los problemas de seguridad del país. Serán estos prejuicios los que terminan muchas veces por criminalizar a la población migrante y naturalizar tanto un discurso xenofóbico y racista como así también las prácticas de segregación social. Es necesario recabar en algunas claves que permitan explicar estas prácticas y prejuicios racializantes. Tomaremos la noción de “eticidad ficticia” de Etienne Balibar aparecido en *Raza, Nación y Clase* (1991) para demostrar que los Estados nacionales al no tener una “identidad nacional”, es decir al no tener una “base étnica”, se procuran ficticiamente un origen identitario para producir una cohesión o unidad que nos permita defender a la sociedad de sus males (Foucault 2001). Partimos analizando las políticas migratorias para descubrir que en ellas existe una lógica causal que las conecta con la ficción racial. Será esta ficcionalidad la que respaldará a las políticas estatales en el proceso de selección, control, inclusión o exclusión de la población migrante.

Palabras clave: Racismo; Ficción Racial; Migraciones; Cuerpo Migrante; Vida Cotidiana.

Abstract

This article has the purpose of showing in which way the state public policies assimilate the subject of migration with the security problems of the country. These prejudices many times will cause the criminalization of the migrant population and naturalize a xenophobic and racist speech, as well as also the social segregation practices. It's necessary to seek some key concepts that allow to explain this racializing practices and prejudices. Taking de concept of “fictional ethnicity” of Etienne Balibar developed in the book *“Race, Nation, Class”* (1991) to explain that the nation state by not having a “national identity”, that is not having an “ethnic base”, they fictionally sought an identity origin to produce a cohesion or unity to allow them to defend society from its ills (Foucault, 2001). We start by analyzing migratory politics to discover that that in them it exists a causal logic that connects them with the racial fiction. It will be this fictionality the one that will support migratory policies in the process of selection, control, inclusion and exclusion of the migrant population.

Key words: Racism; Racial Fiction; Migrations; Migrant Body; Everyday Life

* María Emilia Tijoux, Doctora en Sociología Universidad Paris 8, Académica de la Universidad de Chile y Coordinadora de la Cátedra Racismos y Migraciones Contemporáneas. El presente artículo proviene de reflexiones preliminares del Proyecto Anillos PIA-CONICYT SOC180008 “Contemporary Migrations in Chile: Challenges to Democracy, global citizenship, and Access to non-discriminatory rights.

Cuando la raza es solo una ficción. Claves para entender las políticas de control y la estigmatización del cuerpo migrante

“En la medida en que el Estado funciona en la modalidad del biopoder, su función mortífera sólo puede ser asegurada por el racismo”
Michel Foucault, *Defender la sociedad*.

Introducción

Según los datos entregados por el informe del Alto Comisionado de la ONU para los refugiados (ACNUR) en el año 2018 hubo 68,5 millones de personas desplazadas a la fuerza en el mundo. En los últimos diez años esta cifra ha aumentado más del 50% y gran parte de este crecimiento se ha producido en los últimos cinco años. Con estas cifras en aumento las políticas de control fronterizo y de represión migratorias seguirán surgiendo amparadas bajo el rótulo de “seguridad nacional”. Pero son medidas ineficaces, pues se concentran menos en las políticas de *inclusión* y más en aplicar *sanciones* (restricción de visas, diferencias en la aplicación de los controles, expulsiones del territorio, etc.). Este es un comportamiento *alienado* y *contradictorio* de los gobiernos (pues impone casi simultáneamente exigencias legales para obtener permisos de residencia, expulsa a los inmigrantes irregulares y otorga amnistía a los que llegaron sin la visa ni los documentos exigidos).

La opinión de los países que consideraron en otro momento a los inmigrantes como mano de obra “bienvenida” hoy ha cambiado para observarlos cada vez más como “peligrosos”; son los “enemigos” que, según se cree, *invadirán* los territorios nacionales. ¿Por qué el Estado *reacciona*, en vez de elaborar políticas de *integración* de largo plazo que se anticipen al fenómeno migratorio? ¿Por qué se vincula la inmigración —cuando se la erige como “problema grave a resolver”— a problemas sociales como la cesantía, la pobreza o la exclusión? Hay que desechar el sentido común. Un problema social no es una entidad verificable, sino una construcción que proviene de intereses *ideológicos*; lo que se califica de “problema”, arranca de intereses muy precisos

que buscan modificar la realidad construyendo una “opinión pública” (Edelman, 1987) que, como bien lo ha demostrado Bourdieu (2002), *no existe*.

Este enfoque *seguritario*, antes que *humanitario*, es la característica principal de las políticas de migración estatales que permiten la elaboración y el desarrollo de dispositivos de control externos en las fronteras; de dispositivos internos en las regiones para quienes ya residen regular o irregularmente y de dispositivos sociales destinados a controlar los modos de vida y administrar a estos cuerpos “extraños”, en torno a lógicas de inclusión y exclusión.

1.- Políticas estatales y fenómeno migrante

El anuncio presidencial a comienzos de abril 2018 ubicó la discusión sobre la inmigración en el debate público, pero también, y como suele suceder en estos casos, para ser caracterizado y deformado desde distintos puntos de vista. Las indicaciones al Proyecto de Ley de Migración y Extranjería ingresado el año 2013 (un Instructivo Presidencial y diversos decretos) surgían teniendo como telón de fondo lo que se llamó un “proceso de regulación” que repetía y hábilmente difundía la idea de “ordenar la casa” (lo que supone inmediatamente que ésta ha sido desordenada por la inmigración). Siguiendo el proyecto de ley de 2013, la actual administración busca crear un Consejo de Política Migratoria (CPM) y un Servicio Nacional de Migraciones (SNM) que, según se informa, “fomente la migración segura, ordenada y regular”,¹ adecuándose a las actuales necesidades del país. No obstante, aquello, la nueva propuesta que pretende cuidar y ordenar “el hogar común”,²

1 Véase: “Diálogo Internacional sobre la Migración 2017” de la Organización Internacional para las Migraciones que promueven “los mecanismos de cooperación y seguimiento existentes y previstos para *facilitar la migración segura, ordenada y regular*” (cursivas nuestras) (Minuta, 2018).

2 Sugiero revisar: “Diez tesis sobre el derecho de asilo” de Agnes Heller publicado en *Die Zeit* donde argumenta que “La emigración es un derecho humano, mientras que la inmigración no lo es” (1992: s/p). Esto es la reformulación en derecho internacional de

termina anteponiendo los intereses del país a los derechos de los inmigrantes. Asimismo, una de las críticas hechas a este proyecto apunta precisamente a que adolece de un *enfoque integral* de Derechos Humanos desconociendo los compromisos que Chile ha realizado en el ámbito universal del Derecho Internacional de Derechos Humanos. Esto último lo ratificó el Subsecretario del interior señalando en un medio de comunicación, que “no confundamos la migración como un derecho, al derecho de los migrantes” (Coopertiva.cl, 2018). Para el gobierno resulta claro que al no haber un marco regulatorio internacional sobre estos temas,³ los Estados no están obligados a elaborar políticas de *inclusión* sobre la base de Derechos para los inmigrantes. Entonces el marco sobre la migración se circunscribe a considerar a los inmigrantes como mano de obra y no como sujetos de Derecho. Otros, como el ex ministro de justicia, va más allá, afirmando que no cree que el derecho de inmigración sea un derecho natural o un derecho humano.⁴

Al mismo tiempo que se eliminaron las visas por motivos *laborales*, la visa de residencia temporal debe ahora ser solicitada en el consulado del país de origen. Para ello existe la “Visa Temporal de Oportunidades” a solicitar fuera de Chile y dirigida a inmigrantes que deseen trabajar y emprender. Sin embargo, hay en estas medidas una decisión de diferenciación respecto a los visados. Se discrimina a los ciudadanos de Haití para exigirles un “Visado Consular de Turismo Simple” a solicitar en su país, que les autoriza a permanecer en Chile por un período de 90 días, siempre y cuando ingresen con fines recreativos, deportivos, de salud, de estudios, gestiones de negocios, familiares, religiosos o similares, “sin propósito de inmigración, residencia o desarrollo de actividades remuneradas”. Para los ciudadanos venezolanos, en un inicio de sus llegadas, aun no masivas, se otorgó la “Visa de Responsabilidad Democrática” por un año en el consulado chileno de su país, pero ahora, debido al aumento se les discrimina del mismo modo que a las personas haitianas. El discurso amable de invitación a venezolanos cambió. Hace unos meses fue dramática la aglomeración en la frontera con la prohibición de ingresar a Chile. Las puertas están cerradas para personas migrantes de la región.

Desde el mes de abril 2019 conocemos de expulsiones y de la discrecionalidad de estas medidas, destacando la propuesta de “retorno humanitario”

una antigua norma doméstica.

3 Tal como lo reconoce la Organización Internacional para las Migraciones (OIM).

4 Para más información ver: Cooperativa.cl (12 de abril de 2018)

(Comenzó inscripción, 2018) a inmigrantes haitianos que no han conseguido trabajo y que implica que el gobierno chileno paga su regreso, pero prohibiéndoles volver a Chile en un plazo de 9 años. Además de un humanitarismo que excluye y aparta, estamos frente a una política pública *selectiva*. Pero estas medidas responden a la conocida desigualdad estructural que reproduce sistemáticamente, en la sociedad, relaciones asimétricas de poder y que dan cuenta de tratos *desiguales* que no comprometen una ley que garantice derechos igualitarios para todos. El problema sobreviene cuando se anteponen los “intereses” del país, ya sean económicos, de salud o seguridad, a un tema que es en esencia sobre derechos humanos, es decir, sobre la *dignidad* de los *seres humanos*.⁵ Esto, sin duda, plantea una serie de interrogantes con respecto a las políticas de bienestar básico de los migrantes, sobre medidas que resguarden los derechos de la población inmigrante más vulnerable como son los niños o las mujeres y a preguntarse si esta política no tiene sesgo de indolencia de un Estado frente al migrante que los deja sin acceso a derechos.

Estamos frente a prácticas violentas que atañen a la migración en Chile, tal como sucede en situaciones de castigo producidas en las fronteras que impulsan a procesos de etnicización (Liberona, 2016) y a la naturalización de prácticas racistas. El tráfico y la trata de personas ya son una realidad. Esto lleva a pensar que, en los próximos años, las condiciones de vida de los inmigrantes en Chile podrán empeorar, sobre todo cuando su mano de obra se presente en exceso y quizás ya no se necesite. En este marco, consideramos que antes que entender al inmigrante como un “problema”, es preciso entenderlo como “una paradoja de la alteridad” (Sayad, 2006). La dimensión económica lo convierte en presencia *provisoria* siendo la paradoja el estatus de permanente *transitoriedad* (al no saber si regresará a su país o si se asentará en el lugar donde se encuentra) y ser considerado solamente como *fuerza de trabajo*, logrando que la persona viva entre el miedo a ser expulsado y el miedo a saber si su presencia ya no es útil.

El fenómeno migratorio provoca actualmente incertidumbre, temor e inseguridad que conduce hacia un racismo defensivo, basado en el miedo, y probablemente originado en los dispositivos de la burguesía nacional (Fanon, 1961), que se traduce en

5 ¿Cómo no pensar en la dignidad de aquellas personas cuando vemos por televisión el sufrimiento de miles? Las imágenes que remecieron al mundo de AylanKurdí un niño sirio de tres años ahogado en una playa de Turquía ¿no logran construir una emoción de empatía frente al dolor ajeno, de reclamar su dignidad? ¿Qué nos provocan las infinitas columnas de familias extenuadas en las fronteras de Europa? ¿Qué nos pasa con los cuerpos amontonados sobre los vagones del “tren de la muerte”?

prácticas racistas y discursos de odio que contienen diversas violencias. La figura de Joane Florvil, joven inmigrante haitiana, que fue acusada, juzgada y maltratada injustamente por los servicios públicos, se ha erigido como símbolo de estos sesgos, como la personificación del sufrimiento social de las mujeres inmigrantes. Hemos sido también testigos de la irresponsabilidad de profesionales que siguen esta línea de trabajo de “protección” –pensada desde la forma de educar en Chile–, como ocurrió con el hecho de arrancar a una lactante de la seguridad materna y la familia que la apoyaba.⁶ Los especialistas de la infancia suelen considerar que las migrantes “no saben criar”, afirmación que debe entenderse cuando se hace desde el umbral de crianza chileno entendido como el más “justo” o “correcto”. El resultado de estos sesgos y desconocimientos provoca la crueldad de decisiones que no consideran la cosmovisión y la cultura de las distintas comunidades migrantes que han llegado a Chile.

Según datos recogidos en las instituciones ya son más de 2500 los niños y adolescentes, hijos de inmigrantes, que ingresaron al sistema de protección del Servicio Nacional de Menores (SENAME). Pero hay preguntas que surgen: ¿sabemos cuáles fueron los criterios para decidir sobre sus existencias, su cuidado, su futuro? ¿Podríamos pensar que el color de piel y la pobreza son razones suficientes para que se tome la vida de otros(as) en manos de quienes suponen conocer de educación, salud y afecto? Se trata de dudas muy concretas sobre todo cuando pensamos que es a partir de la “razón nacional”, que se decide separar a los niños(as) de sus padres en instituciones que están muy cuestionadas (“razón” que se supone dictamina el cuidado y la protección de la infancia).

El inmigrante, señala Simmel (1987), llega para quedarse y esa necesidad de estadía lo obliga a aceptar la certeza de su diferencia. Hablamos de un cuerpo ausente de su territorio, configurado en la inexistencia que lo empuja a desaparecer para no dejarse ver y evitar el maltrato. Un cuerpo que, en el escenario de la vida chilena, se vuelve presencia incómoda, pues transgrede los procedimientos de la “normalización” de la sociedad. Si pensamos que para Foucault lo que hizo posible la inscripción del racismo en los mecanismos de estado fue justamente la emergencia del biopoder político, instaurado en el siglo XIX, es porque este mismo poder de “regulación” es el que producirá la “normalización” y la “homogenización” como las principales funciones sociales (Foucault, 2001). Es aquí donde el racismo sobreviene como mecanismo fundamental del poder

de los Estados modernos, dado que invoca una escisión en la población, a una distinción de razas, que fragmenta el campo biológico⁷ al calificar a unas razas como superiores y a otras como inferiores. Desde el momento que el Estado funciona sobre la base del biopoder, el derecho a la “normalidad”, la regularidad, la homogeneidad de la población, incluso el derecho de la vida y de la muerte, está dada en función del racismo de Estado. Pero ¿es posible pensar el racismo fuera de la lógica estatal? Leemos en Sayad:

Pensar en la inmigración es básicamente cuestionar el Estado, cuestionar sus fundamentos, cuestionar sus mecanismos internos de estructuración y funcionamiento; e interrogar al Estado de esta manera, a través de la inmigración, en el análisis final, equivale a ‘desnaturalizar’, por así decirlo, lo que se considera ‘natural’, ‘rehistorizar’ el Estado o lo que en el Estado parece haber sido golpeado por la amnesia histórica, es decir, recordar las condiciones sociales e históricas de su génesis. (Sayad, 1999: 6)

Si pensar la inmigración equivale a cuestionar al Estado, será en este cuestionamiento que se revela la verdad oculta del orden social y político nacional.⁸ De modo que el pensamiento de la inmigración es un pensamiento que contradice “todas las categorías constitutivas de nuestro mundo social y político” (Sayad, 2008: 103).

La inmigración es un fenómeno que tiene constancia en el tiempo, que experimenta pequeños cambios producto de la objetivación de decisiones de los Estados que reflejan sus propias estructuras hechas cuerpo, dado que se trata de estructuras “nacionales” –del país de origen y de llegada– que predeterminan y organizan la representación del mundo. El fenómeno emigración/inmigración está en los límites del Estado nacional y lo que intrínsecamente opera en su verdad fundamental, es su naturaleza discriminatoria. A partir de ahí se puede pensar en la operatividad del

7 Para Achille Mbembe el término “Raza”, en la obra de Foucault no posee un sentido biológico estable. “A veces designa divisiones histórico-políticas, otras veces diferencias de origen, de lengua, de religión y, sobre todo, un tipo de vínculo que sólo se establece a través de la violencia de la guerra” (2016, 196).

8 Sayad define “idealmente” la migración en una doble definición: “la inmigración es la *presencia* en el seno del orden nacional [...] de los ‘no-nacionales’ [...] –por simetría, la emigración es la *ausencia* fuera del orden nacional [...] de los ‘nacionales’, lo que implica que ella es la presencia de los ‘nacionales’ en otro orden nacional [...]–; el inmigrante es el ‘no-nacional’ [...] *presente* en el orden nacional [...] –y, simétricamente, el emigrante es el ‘nacional’ ausente del orden nacional [...] lo que implica que está presente en otro orden nacional” (2008: 102).

6 Para ampliar sobre esta información, véase, *El Desconcierto* <http://www.eldesconcierto.cl/tag/maribel-joseph/>

Estado cuando “reconoce” a sus nacionales y éstos se reconocen en él. Un reconocimiento mutuo, como se comprenderá, que implica que los “otros” deban conocerse material o instrumentalmente en él —señala Sayad (2008). Los “otros” están presentes en un suelo soberano que no les pertenece, en un territorio nacional cubierto por dicha soberanía, lo que es más notorio en el caso del Estado republicano, pues siempre se busca una *homogeneidad* nacional “total” que funciona en todos los planos.

Examinar el fenómeno de la inmigración debe hacerse pensado al Estado, interrogando sus fundamentos y sus mecanismos para buscar en su historia las condiciones sociales e históricas de su génesis, dado que además está en el “nosotros”. Incorporado. La inmigración obliga a someter los postulados de su pensamiento a una reflexión crítica y a un proceso de reflexividad. Así es como podemos, trabajando con paciencia y cuidado los elementos que lo han conformado, deslegitimarlos desde una operación de objetivación y de ruptura con la doxa que lo sacraliza.

2.- La ficción racial⁹

La *ficción racial* alude directamente al color de piel. Ser de piel blanca, amarilla, roja o negra, no es hablar de alguien en particular, sino de un color, de un tejido. A no ser que se hable de manera racista, es decir, para hacer una *diferencia racial*. Cuando decimos “somos blancos-blancas”, no designamos primariamente un color, es decir no hablamos pictórica o cromáticamente designamos, más bien, una diferencia de *superioridad* racial. Cuando explicamos a los niños que pueden pintar los cuerpos con un “lápiz color piel”,¹⁰ inconscientemente o no, enseñamos pintando de modo racista, desde el rosado que indica superioridad de lo único frente a lo oscuro que implica lo contrario. Cuando decimos somos chilenos, o soy chileno(a), representamos a un lugar social, económico y cultural que el color “blanco” nos otorga en el mundo. Sin quererlo o sin decirlo nos comparamos con los otros, con las otras que hemos construido, cuya piel vemos o creemos más clara o más oscura, o a cuyos rasgos —que suponemos distintos— les atribuimos valores sociales, culturales, psicológicos. Tras esta escena tan cotidiana que muchas veces pasa por desapercibida, se encuentra de fondo la *nación*, la *nacionalidad* y la *identidad*.

De este ejercicio, puede surgir una intención de señalar un *estereotipo* o una “normalidad” de la población. Lo “blanco” ha instituido una medida para

9 En esta parte me baso en el texto de Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein en *Raza, Nación y Clase* (1991) y en artículos y exposiciones de Iván Trujillo.

10 El lápiz “color piel” existe en Chile y es de color rosado.

separar, establecer distancias, comparar o dividir. Pero también es usado como ajuste con lo que no calza. O como un deseo no conseguido. Atando el color a características culturales, psicológicas, sociales, para caracterizar lo malo o lo bueno que abre a un imaginario que nos haría supuestamente “mejores, más limpios, más cuidadosos, decentes o educados”, se aprecia en adelante una *subjetividad*, no ya una cuestión pictórica, sino un *juicio situado*, un juicio de gusto, como diría Bourdieu (1998). Hablamos de un juicio racial cuando nos procuramos un origen o una *identidad ficticia* y hablamos de lo “chileno” como algo auténtico, lo propio o tradicional.

Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein en *Raza, Nación y Clase* (1991), interpelan al Estado-nación hablando de “*etnicidad ficticia*”. Esta ficción identitaria es la que produce y determina las instituciones con las que estamos relacionados. La etnicidad, vista desde Europa, o sea desde territorios históricamente disputados sobre la base de una disolución de las relaciones naturales e históricas cuando no hay de hecho, una base étnica para el Estado nacional, es decir, cuando no hay un origen nacional, es decir cuando el nacionalismo se procura ficticiamente una base étnica y da cuenta de la etnicidad ficticia, una naturalización mediante dos formas de etnificación: la lengua y el racismo (Balibar y Wallerstein 1991; Trujillo y Tijoux 2016). La lengua es una memoria colectiva que se perpetúa al precio del olvido individual de los orígenes. La lengua materna, que no es necesariamente, la de la madre real, afecta profundamente a los individuos como un poder virtual, o una identidad abierta, capaz de convertirlos en sujeto. La lengua sobrevive a los individuos e incluso, a las mismas naciones. Esta sería entonces una etnificación ficticia de primer grado. Pero ella no basta para que haya proceso de etnificación. Para ello se necesita algo más, se necesita un principio de exclusión, una identidad cerrada, esa que únicamente la da el racismo.

Siguiendo a estos autores, el nacionalismo es una condición históricamente determinante para su aparición, lo que no quiere decir que este sea consecuencia inevitable del nacionalismo. El racismo es una ficción de segundo grado, porque el nacionalismo es capaz de simular diferencias naturales y hereditarias entre grupos sociales sobre la base de un esquema genealógico, de una filiación de individuos. La comunidad de “*raza*” surge, entonces, para disolver fronteras (o diferencias) de parentesco, situándolas imaginariamente en el umbral de la nacionalidad. La comunidad de “*raza*” se representa como una gran familia, o como algo que envuelve a una gran familia. Las diferencias sociales disueltas

en la comunidad simulada son remitidas a un origen común *mítico*. Esto que señalamos indica que el nacionalismo al igual que el racismo, son una forma de *universalismo* en tanto que ambos construyen un mundo ideológico común entre la identidad y la alteridad. De modo que podemos entender el universalismo tanto como nacionalismo (identidad) o como racismo (diferencia) en la medida que ambos promueven formas universalizantes del discurso (lengua) y la raza (identidad).¹¹ Esto se ve reflejado cuando digo: “yo soy chilena”. Con esto quiero decir, de un lado, que no importaría —en principio— si soy morena o rubia, católica o atea, mapuche, descendiente de alemán o de aymara; de otro lado, significa, que no soy peruana, ni haitiana, ni española (incluso si tengo también esa nacionalidad). Sucede más o menos lo mismo con todas las nacionalidades.

Al interior de esta universalidad se podrá comprender que mi historia como chilena, comience con la llegada de los españoles y con los procesos de conquista y luego de colonización, para continuar con la república independiente hasta hoy. Esto quiere decir que a lo largo de esa historia (o de mi historia con los españoles), yo tenga que distinguirme, primero de los pueblos indígenas (y que lo siga haciendo y piense, al hablar de pueblos indígenas, que están hoy en el pasado) y luego, con los españoles y con los indígenas. Que me piense como una mezcla unitaria para distinguirme de otras naciones como Bolivia y Perú y que, en relación con ellas, recuerde una guerra en donde yo, como chilena, en una batalla heroica de la nacionalidad, donde bolivianos y peruanos perdieron territorio, entienda que los habitantes del norte de Chile son chilenos y que, por eso, ellos mismos, no estarán dispuestos nunca a ceder su territorio soberano. Entonces desde allí, los chilenos somos una gran familia. Si nos detenemos cuidadosamente en lo que acabo de señalar, vemos que no se puede, así, simplemente, abandonar esta etnicidad ficticia, esta ficción racista, que parece constitutiva del Estado-nación y de nosotros mismos.

Si extendemos lo señalado hacia la llamada “frontera”, es decir hacia la inmigración, habría que mostrar una reciprocidad entre el nacionalismo y el racismo. La búsqueda de trabajo y de oportunidades que moviliza a las personas a migrar, puede transformarse en una cuestión de raza, precisamente en la época de la crisis poscolonial de la nación o en esta época de la globalización económica mundializada, o, como también está sucediendo ya en la época de la crisis medioambiental. La inmigración

11 Para Todorov “las diferencias físicas determinan las diferencias culturales” debido a que el racista hace que estas dos variantes —físicas y morales— “fuesen sino las causas y los efectos de una sola y misma serie.” (2003: 117).

es por lo tanto una categoría racista relacionada con el racismo diferencialista o también llamado racismo cultural. Efectivamente, en nuestro país la palabra misma “inmigración” o la palabra “inmigrantes” postulan ya diferencias con extranjeros que no son considerados como tales, es decir diferencia de otros extranjeros como de los chilenos mismos.

Habiendo retrocedido el racismo biologicista (que, en su versión nazi, no respondía solo a los objetivos del Estado-nación, que rebasaba con mucho al nacionalismo), y habiéndose acordado que el racismo como tal no tiene base biológica alguna, los Estados-nacionales han movilizad un racismo cultural. El racismo es el de la diferencia, del “otro”, del “otro como otro”. Se trata al inmigrante como “otro”, sea para aceptarlo—a medias—, o defenderlo suponiendo que no puede hacerlo solo (o que no tiene palabra), o para rechazarlo, calumniarlo, *estigmatizarlo*. El inmigrante es “bueno” porque su cultura es diferente, porque su experiencia nos enriquece. El inmigrante es “malo” porque su cultura es diferente, porque tienen valores culturales que no son los nuestros, porque tiene malas costumbres. En ambos casos hay una exclusión. El inmigrante es, al parecer, una ficción del otro, del otro como otro. El racismo diferencialista como racismo cultural, pone de relieve la operatividad y la versatilidad del racismo del Estado-nación desde su origen. Y pone en evidencia que el racismo biologicista no era sino una forma de racismo cultural en un momento de álgida crisis del Estado-nación en Europa. Según esto, parece que el racismo del Estado-nación es insuperable. Y que incluso, la ruptura violenta del Estado-nación fue generada por un racismo biologicista que rebasaba con mucho los objetivos del Estado-nación

La pregunta que atraviesa la ficción racial implica una doble cuestión: ¿cómo dotarse de un principio (originario, nacional, tradicional) que permita mantener el poder en base al origen de una comunidad? ¿Cómo procurarse en base a este principio una *identidad* que mantenga permanentemente una *desidentidad* con un otro? Quien quiera fundar bajo un principio o naturaleza social a la comunidad, tendrá que elaborar un *arkhé*, un principio que anticipa el derecho a mandar y que asegura la “continuidad entre el orden social y el orden del gobierno” (Rancière 2007: 59).¹² Pareciese que la ficción trataría de cierto desplazamiento no solo de otro, sino además del *lugar* que ocupa ese otro, del lugar político de ese otro:

12 Le agradezco a Juan Riveros por estas referencias a Jacques Rancière.

Objetivamente, no tenemos más inmigrantes que hace treinta años. Subjetivamente, tenemos muchos más. Es porque entonces tenían otro nombre, un nombre político: eran proletarios. Desde entonces han perdido ese nombre que depende de la subjetivación política para retener su único nombre “objetivo”, es decir identitario. Este otro que no tiene otro nombre se vuelve entonces puro objeto de odio y de rechazo. (Rancière 2006: 25)

Para avanzar en esto último, hagamos una breve digresión sobre la ficción (en todo caso muy esquemática). Siguiendo la pista abierta por la ficción de lo político, se podría quizás intentar reconocer en la propia historia nacional (la mía, la suya) un cierto elenco de ficciones, más o menos característico o convencional. Por ejemplo: en el Chile español, antes de la independencia, la figura del indígena o del salvaje, solo podía representar como tal una cierta deformidad con respecto al concepto de soberanía. Solo se es salvaje por cierta animalidad, por falta de *humanidad*, de civilización y, por supuesto, de dios —todo esto lo representaba el español. En la época del Chile llamado “independiente”, es decir bajo la influencia francesa, y también inglesa, el salvaje fue promovido a héroe, a ciudadano, a chileno, y por ello también a soberano. Pero este lugar solo fue ocupado mientras prestaba servicio en la guerra de Independencia (1810-23), la Confederación Perú-Bolivia (1836-39) y en la Guerra del Pacífico (1879-83). El discurso de la mezcla o de la mixtura o del mestizo comenzaba a tener lugar, y por ello, también del “roto”, mientras, por otra parte, el Chile independiente consolidaba sus nuevas fronteras, no sólo comerciales, en el sur y ampliaba sus fronteras hacia el norte, sino hasta encarar un proceso de soberanización llamada “chilenización del norte”.

La conquista y posesión de las riquezas del norte (primero salitre y luego cobre), generó un obrero asalariado que sirvió de base a una ficcionalidad mestiza. A comienzos del siglo XX, y al calor del conflicto europeo ligada a las ideas sobre la raza, la influencia de ideas europeas anti-latinas (antifrancesas) y pro-germanas sobre la raza, cristalizaron en la exaltación de la mezcla pura. En el libro *Raza chilena* de 1918, Nicolás Palacios llega a postular la tesis que el pueblo chileno provenía de una raza con elementos góticos y araucanos y por tanto esta mezcla daría sustento a una idealizada superioridad criolla. Este tipo de exaltación nacionalista o ficcionalidad racista también se configuraría en torno de la figura del “roto chileno”, figura de la que habla, por otra parte, la novela *El roto* (Bello, 1968 [1920]), una suerte de figura abstracta

sin forma plena, incorporada al soberanismo chileno como *identidad* de la chilenidad. En el curso del tiempo esta figura épica del roto ha sido abandonada para pasar rápidamente a ser despreciada y posteriormente discriminada por la sociedad.

3.- Racismo cotidiano y cuerpo estigmatizado

El racismo se ancla en la configuración del Estado, de la nación y en las distinciones de clase para adquirir las nuevas dimensiones a las que abre el contexto capitalista neoliberal chileno. En este contexto las prácticas cotidianas de racialización y también de sexualización —o ambas al mismo tiempo— dan cuenta del racismo cotidiano desde una perspectiva micro-interaccional y fenomenológica. La realidad de la vida cotidiana, realidad por excelencia, evidente y cierta, de fundamento incuestionado respecto a toda experiencia, según advierten Luckmann y Schütz (2004), es estrictamente moral y se vive como un sistema ordenado con determinadas constantes relacionales, es decir, como significados, relaciones y acciones rutinarias, repetitivas, como cadena de evidencias que fundamentan la certeza de que la realidad ha sido, es y seguirá basada en expectativas y condiciones que se toman por garantizadas.

Para Essed (1991), el contenido y la estructura de la vida cotidiana difiere en los individuos, pues las sociedades están estratificadas desde la clase, el género y la “raza”, que conducen a experiencias diferenciadas según las posiciones que se ocupan en la estructura social. El racismo cotidiano está ligado a la noción de “raza”, una construcción ideológica expresada estructuralmente en relaciones de poder racializadas, y armada en una matriz de relaciones sociales que se reproduce en prácticas y situaciones cotidianas. Un proceso donde ideologías y representaciones racistas han sido socializadas e integradas en los significados de las prácticas cotidianas y que logran que las prácticas racistas se vuelvan *familiares* y repetitivas. Las relaciones raciales son actualizadas y reforzadas por estas rutinas y estas prácticas familiares, haciendo que el racismo se vuelva *cotidiano* y naturalizando la violencia contra los inmigrantes.

Esta cotidianeidad naturalizada y normalizada implica la negación del racismo por parte de quienes lo practican y el sufrimiento para quienes lo sufren, porque al ser cotidiano y por lo tanto social, el sufrimiento contiene representaciones y prácticas rutinarias en torno a la “raza” y a las jerarquías raciales, ancladas estructuralmente en una determinada sociedad. Una práctica puede ser evaluada como racismo, cuando es consistente con la existencia de macroestructuras de desigualdad en el sistema: “en

otras palabras, las estructuras del racismo no existen externas a los agentes —ellas son realizadas por agentes—pero determinadas prácticas son definidas como racistas sólo cuando ellas activan la desigualdad racial estructural del sistema” (Essed 1991: 39). De este modo el racismo cotidiano se transforma en lo que denominamos un:

...proceso de producción e inscripción en los cuerpos de marcas o estigmas sociales de carácter racial y sexual derivado del sistema colonial europeo y la conformación de identidades nacionales chilenas, en que determinados rasgos corporalizados son considerados jerárquicamente inferiores frente al “nosotros”, justificando distintas formas de violencia, desprecio, intolerancia, humillación y explotación... (Tijoux y Palominos, 2015).

Estas distintas violencias cuya lista parece interminable, las encontramos arraigadas en una historia de humillación, de super-explotación, de represión y persecución en nuestra propia sociedad. Desde hace mucho estas prácticas han estigmatizado a muchos, contra una mayoría denominada como “minorías sociales”. Los pobres de siempre, los pueblos originarios, los niños errantes de calles y puentes, los presos comunes, las mujeres y hombres en situación de calle, los gays, los trans, las lesbianas, las trabajadoras sexuales, los que se nombran como “etcéteras”, en suma, los tantos *nadie* que acusan recibo de las decisiones de un Estado indiferente y de la vileza de unas masas aplastadas por la misma mano, y que hoy parecen aglutinarse en estas figuras de los desplazados del trabajo y de la huida de guerras y persecuciones: los inmigrantes.

Conclusión

No hay políticas transversales basadas en la igualdad de oportunidades ni menos aún medidas de integración con respecto al fenómeno de la migración. Es de conocimiento público que existen más libertades en el plano económico —como la libre circulación de las mercancías— que de los seres humanos. Al fenómeno de la migración se le suma el desarrollo de poderosos movimientos racistas y xenófobos que han cambiado radicalmente el escenario internacional, sobretodo en EEUU y Europa, y por ende las políticas migratorias de los países. Asistimos entonces a lo que Rancière denomina el “fortalecimiento de la pertenencia” una suerte de “pasión identitaria” que corre a la par con los denominados *nacionalismos*, y los denominados partidos de “extrema derecha”.

¿Cómo explicar la reunión realizada el 2017 en Charlottesville, Virginia donde los supremacistas blancos y extremistas de derecha de EEUU y Europa delinearón los objetivos a seguir durante este año? Podríamos pensar que la actual crisis de Europa occidental es debido a que partidos llamados “tradicionales” (principalmente de izquierda) ya no dan respuesta a los reclamos de la ciudadanía. En su lugar aparecen partidos de derecha radical con la misión de dar “solución efectiva” al problema que representan los indocumentados, los inmigrantes, los refugiados, los gitanos o musulmanes, etc. Una radiografía de este fenómeno lo podemos encontrar en la última elección presidencial de Francia, donde el *Front National* consiguió llegar a la segunda vuelta. También en los países bajos se han visto un incremento considerable de estos partidos llamados “ultra”. Alemania no corre mejor suerte pues de la segunda guerra mundial no tenía en el parlamento un partido de ultraderecha, el AfD (Riveros, 2017). Podríamos pensar que hay evidencia suficiente que demuestra que la caída de la democracia en Europa concuerda con el aumento de los partidos de derecha. ¿Acaso los diferentes prejuicios que aparecen en la actual crisis de la representación como la xenofobia, el racismo, la intolerancia, etc., son prejuicios nuevos o siempre estuvieron allí y se los reprimió mediante la hipocresía? Es posible que el racismo siempre haya estado allí y que se haya hecho público a través de la propia clase política y de las políticas migratorias. No debemos desconocer que el Estado, las instituciones y mundo político ha construido un ideario que constantemente ha fortalecido “lo nacional”, “el patriotismo”, en contra del otro, hoy el inmigrante.

Sobre esto último, hemos visto en la última campaña presidencial discursos que relacionan delincuencia e inmigración. Para no ir más lejos, el actual presidente Sebastián Piñera ha declarado, sin ningún reparo, que “Muchas de las bandas de delincuentes en Chile son extranjeros” (Carreño, 2016). Curiosa analogía ya que según la Mesa Interinstitucional de Acceso a la Justicia de Migrantes y Extranjeros el 1% de los extranjeros en Chile ha sido detenido por cometer un delito.

¿Qué podemos hacer hoy frente a este estado donde aparecen discursos xenofóbicos y racistas que llaman a resguardar una supuesta identidad? Seguramente lo que podríamos hacer, siguiendo a Sayad, es una reflexión crítica en torno al Estado, poner en cuestionamiento crítico sus postulados, sus fundamentos y mecanismos para desnaturalizar y re-historizar las condiciones históricas de su génesis. Tal vez así podríamos saber más sobre el funcionamiento de las instituciones y el régimen especial al que son

sometidos los inmigrantes en nuestras democracias contemporáneas. Este ejercicio crítico nos ayudaría a abordar de mejor modo la masa de abusos, violencias e *illegalismos* que el Estado comete contra los inmigrantes —como la muerte de Joane Florvil. Sabemos que estos abusos en contra de la población inmigrante se olvidan con rapidez, tal como se olvida la propia historia de la barbarie cometida en nombre de la nación. Por ahora, las puertas se abren para algunos y se cierran para muchos, y los que se quedan en Chile son principalmente cuerpos para el trabajo, sujetos sin derechos —humanos, criminalizados y estigmatizados por su extranjería precaria, por la forma de su cuerpo, por su lengua, por su acento, por la forma de sus cuerpos, por su urgencia de trabajar y de sobrevivir.

Bibliografía

- BALIBAR, Étienne y WALLERSTEIN, Immanuel. (1991) *Raza, Nación y Clase*. Santander: Iepala.
- BELLO, Joaquín Edwards. (1968 [1920]) *El roto*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- BOURDIEU, Pierre. (1998) *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- _____ (2002) “L’Opinion publique n’existe pas”, en *Questions de sociologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 222-235.
- CARREÑO, Camilo. (29 de noviembre de 2016). “Piñera: ‘Muchas de las bandas de delincuentes en Chile son de extranjeros’”. *La Tercera*. s/p. Disponible en: <http://www2.latercera.com/noticia/pinera-muchas-las-bandas-delincuentes-chile-extranjeros/>
- Comenzó inscripción: en qué consiste el Plan de Retorno Humanitario para migrantes. (18 de octubre de 2018). Chile: *Ministerio Secretaría General de Gobierno*. Gobierno de Chile. URL: <http://www.msgg.gob.cl/wp/index.php/2018/10/18/comenzo-inscripcion-en-que-consiste-el-plan-de-retorno-humanitario-para-migrantes/>
- Cooperativa.cl (15 de abril de 2018) “Ubilla por críticas a Ley de Migración: Hay quienes creen que la migración es un derecho”. *Cooperativa.cl*. s/p. Disponible en: <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/poblacion/inmigrantes/ubilla-por-criticas-a-ley-de-migracion-hay-quienes-creen-que-la/2018-04-15/111752.html>
- Cooperativa.cl (12 de abril de 2018) “Teodoro Rivera: No creo que el derecho de inmigración sea un derecho natural o un derecho humano”. *Cooperativa.cl*. s/p. Disponible en: <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/poblacion/inmigrantes/teodoro-ribera-no-creo-que-el-derecho-de-inmigracion-sea-un-derecho/2018-04-12/093829.html>
- EDELMAN, Murray Jacob. (1987) *Pièces et règles du jeu politique*. Paris: Éditions du Seuil.
- ESSED, Philomena. (1991) *Understanding everyday racism. An interdisciplinary theory*. California: SAGE publications Inc.
- FANON, Frantz. (1961) *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- FOUCAULT, Michel. (2001) “Defender la sociedad” en: *Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: FCE.
- HELLER, Agnes. (30 de mayo 1992) “Diez tesis sobre la inmigración”. *El País*. s/p. Disponible en: https://elpais.com/diario/1992/05/30/opinion/707176809_850215.html
- LIBERONA, Nanette. (2016) “La frontera cedazo y el desierto como aliado. Prácticas institucionales racistas en el ingreso a Chile”, *Revista Polis* [En línea], 42, Disponible en: <http://journals.openedition.org/polis/11308>
- LUCKMANN, Thomas y SCHÜTZ, Alfred. (2004) *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MBEMBE, Achille. (2016) *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Net Ediciones.
- Minuta: Reforma Migratoria y Política Nacional de Migraciones y Extranjería del Gobierno de Chile. (2018). En: *Organización Internacional para las Migraciones*, 4 de Julio 2018. Disponible en: <https://www.gob.cl/nuevaleydemigracion/>
- PALACIOS, Nicolás. (1918) *Raza Chilena. Un libro escrito por un chileno y para los chilenos*. Santiago: Editorial chilena.
- RANCIÈRE, Jacques. (2006) *Política, policía, democracia*. Santiago: Lom.
- _____ (2007) *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- RIVEROS, Juan. (2017) “Presentación a Democracia y representación”, *Revista Actual Marx Intervenciones*, N.º 23, Santiago, Lom.
- SAYAD Abdelmalek. (1999) *Immigration et pensée d’État*, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 129, pp. 5-14.
- _____ (2006) *L’Immigration ou les Paradoxes de l’altérité*. Tome 1. L’illusion du provisoire. Paris: éditions Raisons d’agir.
- _____ (2008) *Estado, nación e inmigración. El orden nacional ante el desafío de la inmigración, Apuntes de Investigación del CECYP*, N° 13.
- SIMMEL, Georg. (1987 [1908]), “Disgressions sur l’étranger”, en: Grafmeyer Y. & Joseph I. (Ed.)

L'École de Chicago, naissance de l'écologie urbaine. Paris: Ed. Du champurbain, pp. 53-57.

TIJOUX, María Emilia y PALOMINOS, Simón. (2015) "Aproximaciones teóricas para el estudio de procesos de racialización y sexualización en los fenómenos migratorios de Chile", *Revista Polis* [En línea], 42 | 2015, Publicado el 03 marzo 2016, consultado el 24 junio 2018. Disponible en: <http://journals.openedition.org/polis/11351>

TODOROV, Tzvetan. (2003) *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI editores.

TRUJILLO, Iván y TIJOUX, María Emilia. (2016) "Racialización, ficción, animalización" en: *Racismo en Chile. La piel como marca de la inmigración*. Santiago: Editorial Universitaria, pp. 49-63.

Citado. TIJOUX, María Emilia (2019) "Cuando la raza es solo una ficción. Claves para entender las políticas de control y la estigmatización del cuerpo migrante" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°31. Año 11. Diciembre 2019-Marzo 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 32-41. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/679>.

Plazos. Recibido: 15/10/2019. Aceptado: 27/10/2019.

Exclusão social, Cidadania e Clientelismo: o pensamento autoritário no Brasil

Social exclusion, Citizenship, and Clientelism: or authoritative thinking not Brazil

Mauro Koury *

Universidade Federal da Paraíba, Brasil.
maurokoury@gmail.com

Resumen

O objetivo desde ensaio é refletir sobre as bases da exclusão social presentes nas práticas que possibilitaram o delineamento e construção de um imaginário social sobre a cidadania no Brasil. Examina o momento da transição do trabalho escravo para o trabalho livre, e o período da proclamação da República no país, buscando perceber as linhagens definidoras do patrimônio autoritário brasileiro e suas relações com os homens comuns pobres. O ensaio enfatiza por fim o elemento político da construção do ideário de cidadania no Brasil como uma escolha analítica para revelar aspectos da vida política atual.

Palavras chave: cidadania; exclusão social; patrimônio autoritário; Brasil.

Abstract

The objective of this essay is to reflect based on social exclusion present in the practices that allowed the design and construction of a social imaginary about citizenship in Brazil. The essay examines the moment of the transition from slave to free labor, and the period of the proclamation of the Republic in the country, seeking to understand the defining lineages of the Brazilian authoritarian heritage and its relations with the poor common people. Finally, the essay emphasizes the political element of the construction of the idea of citizenship in Brazil as an analytical choice to reveal aspects of today's political life.

Keywords: citizenship; social exclusion; authoritarian heritage; Brazil.

* Professor Doutor do Departamento de Ciências Sociais, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, Brasil. Coordenador do GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia na mesma universidade, e pesquisador do CIES Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos, Argentina.

Exclusão social, Cidadania e Clientelismo: o pensamento autoritário no Brasil

O propósito deste ensaio é o de refletir sobre as bases da exclusão social presentes nas discussões e práticas que possibilitaram o delineamento e construção de um imaginário social sobre a pobreza no Brasil. O ensaio perscruta, sobretudo, o momento da transição do trabalho escravo para o trabalho livre, e o período da proclamação da República no país, buscando perceber as linhagens definidoras do patrimônio autoritário brasileiro e suas relações com os homens comuns pobres.¹

O intento aqui é o de levantar questões sobre as noções de cidadania enquanto regulação e ordenamento do mercado de trabalho livre no Brasil. Noções estas que serviram de fundo não apenas para as discussões e debates sobre o problema da nação, mas que encaminharam as práticas e processos de sedimentação do *modo de ser* brasileiro.

Joseph Love (1970) em um artigo intitulado *A participação política no Brasil, 1881-1969* afirma, baseado em dados sobre participação eleitoral, que a República representou um aumento significativo na participação política em relação ao Império. José Murilo de Carvalho (1984:26), comentando o artigo de Love diz que, infelizmente, este autor não levou em consideração os dados eleitorais de antes da eleição direta, o que o induziu à conclusão sobre o aumento da representação política com o advento da República. Tal conclusão, segundo Carvalho (p. 26) não seria válida se a comparação tivesse sido realizada com o número de votantes das eleições indiretas do Império.

De acordo com Carvalho (1984: 5), o espírito das mudanças dos códigos e da participação eleitoral

na República era o mesmo de 1881, quando foi introduzida a eleição direta no país. E, segundo ele, não foi “coincidência que Rui Barbosa estivera envolvido na passagem da Lei de 1881 e tenha sido um dos redatores do projeto da Constituição [brasileira] de 1891”.

Até o ano de 1881, informa ainda Carvalho (p. 5), o processo de eleições indiretas permitia uma participação em torno de 10% da população total do país. A implantação do processo de eleições diretas, de outro lado, reduziu este montante de 10% para menos de 1% e, com o advento da República, houve apenas um aumento ínfimo, pouco representativo, para algo em torno de 2% da população (dados da eleição presidencial de 1894).

O aumento ínfimo e pouco representativo da participação da população brasileira no processo eleitoral, com o advento da República, pode ser encontrado, por exemplo, exclusivamente na redução do requisito de idade para votar, de 25 para 21 anos; já que a exigência de renda, de residência em local fixo, e de alfabetização continuaram presentes na Carta Constituinte de 1891. Com o agravamento do fato da Constituição de 1891 ter retirado a obrigação do governo federal de prover instrução primária e promover os socorros públicos.²

O advento da República no Brasil, por conseguinte, ampliou os limites da exclusão social no país e definiu os contornos do que, do como e por onde se poderia pensar a questão da cidadania no país. Ao reafirmar a exigência de renda, retiraram do processo eleitoral de então as mulheres, as ordens religiosas, os menores de idade, os praças de pré³ da força pública, os pobres e os mendigos, agravados

² Como volta a acontecer hoje, no Brasil da era bolsonarista.

³ *Praça de pré* é um tipo de grau hierárquico de caserna no Brasil, aferido por uma autoridade militar. Segundo Rodrigo Victor F. Soares (2012) “Foi... a partir de 1964, que a Constituição Federal abandonou a expressão *praças de pré*... [Os] *praças de pré* constituíam denominação antiga [abandonada apenas em 1964] de todos aqueles que não eram oficiais [;] os *praças*, [por seu turno, seriam]: os subtenentes, os 1º, 2º, e 3º sargentos, o cabo e soldado.”

¹ Por *homens comuns pobres* se entende aqui os homens e mulheres livres sem outros qualitativos, despossuídos de bens e proprietários apenas de sua força de trabalho. Neste contexto se incluem desde os que possuem algum vínculo empregatício ou profissão definida e regular, passando pelos empregados temporários, trabalhadores informais (camelôs, biscateiros, catadores de lixo, etc.), até os desempregados e os que sobrevivem em práticas de *esperteza*, *mendicância* ou *contravenção* e que tem nos ganhos avulsos a condição básica de existência e sobrevivência. (Koury, 2017:31).

pelo fato da exigência da alfabetização e da residência fixa. A noção de cidadania no Brasil, desta maneira, se fundamentou, com o advento da República, na ideia de exclusão social; e o fez de uma forma singular.

Este ensaio busca, assim, ressaltar o elemento político, e os direitos políticos, propriamente ditos, da construção do ideário de cidadania no país como um caminho analítico que possibilite desvendar alguns aspectos da vida política do Brasil atual.

Cidadania, exclusão social e clientelismo

A República no Brasil ao mesmo tempo em que redefine papéis sociais e contornos da sociedade de mercado, o fez de acordo com a ótica política clientelista. Ótica política esta que passou impávida por toda a história do país.

O binômio latifúndio e trabalho compulsório acompanharam desde sempre a vida política e ideológica brasileira. Tal binômio tem orientado, igualmente, os ritmos da modernidade conservadora no país, ao mesmo tempo em que exacerba ambiguidades e ambivalências nas quais o progresso é sentido como uma *desgraça* e o atraso como uma *vergonha*⁴.

A lógica ambivalente e ambígua acima estabelece os liames da construção e consolidação de um imaginário social dominante estreito e estritamente conservador. Nesse imaginário dominante a política e a ideologia modernizante se deparam, a cada instante, com os limites dos seus opostos. Os seus resultados, por conseguinte, são redefinidos, de modo contínuo, em função dos significados intrínsecos à prática oligárquica, isto é, no interior de uma estrutura econômica e política fechada e clientelística⁵.

O advento da República no Brasil e a modernização conservadora produzida e imposta ao país, desse modo, acompanharam a passos largos a consolidação dos interesses e a manutenção da oligarquia no poder. (Koury, 1984; 2017). O começo da República no Brasil definiu, também e concomitantemente, o espaço de representação

4 Para os conceitos de *desgraça*, *vergonha*, ver Thomas Scheff (2016, pp. 47-62).
5 Esta tem sido a prática endossada nos últimos anos no país, desde o processo de *impeachment* da Presidenta Dilma Rousseff. Não é para menos que o acesso ao poder presidencial bolsonarista recente no Brasil tenha se assentado contra toda a ampliação dos direitos e conquistas sociais alcançado pela nação brasileira nos últimos vinte anos. E a aliança erigida com latifundiários e com um empresariado urbano oligárquico se fundamenta na imposição de reformas trabalhista, previdenciária que aumenta a exclusão social e a pobreza no país, de um lado; e de outro lado, contra o avanço político das mulheres e das minorias étnicas (indígenas, quilombolas) e de sexualidade diferentes, a busca de retirada do papel do estado na educação básica e na destruição da educação pública de terceiro grau.

de uma nacionalidade desterrada. O desterro aqui assume o sentido de exclusão social e de participação dos homens comuns da *res publica*.

O conceito de nação, dessa maneira, forjado no tripé latifúndio, escravo, e homens livres pobres e seus agregados, emerge no país como um conceito moral, disciplinador e excludente, antes que político. É sobre este conceito moral (Thompson, 1979) que se estruturam, a partir de então, as novas bases de regulação e disciplina de trabalho. (Koury, 2017).

A abolição do sistema escravocrata aguça a discussão de então sobre a manutenção do trabalho compulsório no país⁶. A vinda de colonos, entre outros aspectos, estava subordinada às ideias de um embranquecimento da população, antes que por uma ótica modernizante e industrial.

O colono branco, europeu, deveria servir de substituição da mão de obra escrava nas fazendas e *plantations* no interior de uma espécie de compulsoriedade redefinida. Para tal, houve a imposição, em um primeiro momento, de rejeição aos outros povos imigrantes: principalmente, os de etnia asiática, considerados pela elite dominante no poder de então, como *refugos da humanidade*. Ao mesmo tempo em que continuava a compressão dos pobres nacionais a uma ótica compulsória mesclada direta ou indiretamente por tentáculos de compadrio e de apadrinhamento que alimentavam e os alinhavam a uma política de favor⁷ (Carvalho Franco, 1974).

É o processo do favor, nesse sentido, constituído nas entranhas da lógica clientelística, enquanto modo de dominação, que estabelecerá os contornos do ser nacional e firmará as bases de estruturação da cidadania republicana. Não que os ideólogos republicanos brasileiros estivessem distantes do debate europeu do positivismo e do liberalismo. Pelo contrário, se assentavam a partir deste debate, dando um colorido atrasado e conservador à prática local de implantação de uma modernização conservadora no país.

Como disse Richard Morse (1989: 175) se referindo ao acompanhamento do debate europeu sobre o liberalismo e o positivismo pelas elites econômicas, políticas e sociais brasileiras de então: "... atrasados, talvez...", mas de alguma forma acompanhavam a evolução dos seus pares europeus",

6 Esta mesma discussão se faz nas hostes bolsonaristas atualmente no poder, de uma forma cínica e cruel, com um aumento significativo de lideranças que se posicionam contrárias e são vistas como ameaças e sentidas como um *perigo a ser eliminado*.

7 Política de favor está já consolidada no país desde o período escravocrata-colonial. Os homens pobres livres restavam acoplar-se ao regime clientelístico dos proprietários de terra, vivendo à margem do social e sobrevivendo nas entranhas do favor da sociedade clientelística de então. Ver Carvalho Franco, 1974.

e, com certeza, liam a cartilha liberal-positivista do debate europeu à luz e à procura de manutenção da política clientelística e do trabalho compulsório e da lógica do favor a que estavam acostumados e em que se assentavam os códigos do poder local.

Desta leitura, analisada às vezes por cientistas sociais como deslocadas da prática clientelística nacional, só aparentemente se pode senti-la enquanto “ideias fora do lugar” (Schwarz, 1973), já que tal leitura subordinava a lógica do seu pensamento modernizante para o país à lógica do favor. A moral clientelista, desta forma, recompõe as ideias liberais a uma lógica própria, e a reduz “a penhor intencional numa variedade de prestígios com que nada tem a ver”. (Schwarz, 1973: 154). O que compõe destarte o *nó górdio* do pensamento modernizante brasileiro no interior de uma estrutura oligárquica: o de prover uma modernização conservadora, ou melhor, uma modernização sem modernidade. (Koury, 1984: 147).

Realizado como hiato, o pensamento modernizador brasileiro, por conseguinte, se subtraía ao poder oligárquico e se fechava a qualquer movimento popular de então, até por ele mesmo às vezes inspirado, - como a revolta da vacina, por exemplo, - como fonte de sustentação e re-inspiração, ao contrário do que acontecia em toda a Europa. E, nesse sentido, as ideias e as razões modernizantes, deslocadas do processo social que as impulsionava na Europa, “serviam de justificação, nominalmente *objetiva*, para o momento de arbítrio que é a natureza do favor”. (Schwarz, 1973: 154).

A cultura do favor joga em cena, portanto, uma rede de cumplicidade permanente. Desta rede não escapa ninguém. Através dela, desse modo, se forjou e se consolidou o *modo de ser* brasileiro, tão sutilmente trabalhado por Roberto DaMatta (1984). Esse modo de ser brasileiro, segundo DaMatta, foi tecido por dentro de e através de uma política de ampliação da exclusão social. Exclusão social imposta, mas que é possível de ser *trocada*, através da política do favor, em *cidadania*, em uma forma de cidadania ao inverso. O que Teresa Sales (1994) chama de “*cidadania concedida*”.⁸

Esta cidadania invertida é tonalizada pela ideologia do *jeitinho* e da *esperteza*, o que a faz singular, com certeza, porém, arbitrária e violenta (Koury *et al*, 1988). A política e a prática do favor

8 Remeto aqui o leitor para o interessante debate sobre a importância do conceito de *cultura da dádiva* como expressão política da desigualdade social presente na relação mando *versus* subserviência (Sales, 1994: 26) e para a compreensão do processo de construção da cidadania no Brasil, entre Teresa Sales (1994), Vera Telles (1994) e Francisco de Oliveira (1994), na *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Agradeço ao Professor Rogério Medeiros a recordação desse denso e importante debate, além de uma leitura atenta e sugestiva aos originais desse ensaio.

mascam, assim, as bases da exclusão social, a legitimando, conseqüentemente, enquanto um ornamento liberal que encontra em uma leitura própria do individualismo e da cidadania os seus princípios morais verticalizados e sedimentados.

Este conceito de cidadania, ao inverso, é entendido aqui não como a expressão dos direitos civis, integrativos à sociedade; mas, como um conceito moral e moralizador. Como um conceito disciplinador por onde e através do qual se poderia arguir e praticar o controle social oligárquico e oligocêntrico sobre a pobreza e sobre os pares (em aliança sempre tensa e conflituosa), apenas extirpando a *política* de sua formulação.

Carvalho (1984: 10), radicalizando a formulação acima, afirma que o pensamento liberal brasileiro não fundou sequer a cidadania enquanto uma extensão dos direitos integrativos. Pior, segundo ele, o pensamento liberal no Brasil fundamentou uma *estadania*⁹ por onde, através da proximidade dos indivíduos ou grupos ao Estado, se possibilitava o grau de integração *hierarquizada*, como níveis de cidadania outorgada. Vera Telles (1994), ampliando a radicalização realizada por Carvalho (1984), afirma, por seu turno, que a cultura do favor ou da dádiva é o avesso da cidadania.

Esta lógica de inversão, baseada na exclusão social dos homens comuns pobres e outros segmentos da população como as mulheres, os menores de idade, os sem alfabetização, os sem renda, os sem moradia fixa, entre tantos outros, como uma lógica outorgante de cidadania, condicionava estes segmentos de então a vivenciarem uma ideia de cidadania como uma cidadania outorgada através de uma disciplina constante e pela afirmação cotidiana de passividade e de não-direitos. Isto é, pela demonstração diária e permanente de que são segmentos morais de pessoas definidas como honestas, trabalhadoras, disciplinadas, amoldadas, ou seja, pessoas *de bem*.

Por conseguinte, os não-direitos dissimulam uma transversão e se apresentam em direitos como concessão, o que gera apatia, e reforça a lógica perversa de cumplicidade permanente e de conivência que a prática do favor tende a garantir. Ao mesmo tempo em que afiança a eterna vigilância e a disciplina como bases do controle e da regulação do mercado possessivo, após a abolição, por um lado. E despreza, por outro lado, qualquer prática sentida como autônoma, as interpretando apenas como *práticas desviantes* a serem disciplinadas e punidas.¹⁰

9 Termo que, segundo Carvalho (2001:8), tem a ver com uma relação clientelista com o Estado.

10 No clima sombrio do Brasil bolsonarista a prática de punição ganha forma, de um lado, no aumento alarmante do nível de miséria no país, da política do desemprego exacerbado

Notas finais

Convém notar, para finalizar este ensaio, que até a cidadania invertida, até agora trabalhada, e que faz parte da herança autoritária brasileira, não foi sequer inteiramente produzida pelos “republicanos”, mas sim, pelo liberalismo imperial. A releitura feita pelo advento da República, primeiramente, apenas serviu para consolidar a estrutura do poder, de forma mais direta, aos grupos dominantes da oligarquia brasileira rural e urbana. E, a seguir, ajustar os contornos da política de contorno e organização do mercado de trabalho, pós-abolição à lógica do sistema de favor, como via de orientação à compulsoriedade do trabalho e de contenção do trabalhador e da pobreza rural e urbana em geral.

A imensa dissonância entre sociedade e social no Brasil remete à questão da cultura como ligação ou re-ligação imediata à vida (Simmel, 1998). É através dela que se pode visualizar ou perseguir uma sociabilidade política para o país. Sociabilidade esta que pulsa por dentro, que esquenta o sangue do homem comum, mas que não ultrapassa os contornos rígidos da herança do favor que constitui a herança outorgada da sociedade brasileira.

Qualquer pesquisa que tenha interesse em desvendar as raízes do desterro da nacionalidade brasileira do homem comum, tem que emergir, por conseguinte, dos poros do favor. Seja no esforço de conhecer o como e o porquê os homens comuns se submetem; ou, pela busca do entendimento dos processos e movimentos que o leva a se organizar ou a se rebelar (Moore JR, 1987). Movimentos estes que se intercadeiam em uma trama moral, que perpetra os homens comuns e os torna sempre sob suspeição em relação à razão dominante que satisfaz a oligarquia e o conservadorismo nacional, desde a configuração da colônia em nação, e que, assombrosamente reaparece como fantasma e como repetição grotesca no país de hoje.

e da flexibilização do trabalho como objeto de exploração e passividade dos homens comuns pobres. De outro lado, na política de extermínio, como política de controle sobre a pobreza, como no caso do Rio de Janeiro onde o governador local dá ordens de se atirar de helicópteros na população desarmada que busca se movimentar em seus afazeres cotidianos, com um aumento significativo de assassinato de pessoas comuns, adultos, jovens e, sobretudo, crianças. Ao mesmo tempo do estímulo da parte da presidência do país de armamento da população e do estímulo aos policiais que matam o cidadão comum, no geral visto e anunciado como perigosos. Além do genocídio realizado entre a população indígena e quilombolas no país e de um aumento assustador do assassinato de lideranças ambientalistas, trabalhistas, comunitárias, entre outros, considerados como ameaçadores por se contrapor à política ensandecida dos mandatários hoje no poder e das elites locais que neles se ancoram.

Referências

- CARVALHO FRANCO, Maria Sylvia (1974), *Os homens livres na ordem escravocrata*, São Paulo: Ática.
- CARVALHO, José Murilo (1984), *República e cidadanias*, Rio de Janeiro: IUPERJ (Série Estudos, n. 26).
- _____ (2001) “Cidadania, estadania, apatia”. *Jornal do Brasil*, 24 de junho.
- DaMATTÁ, Roberto (1984) *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- KOURY, M. G. Pinheiro (1984), “Trabalho e disciplina: os homens comuns pobres nas cidades do Nordeste, 1889-1920”, en: *Relações de trabalho e relações de poder*, vol. 1, Fortaleza: EdUFC, pp. 134-150.
- _____ (2017) “Homens comuns pobres na cidadã da Parahyba, 1889-1920”, en: *Etnografias urbanas sobre pertença e medos na cidade. Estudos em Antropologia das Emoções*. Recife/João Pessoa: Bagaço/Edições do GREM, pp. 31-68.
- _____ (1988) *Violência e justiça*, Recife: ASPE (Série Cadernos n. 1).
- LOVE, J. (1970), “A participação política no Brasil, 1881-1969”. *Luso-Brazilian Review*, v. VII, n. 2, pp. 3-24.
- MOORE JR, Barrington (1987) *Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta*. São Paulo: Brasiliense.
- MORSE, R. (1989) “A miopia de Schwartzman”, *Novos estudos*, n. 24, pp. 166-178.
- OLIVEIRA, F. de (1994) “A cultura política do mando: subserviência e nossas populações pobres”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.9 n.25, pp. 38-44.
- SALES, T. (1994) “Raízes da desigualdade social na cultura política brasileira”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.9 n.25, pp. 26-37.
- _____ (1994a) “Caminhos da cidadania: comentários adicionais”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.9 n.25, pp. 48-51.
- SCHEFF, T. (2016). “A repressão da vergonha”, en: Mauro Guilherme Pinheiro Koury; Raoni Borges Barbosa (orgs. y trads.), *A vergonha no self e na sociedade. A sociologia e a Antropologia das Emoções de Thomas Scheff*, Recife/João Pessoa: Bagaço/Edições do GREM.
- SCHWARZ, R. (1973) “As ideias fora do lugar”, *Estudos*, n. 3, pp. 149-162.
- SIMMEL, G. (1998), *Der Krieg und die Geistige Entscheidungen - Der Konflikt der modernen Kultur, Lebensanschauung*, en: *Georg Simmel Gesamtausgabe*. Band 16. Frankfurt: Suhrkamp.

- SOARES, R. V. F. (2012), *O soldado possui graduação?* (Disponível em <http://www.recantodasletras.com.br>).
- TELLES, V. (1994), "Cultura da dádiva, avesso da cidadania", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.9 n.25, pp. 45-47.
- THOMPSON, E. P. (1979), "La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿lucha de clases sin clases?", en: *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Barcelona: Crítica, pp. 13-61.

Citado. KOURY, Mauro (2019) "Exclusão social, Cidadania e Clientelismo: o pensamento autoritário no Brasil" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°31. Año 11. Diciembre 2019-Marzo 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 42-47. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/680>.

Plazos. Recibido: 09/10/2019. Aceptado: 30/10/2019.

Hogares receptores de programas sociales y emociones del Municipio de La Matanza

Households recipients of social programs and emotions of La Matanza

Angélica De Sena *

Universidad Nacional de La Matanza; Universidad de Buenos Aires- Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos, Argentina
angelicadesena@gmail.com

Resumen

El municipio de La Matanza se encuentra ubicado al oeste del Gran Buenos Aires, es el más grande en tamaño con 325.71 km² y cantidad de habitantes con 1.775.816 (INDEC, 2010) dentro del territorio argentino, por lo que se la denomina la quinta provincia. Estas dimensiones hacen relevante su observación y análisis conjuntamente con el recorrido histórico, político, social y económico del mismo; pero también hablan de su complejidad para abordarlo. Desde el Observatorio Social de la UNLaM durante el año 2018 se realizó una investigación de tipo cuantitativa y cualitativa y entre sus resultados hemos hallado que en el 26,2% de los hogares recibe al menos un programa social. A partir de este dato en el presente artículo se realizará una descripción de dichos hogares, del tipo de intervención que perciben y se explorarán las emociones en relación a los programas sociales

Palabras claves: La Matanza; Programas Sociales; Emociones.

Abstract

La Matanza is located at west of Greater Buenos Aires, it is the largest in size with 325.71 km² and number of inhabitants with 1,775,816 (INDEC, 2010) within the Argentine territory, which is why it is called the fifth Province. These dimensions make its observation and analysis relevant together with its historical, political, social and economic journey; but they also talk about its complexity to address it. From the Social Observatory of the UNLaM, during the year 2018, a quantitative and qualitative research was carried out and among its results we have found that in 26.2% of households receive at least one social program. From this data in this article a description of these households will be made, about the type of intervention they perceive and emotions will be explored in relation to social programs.

Keywords: La Matanza; Social Programs; Emotions.

* Doctora en Ciencias Sociales (UBA), profesora en la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de La Matanza, investigadora del Instituto Gino Germani (FCS-UBA) y del Observatorio Social ((UNLaM). Coordinadora del Grupo de Estudios sobre Políticas Sociales y Emociones (GEPSE-CIES) .

Hogares receptores de programas sociales y emociones del Municipio de La Matanza

1-Políticas Sociales y emociones:

En el campo de problematización de las políticas sociales, se encuentran vastas producciones que han dado cuenta de las vinculaciones entre éstas y los regímenes de acumulación capitalista. Desde las clásicas conceptualizaciones de Offe (1990), éstas han implicado intervenciones estatales a los fines de compatibilizar las exigencias de las poblaciones con la producción y reproducción del régimen de acumulación a largo plazo. El análisis de las políticas sociales permite acceder a los modos en que se resuelve la transformación de las condiciones de producción y las posibilidades de reproducción de las poblaciones, es decir, las relaciones entre la acumulación de capital y el consumo. Es en este sentido que, los modos en que se definen las interrelaciones entre aparato gubernamental, acumulación capitalista y reproducción de las poblaciones, da lugar a un régimen de acumulación tal como lo han documentado Harvey (2007), Neffa (1998 y 2006) y Boyer y Saillard (1996), lo que se traduce en determinados arreglos transitorios traducidos en políticas sociales. Se encuentra extensamente documentado que a través de éstas se regulan los niveles de acumulación del capital y los niveles de producción/reproducción de las poblaciones insertas/excluidas del mercado de trabajo, regulando así los niveles de conflictividad social. Por un lado, establecen los límites y posibilidades de la reproducción ampliada de la vida (Grassi, 2003, Danani, 2004), por el otro, permiten la reproducción del régimen de acumulación capitalista al ser parte nodal del modo de regulación social y político (Titmuss, 1974, Offe, 1990, Esping-Andersen, 1993, Adelantado, Noguera y Rambla, 2000, Corvalán, 1994, Bickel, 2009 y Yazbek, 2000). De este modo, la funcionalidad de las políticas sociales consiste no solo en su carácter compensatorio, sino también en su funcionalidad sistémica (Offe, 1990; Gough, 2003; Halperin Weisburd, *et al* 2008).

A lo largo de varias décadas en los distintos países del mundo y por lo tanto también en

Argentina, las situaciones de crisis económicas y aumento de la pobreza fueron acompañadas por programas sociales de distinto tipo con el objeto de atender dicha situación: focalizados, destinados a asistir a los más necesitados, a las mujeres madres, a cubrir situaciones de desempleo, a finalizar los estudios, alimentación, entre las múltiples formas de la intervención social; no pocas veces sus diseños tuvieron en cuenta detenidamente las recomendaciones de los organismos multilaterales de crédito. Luego de algunas décadas quedó claro que dichas políticas no pudieron dar respuesta a las situaciones de pobreza e indigencia, sino que se vio acrecentada y con ello la cantidad de programas y personas receptoras de los mismos, lo que hemos denominado masividad, donde la extensión cuantitativa de la mencionada “superación” no puede ser considerada como el “regreso” a la universalidad (De Sena, 2011). En esta misma dirección, hemos venido advirtiendo sobre la preponderancia de la adjetivación de “toda” política como “social” dotando así a la misma de cierto carácter de valoración “positiva” a la acción estatal hacia la pobreza para la cual se reserva directa/indirectamente, por esta vía, la capacidad de compensar las fallas del mercado y la sociedad civil respecto a la desigualdad (De Sena, 2014). Asimismo, hemos apuntado que se puede constatar la existencia de un “currículum oculto” (retomando metafóricamente el concepto usado en el análisis de las prácticas de enseñanza) de las políticas sociales a través del cual se construyen dispositivos de regulación de las sensaciones que fortalecen las miradas que portan las imágenes del mundo que ellas suponen (De Sena, 2014). En esa misma línea, hemos indagado los procesos de regulación del conflicto a partir de una determinada gestión de la cuestión social basada en el consumo, esto es, ya sea para aquel efectuado en el pasado (deudas) o para la adquisición inmediata de bienes y servicios. Esto les permite a los y las destinatarias constituirse y reconocerse, ya que el hecho de transformarse en

consumidoras y consumidores les aporta “dignidad” e “identidad” como personas (Cena, et al 2012, Dettano, 2017, Cena y Chahbenderian, 2012) en relación a los créditos de consumo y se ha vinculado a Políticas Sociales y sensibilidades (Scribano y De Sena, 2013; Cena 2013). Y, junto con ello identificamos al consumo compensatorio como un mecanismo estatal asociado a las prácticas de reparación, restitución y resarcimiento orientadas a suturar un conjunto complejo de faltas/fallas ocasionadas por el funcionamiento del mercado, el Estado y la sociedad civil. Indicando también que su motor principal son las políticas públicas siendo su vehículo central el consumo creando sensibilidades en conexión directa a las “necesidades” de expansión del capitalismo (De Sena y Scribano, 2014). Este recorrido analítico permitió revisar los modelos de sociedad que se pretende configurar y las imágenes del mundo de la(s) política(s) social(es) al promover por un lado un tipo de destinatario y destinataria asociado a cierta idea de libertad de elección en el universo mercantil como consumidor, reduciendo la noción de ciudadanía a un mero contrato de adhesión a un paquete de bienes o servicios ya estandarizados, al intervenir de modo constante con un subsidio. (Scribano, De Sena y Cena, 2018).

De modo que, el resultado de una masividad de intervenciones de los Estados (nacionales, provinciales y municipales) y de las organizaciones de la sociedad civil (de distinto tipo y tenor) denominadas también *quasi mercado*¹, sustentadas estas últimas en la eficiencia productiva, la eficacia en la distribución de los recursos y la equidad para los ciudadanos (Le Grand, 1991), habilita a la denominada “revolución de la desigualdad” (Scribano, 2008) y; estos grandes actores al actuar sobre las condiciones materiales y simbólicas de vida, construyen y moldean subjetividades y sensibilidades, que anudan los hilos de la soportabilidad social de dicha desigualdad.

Partimos de considerar que las políticas en general y las sociales en particular resultan intervenciones del Estado que organizan y configuran nuestra cotidianeidad y nuestro destino, en estricta relación con el modelo de acumulación social vigente y el modo de producción capitalista. Por tanto, poseen un fuerte potencial normativo, no solamente al normatizar y normalizar lo que en un momento

1 La noción de *quasi mercado* está en relación a una suerte de hibridación del sector público y privado, entre el mercado y el agente, que permite la promoción del denominado tercer sector a través de las Organizaciones de la Sociedad Civil. No nos escapa que aquí el amplio abanico de las organizaciones no gubernamentales en donde se hallan desde fundaciones con origen en grandes empresas y con la labor de responsabilidad social empresaria, pasando por organizaciones sin fines de lucro hasta organizaciones barriales.

determinado constituye una problemática social, quiénes y cómo la concretizarán, sino que también son potencialmente susceptibles de ser posicionadas como derechos reconocidos gubernamentalmente; expresan intervenciones estatales que por acción u omisión dan cuenta del resultado del campo de disputas al establecer los límites de la desposesión constitutiva del capitalismo y, por último, ponen en circulación una serie de satisfactores desde unas esferas hacia otras de la estructura social, configurando así las redes de responsables y responsabilizaciones del bienestar. Dichas intervenciones, consolidan un ordenamiento y una geometría de los cuerpos (sensu Scribano) que ubica a los miembros de una sociedad en “alguna” posición; por lo tanto, no hay Estado ausente, sino que podemos denominar cierta metamorfosis de dicho Estado. En una primera y global aproximación se puede considerar que, la(s) política(s) consiste(n) en aquellas prácticas que siguen estrategias que son planificadas y diseñadas en función de determinados fines que se pretende conseguir en conexión con el poder. Debido al potencial alcance de su intervención y a su poder coercitivo, el Estado “se constituye como la institución política por excelencia y en el principal ejecutor de políticas orientadas a producir efectos que involucran a la sociedad en su conjunto, contribuyendo de tal manera a modelar de modo decisivo el ámbito público (y privado) de la misma” (Scribano y De Sena, 2013: 4). Entonces, dichas políticas sociales, resultan un campo de observación privilegiado de las formas de estructuración social y de ordenamiento socio-político, en donde se conjuga la *cuestión social*, y, también, construyen, conforman y consolidan formas de ser, de habitar, de sentir, de percibir, que estructuran subjetividades en cuerpos de millones de sujetos. Por lo tanto, *moldean y modelan las prácticas* (De Sena, 2014) de los distintos actores sociales *intervenidos* desde alguna forma de política social de modo directo o indirecto, performan lo social organizando regímenes de miradas y sentidos. De esta manera habilitan, deshabilitan y regulan las emociones en cada momento de la vida, se constituyen en formas pedagógicas del sentir. Aquí el lugar del análisis de los cuerpos/emociones comienza a dilucidarse al permitir analizar la medida en que el abordaje de la cuestión social materializado en las políticas sociales no solamente promueve o restringe determinadas emociones, sino también las implicancias sociales de tal afectación —cómo vivenciar las condiciones de carencias, cuáles serán las “competencias emocionales” (Luna Zamora, 2007; Hochschild, 2011) idóneas para revertirlas pero también para seguir en la misma situación o tal vez, en una peor. Los agentes sociales conocen el mundo

a través de sus cuerpos. Impresiones de objetos, fenómenos, procesos y otros agentes, estructuran las percepciones que los sujetos acumulan y reproducen. Desde esta perspectiva una percepción constituye un modo naturalizado de organizar el conjunto de impresiones que se dan en un agente. Dicha configuración consiste en una dialéctica entre impresión, percepción y resultado de estas, que le da el “sentido” de excedente a las sensaciones. Las sensaciones como resultado y como antecedente de las percepciones dan lugar a las emociones como efecto de los procesos de adjudicación y correspondencia entre percepciones y sensaciones. Las emociones entendidas como consecuencias de las sensaciones pueden verse como el puzzle que adviene como acción y efecto de sentir o sentirse. Entonces, identificar, clasificar y volver crítico el juego entre percepciones, sensaciones y emociones es vital para entender los dispositivos de regulación de las sensaciones que el capitalismo dispone como uno de sus rasgos contemporáneos para la dominación social (Scribano, 2008) en relación a las intervenciones sociales por parte del Estado. Desde estas posiciones comenzaremos a observar la cuestión social en La Matanza analizando aquellos hogares en donde al menos un integrante es receptor de algún programa social.

2- Anotaciones metodológicas

Durante los años 2017 y 2018, se llevó a cabo el proyecto “Principales rasgos de la ‘cuestión social’ al comienzo del siglo XXI. La Matanza 2017-2018”,² desde una estrategia multi-método (De Sena, 2015) con un abordaje cuantitativo y cualitativo, con el objeto de identificar y describir los nodos centrales de la denominada “cuestión social” de La Matanza. Para ello, se han seleccionado tres dimensiones: las políticas sociales, las sociolaborales; el trabajo y la habitabilidad. El abordaje cuantitativo se realizó a partir de la aplicación de una encuesta en todo el territorio de La Matanza a personas de 18 años y más a partir de una muestra probabilística de hogares censales, consistente en la selección de 51 radios mediante el método trítapico y PPS (Proportional to Population Size), obteniéndose 829 casos. El abordaje cualitativo se realizó a partir de etnografía virtual y entrevistas en profundidad a receptores de programas sociales del orden nacional, provincial y/o municipal, es decir, sujetos “intervenidos” desde el Estado, y a responsables de organizaciones de la sociedad civil. Dadas las características heterogéneas del partido

2 “Principales rasgos de la ‘cuestión social’ al comienzo del siglo XXI. La Matanza 2017-2019”. Secretaría de Ciencia y Tecnología y Dpto. Ciencias Económicas. Programa de Incentivos Secretaría de Políticas Universitarias (PROINCE) código PIDC 55 B 206. Universidad Nacional de La Matanza. Dirección Angélica De Sena.

se intentó cubrir los tres cordones haciendo un total de 28 entrevistas. En este artículo se analizan solo aquellas encuestas en donde al menos un miembro del hogar es receptor de un programa social y refiere a 216 casos.

3- Algunos antecedentes sobre la cuestión social en La Matanza

El partido de La Matanza, se caracteriza, no solo por ser el más poblado y extenso del Conurbano bonaerense, está dividido en 15 localidades, según datos del Censo 2010 y en el residen 1.772.130 personas en un total de 483.397 viviendas. También se caracteriza por tener una profunda segmentación espacial que, en principio, puede subdividirse entre tres grandes regiones muy diferenciadas en cuanto a sus características socio-habitacionales, económicas y culturales. El Plan Estratégico La Matanza³ describe el territorio en 3 grandes zonas que son:

1. La zona 1 o Primer Cordón que corresponde territorialmente desde la Avenida General Paz hasta el Camino de Cintura. Al ser una zona limítrofe con la Ciudad de Buenos Aires, los habitantes tienen más posibilidad de acceder a los servicios de agua potable y cloacas, cuenta con la mayoría de las calles asfaltadas. La presencia de villas y asentamientos está focalizada en sectores relativamente reducidos ya que se encuentran en menor medida comparado con el segundo y tercer cordón del partido. Es la zona de mayor recaudación fiscal y de menores índices de pobreza e indigencia debido a que es la que mayor desarrollo obtenido a lo largo de los años y al fácil y rápido acceso a Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

2. La zona 2 o Segundo Cordón, comprende desde el Camino de Cintura hasta la Avenida Carlos Casares. En esta zona, la densidad poblacional es intermedia. Recién en los últimos años se amplió la cobertura de agua potable y cloacas ya que al momento del desarrollo del PELM (2005) era sólo del 50%, además sólo la mitad de las calles se encuentran asfaltadas. La forma de acceso es a través de las rutas N°3 y N°4. La zona carece de avenidas transversales que faciliten la circulación en la misma. Los niveles de ingreso de la población son regulares y la recaudación impositiva es regular y/o mala.

3. La zona 3 o Tercer Cordón comienza en la Avenida Carlos Casares y llega hasta el límite oeste del municipio. Esta zona es la de mayor vulnerabilidad. La mayoría de los vecinos no poseía agua potable ni cloacas en 2005, es el territorio donde existen los mayores déficits infraestructurales y sociales. La posibilidad de accesibilidad a servicios, centros

3 El PELM es un documento publicado en 2005 por la Secretaría de Gobierno del Municipio de La Matanza.

educativos y de salud disminuye respecto a las otras zonas, siendo casi nulos. Los índices de pobreza son los mayores del distrito llegando hasta casi un 80% (PELM, 2005). Al estar geográficamente más alejado de la ciudad de Buenos Aires es el cordón con la población más vulnerable. El territorio es de tipo urbano/rural con una densidad poblacional media.

El índice de NBI⁴ del partido es de un 12 % de un total de 484.909 hogares (es decir 58.053) según datos del DINREP⁵ en base a los Censos Nacionales de Población, Hogares y Viviendas 2001 y 2010 (INDEC). Según los “Objetivos del Milenio en el Municipio de La Matanza”, presentado por la municipalidad (2009) el partido no puede ocultar una dinámica territorial diferenciada. En efecto, en la zona 1 (la más próxima a la CABA) la situación de crisis de los años 2001-2002 no solo que no se sintió, sino que la inserción en el mercado laboral mejoró fuertemente.

En la investigación realizada hemos detectado que el 26,2% de los hogares recibe al menos uno programa social o alguna prestación no contributiva, lo que nos permite considerar la “masividad” de dichas intervenciones (gráfico 1). En dicho contexto y tomando en consideración lo planteado en el punto anterior respecto a las intervenciones estatales, es que nos interrogamos respecto a los hogares en donde al menos un integrante es receptor de algún programa social y algunas emociones de los mismos en relación a dicha intervención. El siguiente punto analizará algunos elementos de dicha población.

Gráfico 1

Ver anexo

3-Hogares con programas sociales y emociones: La Matanza

En este apartado presentaremos algunos de los resultados del proyecto. Tal como se indicó anteriormente, revisaremos solo aquellos hogares en donde al menos un integrante es receptor de algún programa social con el objeto de “mapearlos”. Si bien el 26,2% de los hogares recibe al menos un programa social (gráfico 1), esta información debe tomar en cuenta al menos dos elementos: el primero que la muestra fue de carácter probabilístico y el segundo que es posible cierto subregistro dado que hemos detectado que existe cierta “naturalización” acerca de la recepción de un programa social y por lo tanto frente a la pregunta si es receptor, no resultaba sencillo la identificación⁶; de todos

4 Necesidades básicas insatisfechas

5 Dirección Nacional de Relaciones Económicas con las Provincias. Ministerio de Hacienda

6 Hemos detectado beneficiarios/as de un programa social con

modos -aun considerando ambos elementos- es menester considerar que un cuarto de los hogares recibe al menos un programa social vinculado con situaciones de pobreza y/o informalidad laboral. Estos hogares se ubican en el primer cordón el 39.4%, en el segundo el 38% y en el tercero el 22.7 %. Si bien hicimos mención en el punto anterior respecto a la distinción en servicios en cada cordón es menester tomar en cuenta que en la zona del primer cordón se ubican algunos barrios considerados con cierta “peligrosidad” y las denominadas villas, evidenciando cierto decaimiento de la zona con el correr de los años y tal vez de las crisis económicas.⁷ Respecto a la localidad en donde se ubican los hogares, hemos detectado que se encuentran a lo largo del partido sin grandes diferencias, solo destacamos que González Catan e Isidro Casanova son las localidades con mayor porcentaje de hogares intervenidos con un 13.9%, le sigue Villa Luzuriaga con 11,1%, mientras que el resto de las localidades no alcanzan los dos dígitos

Al analizar la cantidad de miembros del hogar que reciben un programa social se observa que en la mayoría son 1 o 2, tal como surge del gráfico 2. En el 48,6% hay una sola persona y en el 43,6 dos. Es masiva la recepción de la Asignación Universal por Hijo (AUH)⁸, seguido por el PROGRESAR y el Hacemos Futuro.

Gráfico 2

Ver anexo

Unas de las dimensiones analizadas refieren a las condiciones de habitabilidad que en este escrito consideramos relevantes para el análisis del contexto en donde se desarrolla la vida de las personas que o bien son receptoras de una intervención social por parte del Estado o forman parte de un hogar intervenido, para luego considerar las emociones de estas personas y el contexto de producción/reproducción de las mismas. Entre los indicadores analizados se encuentran algunos referidos al barrio, infraestructura y el acceso a los servicios. Según las personas encuestadas, el 51.6% considera que la mayoría de las calles de su barrio son de tierra. En tanto, en el 57.2% de los

una antigüedad de 20 años, lo cual lleva a otra reflexión a que no se pretende abordar en este escrito, pero si ya hemos avanzado en otros sitios, como fruto de otras investigaciones (De Sena, 2015 y 2017)

7 En otra presentación hemos hecho mención a cierta “favelización” de algunos barrios (De Sena, 2019 Jornada Red Met).

8 Es menester considerar que para algunas autoras la AUH no resulta un PTCL (Pautassi, Arcidiácono, Straschnoy, 2013 entre otros), en tanto Repetto y Dalmasetto (2011) consideran que se integra a los Programas de Transferencias Condicionadas. Al respecto, ver: De Sena, A.; Cena, R. y Dettano, A. (2018).

barrios en donde se ubican estos hogares, hay plazas o parques. En el 71.2% hay centros comerciales. En el 62.3% hay rutas provinciales. No hay bicisendas. En el 92.5% hay alumbrado público. En el 74.9% hay veredas (baldosas, mosaico, cemento). En el 77.2% no hay en el barrio vigilancia policial/patrullero de manera regular. Algunos datos respecto a cuestiones ambientales con incidencia en la salud humana y que requieren atención indican que: solo en el 54.2% hay desagües pluviales, el 43.7% responde que en su barrio hay quema de basuras/quema de pastizales, el 59.1% responde que en su barrio hay terrenos y calles inundables, el 40.5% responde que hay en su barrio un arroyo cerca⁹. Esta semblanza nos comienza a mostrar algunas deficiencias en los barrios, que al analizarlas en relación al cordón en donde se ubica el mismo, la situación se modifica de modo sustancial, observándose como a medida que se aleja de la Ciudad de Buenos Aires la situación empeora. El caso más notorio refiere a las calles de tierra y asfaltadas, desagües pluviales. Asimismo, queremos remarcar la presencia de terrenos y calles inundables en todo el partido y los arroyos en el segundo y tercer cordón (tabla 1).¹⁰

Tabla 1: *Infraestructura que si posee el barrio según cordón. En porcentajes*
Ver anexo.

Continuando en esta línea de análisis, se indagó respecto a los servicios con los que cuenta la vivienda y la situación de deficiencia se reitera y empeora en el segundo y tercer cordón. Si se analiza un indicador de extrema conexión con la salud como es el desagüe del inodoro dentro de la vivienda, se observa que solo el 4.1% de las viviendas del tercer

⁹ Es menester considerar que La Matanza es un partido de zonas húmedas, bañados por varios arroyos, riachos y el río Matanza-Riachuelo, este último de gran importancia. Además, existen arroyos y riachos que atraviesan grandes zonas, entre los que se pueden destacar los Arroyos: Morales, Barreiro, Las Víboras y Maldonado. Según el observatorio metropolitano, la Cuenca Matanza Riachuelo sufre una degradación histórica, en 2006, atendiendo a la preocupante situación de deterioro ambiental de la cuenca, se crea la Autoridad de Cuenca Matanza Riachuelo (ACUMAR) mediante la Ley N° 26.168. En 2008, la Corte Suprema de Justicia de la Nación (CSJN) intimó a ACUMAR a implementar un plan de saneamiento en respuesta a la causa judicial conocida como “Causa Mendoza”, reclamo presentado en 2004 por un grupo de vecinos. Destacamos desde nuestras notas de campo la diferencia que hemos hallado respecto a la imagen de arroyo se asocia a animales muertos, espacio sucio, inundación y contaminación.

¹⁰ Es posible rastrear diversas informaciones periodísticas respecto a zonas inundadas debido a fuertes lluvias, en La Matanza a lo largo del tiempo; entre las últimas se encuentran las de octubre de 2019 con cerca de 5000 personas evacuadas del segundo y tercer cordón.

cordón acceden a la cloaca y el 53.1% posee desagüe del inodoro solo a pozo ciego, y junto con ello, el acceso restringido al gas de red. Ahora bien, mientras queda restringida la infraestructura básica de habitabilidad (tales como agua potable, recolección de basura, cloaca, transporte público), se contraponen el acceso a TV por cable. La tabla 3 evidencia claramente la situación de desventaja del segundo y tercer cordón en todos los indicadores, con mayor peso el tercero.

Tabla 2 *Servicios que si posee la vivienda según cordón. En porcentajes*
Ver anexo.

Tabla 3 *Servicios que si posee la cuadra donde se ubica la vivienda según cordón. En porcentajes*
Ver anexo.

Al revisar algunos accesos a educación y salud -tomando en cuenta que los controles de salud y educación son parte de las tareas que deben realizar las madres en relación a la AUH- en relación al cordón en donde se ubica la vivienda, hemos hallado presencia de instituciones educativas en los tres cordones y cierta deficiencia de instituciones de salud que se profundizan en el tercer cordón. En donde solo el 12.2% de los hogares menciona contar con un hospital en el barrio (Tabla 4).

Tabla 4: *Acceso a salud y educación en el barrio según cordón donde se ubica la vivienda. En porcentajes*
Ver anexo.

Respecto a cada una de las personas receptoras de un programa social, el 37.2% actualmente trabaja en el ámbito privado en tareas de baja calificación (esencialmente cuidado de personas, limpieza y vendedores ambulantes o en ferias), sus estudios son bajos, dado que el 34,4% alcanzo estudios hasta EGB completa /secundario incompleto o primaria completa, hasta 32.1% secundario completo/terciario o universitario incompleto. Respecto a los ingresos, la mayoría se encuentra dentro del salario mínimo vital y móvil¹¹, dado que el 75.2% percibe hasta \$12.000.-, si se considera la línea de indigencia¹² para octubre

¹¹ El Ministerio de Trabajo, empleo y seguridad social, el Consejo del empleo, la productividad y el salario mínimo, vital y móvil por Resolución 3/18 del 8/8/19 resuelve que todos los trabajadores comprendidos en el Régimen de Contrato de Trabajo que a partir del 1/9/19 en \$10.700.- mensuales <http://servicios.infoleg.gov.ar/infolegInternet/anexos/310000-314999/313259/texact.htm>

¹² El concepto de “línea de indigencia” procura establecer si los hogares cuentan con ingresos suficientes como para cubrir una canasta de alimentos capaz de satisfacer un umbral mínimo de necesidades energéticas y proteicas. De esta manera, los hogares

2018 fue de \$ 3.150,62 y de pobreza de \$7.845,04 (INDEC, 2018)

Hasta aquí hemos observado algunas condiciones contextuales en donde se ubican estos hogares que se consideran relevantes para analizar la estructuración social, en donde se evidencian ciertas deficiencias como parte una política de las sensibilidades, en las condiciones de habitabilidad; alcanzan estudios bajos y trabajos de tipo informales y de baja calificación laboral.

3.1 ¿Cuáles son sus emociones?

Retomando el primer punto de este escrito, intentaremos realizar un breve análisis de algunas emociones en relación a los programas sociales de las personas receptoras y/o de algún miembro del hogar receptor. Para iniciar la mirada indagamos respecto a quiénes deben recibir dichos programas. Frente a la pregunta si todas las personas pobres deben recibir un programa social, hay un 12% que consideran que no, este número es relevante porque son hogares donde algún miembro lo percibe uno (Tabla 5).¹³

Tabla 5 *Usted cree que todas las personas pobres deberían cobrar un programa social, en %*
Ver anexo.

La primera información que sobresale es que entre el 12% de casos que consideran que no, el motivo principal es porque consideran que es menester que estas personas accedan al mundo del trabajo, seguido de un “no sirven”. En tanto, frente a la pregunta por qué consideran que, si o no debería recibir un programa social, se destaca el fuerte vínculo de estas intervenciones con la noción de *ayuda* con un 20.6%. Al respecto en las diferentes investigaciones de tipo cualitativo realizadas en La Matanza y en CABA hemos observado el peso de dicho concepto alejado de la autonomía y del derecho de las personas receptoras (Scribano y De Sena 2018). Por otro lado, hemos advertido cierta desconfianza o al menos la importancia de “controlar” quién es el receptor y su “merecimiento”; que podemos sintetizar en “sí, pero depende a quién” con el 19.1%, entre estos el 79 % cree que si deben cobrarlo. En esta misma línea se

que no superan ese umbral o línea son considerados indigentes. La medición de la pobreza con el método de la “línea de pobreza” (LP) consiste en establecer, a partir de los ingresos de los hogares, si estos tienen capacidad de satisfacer –por medio de la compra de bienes y servicios– un conjunto de necesidades alimentarias y no alimentarias consideradas esenciales. (INDEC, 2019) Consultado el octubre 2019 https://www.indec.gov.ar/uploads/informesdeprensa/eph_pobreza_01_19422F5FC20A.pdf

13 Respecto a los hogares en donde no se reciben programas sociales el 66% consideran que todas las personas pobres deberían recibir un programa social.

enmarca el 3.5% que considera que es necesario que realicen algo a cambio del programa a la vez que, para el 12.7%, es el Estado quien debe ocuparse de “darles trabajo” (Tabla 6).

Con respecto al sentido de los programas sociales (Tabla 7), se observó nuevamente el predominio de la noción de *ayuda* con el 50.5% y como refuerzo temporario de los ingresos con el 42.1%. Si bien son porcentajes no relevantes es menester comenzar a considerar que para el 2.8% de los hogares en donde ingresa algún programa social, los vinculan con la “vagancia” o “como modo de sostén de la pobreza”.

Tabla 6 *Por qué las personas en situación de pobreza deberían recibir un programa social, en %*
Ver anexo.

Tabla 7 *Respecto al sentido otorgado al programa las respuestas fueron*
Ver anexo.

Mucho se dice respecto a qué sienten las personas que reciben un programa social desde el periodismo, pasando por los y las científicos sociales y llegando a las personas de a pie, con escasas definiciones teóricas respecto a qué son las emociones. En este trabajo hemos continuado nuestras indagaciones al respecto, ahora de tipo cuantitativo. Frente a la pregunta ¿qué siente al recibir/cobrar un programa social? La primera palabra que surge es *ayuda*, en línea con el punto anterior y con otras investigaciones que venimos realizando. El sentir: *ayuda, asistencia, contención, beneficio, alivio, agradecido, aceptación, conformidad, aceptación*; lo podemos interpretar como sentimientos no vinculados con la autonomía, con la no la promoción del sujeto, y el alejamiento del derecho que más allá de la retórica de la letra de los programas, surgen en un tercio de la población. Por otra parte, el 23.4% pronuncia como primera opción palabras tales como: *angustia, dolor, bronca, enojo, tristeza, vergüenza, desesperanza, indignación* y el 34% refiere a: *bien, tranquilidad, alegría felicidad, satisfacción, entusiasmo*. El grafico 4 nos permite revisar por un lado el peso de la *ayuda* que como primera palabra la mencionan con el 22.6%, como segunda el 6.6% y como tercera el 6.9%; de la *bronca* y el *enojo* que como primera palabra es mencionada por el 7.8%, como segunda por el 6.6% y como tercera por el 7%. El 6.1% como primera palabra y el 8.2% como tercera refiere a sentirse *bien* al recibir un programa. *Alegría* surge como primera en el 8.8%, 6.2% como segunda y 5.5% como tercera. Un lugar particular merece revisar que el 2.7% de la población refiere a sentir *nada*.

Al revisar estas palabras de acuerdo al cordón en donde vive el receptor del programa, se puede notar que en relación a palabras que refieran a sentimientos de *ayuda, asistencia*, se observa que decrece el porcentaje a medida que el receptor habite más lejos de la CABA, es decir en el primer cordón es el 51.3%, en el segundo el 35.9% y en el tercero el 31.3%. Al analizar quienes residen en el tercer cordón el 50% menciona emociones de agrado tales como *felicidad, orgullo, satisfacción*; mientras que dentro del primer cordón el 51.3% refiere a emociones que definimos como de no autonomía tales como *ayuda, asistencia, alivio* (Tabla 8). De este modo es posible afirmar que, en las zonas más desfavorecidas respecto a las condiciones de habitabilidad y de menores recursos económicos, las emociones halladas están relacionadas con la felicidad, en cambio en las zonas de mejores condiciones emerge fuertemente las vinculadas con la ayuda, asistencia, alivio. Cabe el interrogante respecto a las condiciones de soportabilidad en cada sitio y el desarrollo de emociones atadas a los territorios.

Grafico 4
Ver anexo.

Por otro lado, indagamos cómo se sienten estas personas cotidianamente. A partir de una serie de frases como resultado hemos obtenidos que un tercio de la población considera que “la vida es una oportunidad para estar mejor”, un tercio que “la vida es mitad alegría y mitad sufrimiento” y casi un tercio que “la vida se ha hecho para compartirla”.

Siguiendo en esta línea frente a la posibilidad de mencionar tres palabras que describan lo que le pasa cotidianamente, el 16.7% siente alegría, el 8.8% bienestar, el 4.2% contento y el 4.6% felicidad; en otro orden de respuestas también hallamos que el 13% tristeza, 7.4% cansancio, 6.9% enojo, 4.2% preocupación. De este modo se observa que la incidencia de la alegría y la tristeza casi por igual, en formato espejo (gráfico 5).

Tabla 8 Emociones *al recibir el programa por cordón en donde reside. En porcentaje*
Ver anexo.

Tabla 9. *Qué siente cada día*
Ver anexo.

Gráfico 5
Ver anexo.

4- Breves conclusiones

En este contexto de intervenciones sociales del Estado, se observa como la cuestión social es abordada sistemáticamente desde las políticas sociales con intención de reparar el daño ocasionado por los procesos de mercantilización y lucro propios del capitalismo y ello ha devenido en la “cuestión emocional” siendo uno de los objetivos básicos del conjunto de políticas sociales (De Sena, 2014, Scribano y De Sena, 2013). Las políticas sociales hoy producen, circulan y reproducen emociones en el contexto de unas sociedades normalizadas en el disfrute a través del consumo transversalizadas en y por la espectacularización y sacrificialidad (Scribano, 2015). “Contener”, “ayudar”, “asistir”, solo para citar algunos de los verbos más usados por los organismos públicos para referirse a un ciudadano/a disminuido/a, infantilizado/a y asistido/a, se han hecho cuerpo en cada una de las personas que recibe estas intervenciones. El par alegría/tristeza opera como las dos caras de la misma moneda en la cotidianeidad en estas “estructura intervenidas” respecto a la cuestión social. Verbos que enhebran prácticas de la no-autonomía y dibujan un paradigma de la dependencia social interna. Toda política social se encuentra atravesada por una particular política de las emociones que conforma los modos en que los sujetos sienten, experimentan y actúan en contextos de pobreza, ello se observa de modo claro también respecto a la zona en donde se ubican los hogares. Se hace evidente el modo que cada intervención es una forma pedagógica de como sentir y de cuales las habilidades emocionales correspondientes para cada lugar de modo de asegurar la soportabilidad de las condiciones estructurales de desigualdad.

Bibliografía

- ADELANTADO, J., NOGUERA, J. y RAMBLA, X. (2000) “El Marco de Análisis: las relaciones complejas entre estructura social y políticas sociales”. En Adelantado, J. (Comp.) *Cambios en el Estado de Bienestar. Políticas Sociales y Desigualdades en España*. Barcelona: Editorial Icaria, pp. 23-62.
- BICKEL, J. F. (2009) *Introduction à l'analyse des politiques sociales Thème 1: Qu'est-ce que les politiques sociales?* Université de Fribourg.
- BOYER, R., Y SAILLARD, Y. (Eds.). (1996). *Teoría de la regulación: estado de los conocimientos*. Buenos Aires: Asociación Trabajo y Sociedad.
- CORVALÁN, J. (1994) *Los paradigmas de lo social y las concepciones de intervención en la sociedad*. CIDE. Documentos N°4, Santiago, Chile.

- CENA, R.; CHAHBENDERIAN F.; D'HERS, V. Y DE SENA, A. (2012) "Políticas sociales y consumo. Producción y reproducción del régimen de acumulación: la actualización de las lógicas de adquisición-satisfacción momentánea-insatisfacción- deshecho y nueva búsqueda". Ponencia en *Encuentro Estado, Políticas Sociales y Sociedad. Debates Latinoamericanos*. Organizado por el Programa de Investigación y Estudios sobre Política y Sociedad. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. 15 y 16 de Noviembre. Buenos Aires.
- CENA, Rebeca (2013) "Asignación universal por hijo para protección social: sustentos, configuraciones, formas e implicancias" CIEP-UNSAM.
- _____ (2013) "Políticas Sociales desde un abordaje combinado: el caso de la Asignación Universal por Hijo para Protección Social". En XI Congreso Nacional de Ciencia Política. La política en movimiento. Estados, Democracias y Diversidades Regionales. Julio, Paraná, Entre Ríos.
- _____ (2013) "Políticas Sociales en la Argentina Actual: AUH ¿una nueva configuración en la intervención sobre la cuestión social?". En X Jornadas de Sociología, 20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI. Disponible en: <http://sociologia.studiobam.com.ar/wp-content/uploads/ponencias/435.pdf>
- CENA, R. Y CHAHBENDERIAN F. (2012) "El crédito y el consumo como "condiciones" de contentar y contener a las poblaciones expulsadas". En, *Boletín Onteiken, Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social*. Noviembre de 2012. Córdoba (pp. 37 - 529. Disponible en: <http://onteikaiken.com.ar/ver/boletin14/1-4.pdf> .
- DANANI, C. (2004) "El alfiler en la silla: sentidos, proyectos y alternativas en el debate de las políticas sociales y de la economía social. Introducción". En: *Política social y economía del trabajo*. Buenos Aires: UNGS/OSDE/Altamira, pp. 9-38.
- DE SENA, A. (2011) "Promoción de Microemprendimientos y políticas sociales: ¿Universalidad, Focalización o Masividad?, una discusión no acabada". *Revista Pensamento Plural*. Instituto de Sociología e Política. Mestrado em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pelotas. Año 4, Numero 8. (Pp. 36-66).
- _____ (editora) (2014) *Las políticas hechas cuerpo y lo social devenido emoción: lecturas sociológicas de las políticas sociales*. Argentina: Estudios Sociológicos Editora/Universitas. Editorial Científica Universitaria. Disponible e-book <http://estudiossociologicos.org/portal/lecturas-sociologicas-de-las-politicas/>
- _____ (2014) "Notas sobre lo social como ámbito de debates no cerrados". En Paulo Henrique Martins, Marcos de Araújo Silva, Éder Lira de Souza Leão y Bruno Freire Lira (comp.) *Guía sobre postdesarrollismo y nuevos horizontes utópicos*. Argentina: Estudios Sociológicos Editora. Pp. 153- 164. E-book. Disponible en <http://estudiossociologicos.org/portal/guia-sobre-post-desarrollo-y-nuevos-horizontes-utopicos/>.
- _____ (2015) *Caminos cualitativos: aportes para la investigación en Ciencias Sociales*. Ed. CICCUS- Imago Mundi. Buenos Aires.
- _____ (2017) "Muchos, ocupados y beneficiarios para toda la vida: Políticas Sociales, Sociabilidades y Sensibilidades en Argentina" (pp. 131-145). En Pastor Seller, Enrique (Editor) *Sistemas y Políticas Bienestar Social, una perspectiva internacional*. ISBN 978-84-9148-407-3 versión impresa, ISBN 978-84-9148-415-8 versión electrónica 978-84-9148-415-8. Editorial Dykinson. Madrid.
- _____ (2019) "Principales rasgos de la "cuestión social" al comienzo del siglo XXI. La Matanza 2017-2018: Algunos resultados". Primera Jornada del Nodo UNLaM- REDMET: "La cuestión social y los modos de investigación: desafíos para el Siglo XXI". Universidad Nacional de la Matanza. 25 y 26 de septiembre de 2019. Buenos Aires.
- DE SENA, A. Y SCRIBANO, A. (2014) "Consumo Compensatorio: ¿Una nueva forma de construir sensibilidades desde el Estado"? *Revista Latinoamérica de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (ReLACES)*. Número 15 Año 6. Pp. 65-97. Disponible en <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/index>
- DE SENA, A. CENA, R. Y DETTANO, A. (2018) "Entre los Programas de Transferencias Condicionadas de Ingresos y las Asignaciones Familiares: disputas por los sentidos alrededor de Universal por Hijo para Protección Social". *Revista del CLAD Reforma y Democracia (CLAD)*. No. 72. pp. 233-264

- DETTANO, A. (2017). "Prácticas de consumo y emociones de las destinatarias de programas de transferencias condicionadas de ingreso en la Ciudad de Buenos Aires", *Revista Novos Rumos Sociológicos*. Vol. 5, Nº 8. (Pp.8-32).
- ESPING-ANDERSEN, G. (1993) *Los tres mundos del Estado de Bienestar*. Valencia: Edicions Alfons El Magnanim.
- GOUGH, I. (2003) *Capital global, necesidades básicas y políticas sociales: ensayos seleccionados, 1994-99 [translated from English by Valeria Duran and Hernan Seiguer]*. Madrid: Mino y Davila.
- GRASSI, E. (2003) "Políticas de Asistencia Focalizadas en el Desempleo y la Pobreza". En *Políticas y problemas sociales en la sociedad neoliberal. La otra década infame (I)*. Buenos Aires: Espacio Editorial, pp. 221-302.
- HALPERIN WEISBURD, L. et al (2008). *Políticas sociales en la Argentina*. Cuaderno del CEPED 10. Buenos Aires.
- HARVEY, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- HOCHSCHILD A. (2011) *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Buenos Aires: Ed. Katz.
- LE GRAND, J. (1991) "Quasi-Markets and Social Policy". *The Economic Journal*, 101(408), 1256-1267. doi:10.2307/2234441.
- LUNAZAMORA R. (2007) "Emociones y subjetividades. Continuidades y discontinuidades en los modelos culturales". En Luna, R. y Scribano, A. (Comp.) *Contigo Aprendí...Estudios Sociales de las Emociones*. CEA-CONICET-Universidad Nacional de Córdoba-CUSCH- Universidad de Guadalajara. Córdoba, Argentina
- NEFFA, J. (1998) *Modos de Regulación, Regímenes de Acumulación y sus Crisis en Argentina (1880-1996). Una contribución a su estudio desde la teoría de la regulación*. Buenos Aires: PIETTE/ CONICET-Eudeba.
- _____ (2006) "Evolución Conceptual de la Teoría de la Regulación". En, De La Garza Toledo, E. (comp.). *Teorías Sociales y Estudios del Trabajo: Nuevos Enfoques*. México: Anthropos Editorial, pp. 277-312.
- OFFE, C. (1990) "La política social y la teoría del Estado". En: *Economía social contradicciones en el Estado de bienestar*. Madrid: Alianza.
- PAUTASSI, L.; ARCIDIÁCONO, P. y STRASCHNOY, M. (2013) *La Asignación Universal por Hijo para la protección social de la Argentina. Entre la satisfacción de necesidades y el reconocimiento de derechos*. CEPAL-UNICEF.
- REPETTO, F. y DALMASETTO, F. (2011) "Protección Social en la Argentina" Publicación del Seminario: Diálogos de protección social. La protección social en argentina en perspectiva latinoamericana: retos de inclusión e integralidad, organizado por CIPPEC, CEPAL, Fundación Tzedaká y Universidad de San Andrés.
- SCRIBANO, A. (2008) "Sensaciones, conflicto y cuerpo en Argentina después del 2001". *Espacio abierto* [en línea] 2008, 17 (abril-junio) [fecha de consulta: 10 de julio de 2019] disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12217201>> issn 1315-0006
- _____ (2015) "Interludio: Consumo, Disfrute Inmediato y Desechos: hacia una caracterización metonímica de unas sociedades depredatorias". En: Gabriela Vergara (comp.), *Recuperadores, residuos y mediaciones. Análisis desde los interiores de la cotidianidad, la gestión y la estructuración social*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, pp. 135-154.
- SCRIBANO, A.; DE SENA, A. Y CENA, R. (2018) "Social Policies and Emotions in Latin America: A theoretical approach for their analysis", En: Scribano, A. *Politics and Emotions*. ISBN 1-62699-109-X. Pp 57-77 (de 226). Houston, USA: Studium Press LLC.
- SCRIBANO, A. y DE SENA, A. (2013) "Los planes de asistencia social en Buenos Aires: una mirada desde los cuerpos y las emociones. *Aposta, Revista de Ciencias Sociales*. nº 59.
- SCRIBANO, A. y DE SENA, A. (2018) "La ayuda como eje central de las políticas de la sensibilidad de las transferencias condicionadas de ingresos". En: De Sena, A. (editora). *La intervención social en el inicio del siglo XXI: transferencias condicionadas en el orden global*. Buenos Aires: ESEditora. Pp 253-284. Disponible en <http://estudiossociologicos.org/portal/la-intervencion-social-en-el-inicio-del-siglo-xxi-transferencias-condicionadas-en-el-orden-global/>
- TITMUSS, R. (1974) "What is Social Policy?" En: *Welfare States: Construction, Deconstruction, Reconstruction I*, pp. 138-147.
- YAZBEK, M. (2000) "Políticas Sociales y Asistenciales: Estrategias Contradictorias de Gestión Estatal de la Pobreza de las Clases Subalternas". En Borgianni, E. y Montañó, C. (orgs.). *La Política Social Hoy*. San Pablo: Cortez Editora. Pp. 119-147.

Páginas web visitadas

<http://www.indec.gob.ar/>

<https://www.lamatanza.gov.ar/pelm>

<http://www2.mecon.gov.ar/hacienda/dinrep/>

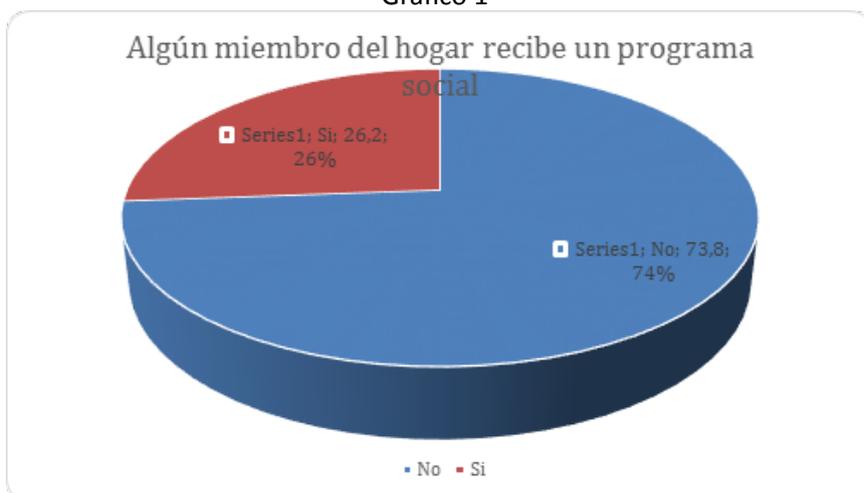
<http://datos.gob.ar/dataset/barrios-populares-argentina>

<http://www.observatorioamba.org/planes-y-proyectos/cuencas/cuenca-matanza-riachuelo>

<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/310000-314999/313259/texact.htm>

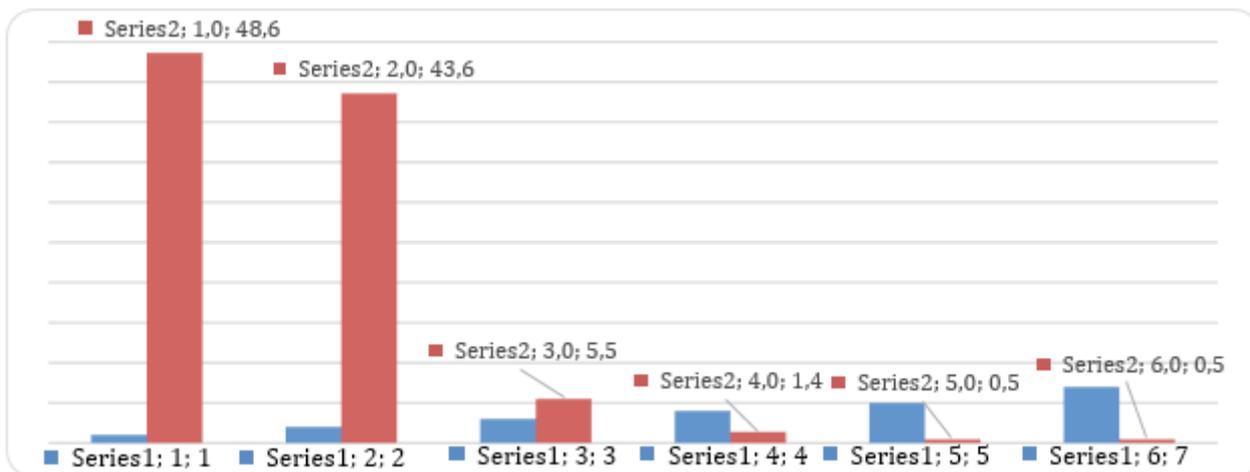
Anexo

Gráfico 1



Fuente: Elaboración propia en base a relevamiento realizado.

Gráfico 2. Cantidad de miembros del hogar que reciben un programa social}



Fuente: Elaboración propia en base a relevamiento realizado.

Tabla 1: *Infraestructura que si posee el barrio según cordón. En porcentajes*

En su barrio si hay	Primero	Segundo	Tercero
En el barrio hay mayoría calles de tierra	29.8	62.2	71.4
En el barrio hay mayoría calles asfaltadas	72.6	43.2	36.7
En el barrio hay plazas/parques	64.3	42.7	69.4
En el barrio hay centros comerciales	79.8	59.8	75.5
En el barrio hay rutas provinciales	65.5	57.3	65.3
En el barrio hay alumbrado público	95.2	91.5	89.8
En el barrio hay desagües pluviales	81	35.8	38.8
En el barrio hay veredas (baldosas, mosaico, cemento)	85.7	62.2	77.6
En el barrio hay vigilancia policías/patrullero de manera regular	35.7	19.5	6.1
En el barrio hay quema de basuras/quema de pastizales	34.5	54.9	40.8
En el barrio hay terrenos y calles inundables	51.2	67.1	59.2
En el barrio hay arroyo cerca	19	57.3	49

Fuente: Elaboración propia en base a relevamiento realizado.

Tabla 2 *Servicios que si posee la vivienda según cordón. En porcentajes*

En su vivienda SI hay	Primer Cordón	Segundo Cordón	Tercer Cordón
Red de agua corriente	94	80.5	91.8
El agua que se usa para beber y cocina proviene de la compra de bidones	1.2	4.9	2
En el baño tiene botón, cadena, mochila de limpieza del inodoro	96.5	80.5	65.3
Desagüe del inodoro a red pública (cloaca)	86.9	61	4.1
Desagüe del inodoro a cámara séptica y pozo ciego	6	20.7	42.9
Desagüe del inodoro solo a pozo ciego	7.1	18.3	53.1
Gas de red	58.8	36.6	34.7

Fuente: Elaboración propia en base a relevamiento realizado.

Tabla 3 *Servicios que si posee la cuadra donde se ubica la vivienda según cordón. En porcentajes*

En la cuadra de su vivienda SI hay	Primer Cordón	Segundo Cordón	Tercer Cordón
Agua potable	92.9	90.2	89.9
TV por cable	86.9	79.3	77.1
Transporte público	63.1	45.1	57.1
Recolección de basura	100	91.5	91.8
Desagües pluviales	77.4	25.6	30.6
Veredas (baldosas, mosaicos, cemento)	85.7	62.2	73.5
Cloaca	91.7	59.8	10.2

Fuente: Elaboración propia en base a relevamiento realizado.

Tabla 4: Acceso a salud y educación en el barrio según cordón donde se ubica la vivienda. En porcentajes

En su barrio Hay	Primer Cordón	Segundo Cordón	Tercer Cordón
En el barrio hay jardín de infantes	97.6	96.3	91.8
En el barrio hay escuela primaria	97.6	96.3	95.9
En el barrio hay escuela secundaria	86.9	96.3	100
En el barrio hay salita de primeros auxilios	71.4	58.5	51
En el barrio hay hospital público	41.7	34.1	12.2

Fuente: Elaboración propia en base a relevamiento realizado.

Tabla 5 Usted cree que todas las personas pobres deberían cobrar un programa social, en %

Si	86.6
No	12.0
NS/NC	1.4
Total	100 (213)

Fuente: Elaboración propia en base a relevamiento realizado.

Tabla 6 Por qué las personas en situación de pobreza deberían recibir un programa social, en %

Por qué	Ud cree que todas las personas pobres deberían cobrar un PS	
	Si	No
Ayuda	23,0	0,0
No Alcanza	4,9	0,0
Depende a quién	16,9	38,1
No sirve	0,0	4,8
Darle trabajo	8,7	47,6
Algo a cambio	2,7	9,5
Porque hay una necesidad/porque son pobres y no tienen	20,8	0
El Estado debe hacerse cargo	6,6	0
No hay trabajo/los pobres no tiene oportunidad	10,4	0
Poder comer/hambre	2,2	0.2
Incentivo para seguir	1,6	0
Para los chicos/hijos	2,2	0.2
Total	100	100

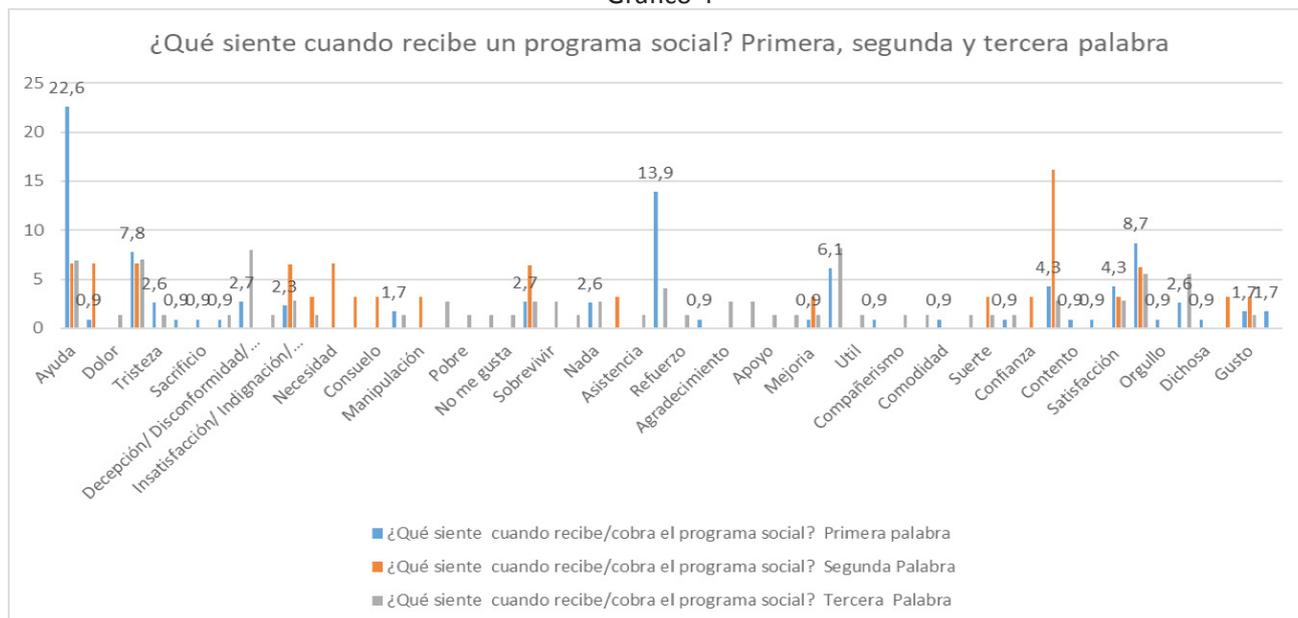
Fuente: Elaboración propia en base a relevamiento realizado

Tabla 7 Respecto al sentido otorgado al programa las respuestas fueron:

Como ayuda	50.5
Como un refuerzo temporario de los ingresos	42.1
Como forma de salir de la pobreza	4.2
Para reactivar la economía	0.5
No sirven	0.9
Se crían vagos/Fomenta la vagancia y los vagos	0.5
Como modo de control a los pobres/Para sostener la pobreza/ Como rehenes/Como engaño/	0.5
NS/NC	0.9

Fuente: Elaboración propia en base a relevamiento realizado

Grafico 4



Fuente: Elaboración propia en base a relevamiento realizado

Tabla 8 Emociones al recibir el programa por cordón en donde reside. En porcentaje

¿Qué siente al recibir el programa?	Primer Cordón	Segundo Cordón	Tercer Cordón	Total
No autonomía (ayuda, asistencia, etc)	51.3	35.9	31.3	40
De agrado (felicidad, orgullo, etc)	30.8	28.2	50	35.5
De desagrado (bronca, enojo, indignidad, manipulación, etc)	17.9	35.9	18.8	24.5
Total	100 (39)	100 (39)	100 (32)	100 (110)

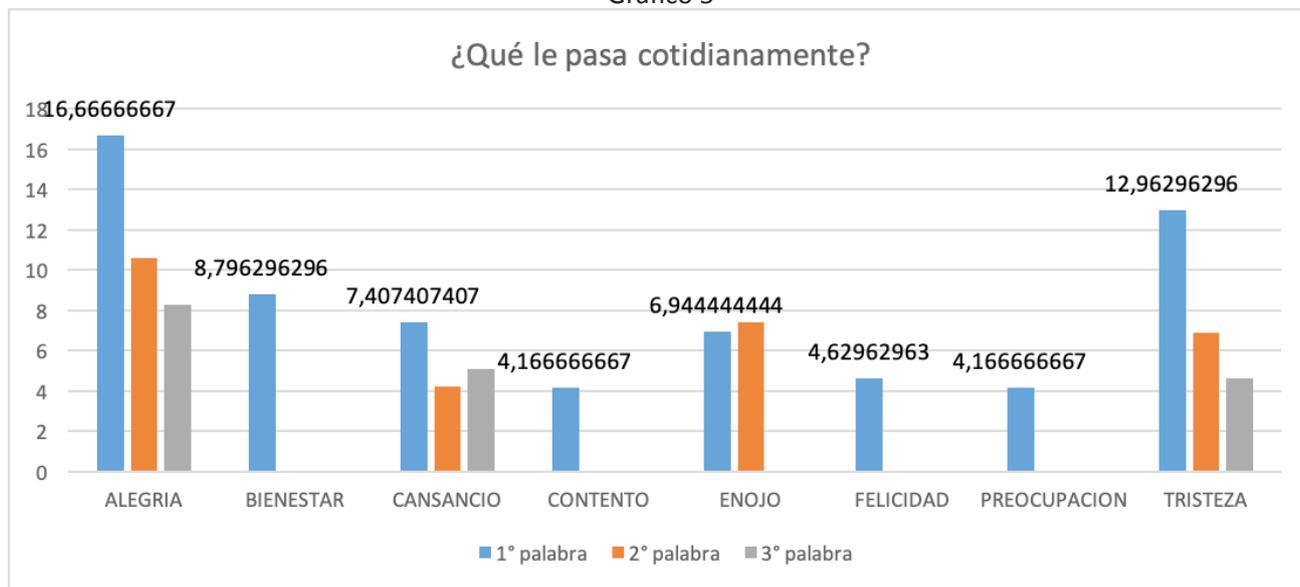
Fuente: Elaboración propia en base a relevamiento realizado

Tabla 9. *Qué siente cada día*

¿Cuáles de las siguientes frases que le voy a leer, reflejan mejor lo que Ud. siente todos los días desde que se levanta hasta que se acuesta?	%
La vida es una oportunidad para estar mejor	34.3
La vida se ha hecho para compartirla	27.8
La vida es mitad alegría y mitad sufrimiento	30.1
La vida es una carga que uno lleva hasta que se muere	4.2
La vida es mejor pasarla solo/a	0.9
La vida es algo que da miedo	0.9
La vida es una continua lucha	0.5

Fuente: Elaboración propia en base a relevamiento realizado

Gráfico 5



Fuente: Elaboración propia en base a relevamiento realizado

Citado. DE SENA, Angélica (2019) "Hogares receptores de programas sociales y emociones del Municipio de La Matanza " en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°31. Año 11. Diciembre 2019-Marzo 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 48-63. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/681>.

Plazos. Recibido: 20/10/2019. Aceptado: 10/11/2019.

El deporte de Sordos: combatir su incomprensión. Un espacio de juego y de lucha por el reconocimiento

Deaf Sport: combat your misunderstanding. A space of play and struggle for recognition

Carolina Ferrante*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Conicet; Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.
caferrante@gmail.com

Resumen

El deporte de Sordos, estructurado en base a las Sordolimpiadas, es uno de los patrimonios históricos y culturales más custodiados por las comunidades Sordas. Esta protección, desde miradas externas, ha sido objeto de malentendidos y de acusaciones de separatismo y autoexclusión. Combatiendo esta incomprensión deshumanizante, en este trabajo describo el mundo de significados construido a partir del deporte de Sordos, recuperando la palabra de sus defensores. Para ello, primero, reconstruyo una serie de confusiones en relación con la asimilación del deporte de Sordos al mundo del deporte paralímpico. Asimismo, contextualizo cómo, ante la irrupción del principio de inclusión, se establecieron en las últimas tres décadas reconfiguraciones en los juegos segregados por discapacidades que interpelaron la vigencia de las Sordolimpiadas. Segundo, partiendo de algunos problemas epistemológicos surgidos en una investigación cualitativa en curso, expongo la necesidad de romper con el etnocentrismo oyente para comprender el deporte de Sordos y contemplarlo en la historia de resistencia de las comunidades Sordas. Tercero, sistematizando una serie de textos que rescatan este punto de vista, destaco los sentidos históricos y actuales que propician la vigencia del deporte de Sordos. Los mismos se asocian principalmente a constituir un espacio de juego y de lucha por el reconocimiento de las comunidades Sordas.

Palabras clave: Deporte de sordos; Sordolimpiadas; Paralimpiadas; Comunidades sorda.

Abstract: The Deaf Sport, structured on the basis of the Deaflympics is one of the most guarded historical and cultural heritage by the Deaf communities. This protection, from external perspectives, has been subject to misunderstandings and accusations of separatism and self-exclusion. Fighting this dehumanizing misunderstanding, in this work he describes the world of meanings built from the Deaf Sport, recovering the word of his defenders. To do this, first, I reconstruct a series of confusions regarding the assimilation of the sport of the Deaf Sport to the world of Paralympic sport. Likewise, I contextualize how, before the irruption of the principle of inclusion, reconfigurations in games segregated by disabilities that challenged the validity of the Deaflympic were established in the last three decades. Second, starting from some surgical epistemological problems in an ongoing qualitative investigation, I expose the need to break with hearing ethnocentrism to understand the Deaf Sport and contemplate it in the history of resistance of Deaf communities. Third, systematizing a series of texts that rescue this point of view, reveal the historical and current senses that favor the validity of the Deaf Sport. They are mainly associated to constitute a space for play and struggle for the recognition of Deaf communities.

Keywords: Deaf sport; Deaflympics; Paralympics; Deaf communities.

*Dra. en Ciencias Sociales y Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Desde el 2007 investiga tópicos enmarcados en el área de los estudios críticos en discapacidad. Entre los mismos analizó los efectos de las prácticas deportivas en la experiencia de la discapacidad motriz, la producción social del cuerpo discapacitado, las políticas de discapacidad y la limosna como estrategia de supervivencia de las personas con discapacidad en Argentina y Chile. A partir del 2016 analiza los sentidos del deporte de Sordos.

El deporte de Sordos: combatir su incomprensión. Un espacio de juego y de lucha por el reconocimiento

Introducción

El denominado “deporte de Sordos”¹ constituye un terreno poco conocido dentro del universo de prácticas deportivas modernas, destinado a las personas Sordas. El mismo se estructura en Europa a principios del siglo XX, a través del desarrollo del “deporte silencioso” y las actualmente llamadas *Sordolimpiadas*. Este evento multideportivo, acreditado por el *Comité Olímpico Internacional* (COI) y organizado por el *Comité Internacional de Deportes de Sordos* (CIDS), nace en 1924 en París, Francia. Allí, tras un encuentro de dirigentes deportivos Sordos provenientes de 9 naciones europeas, y en el que participaron 148 atletas, se realizan los *Primeros Juegos Internacionales Silenciosos* y se crea el *Comité Internacional de Deportes Silenciosos* (actual CIDS). Dos deportistas y líderes Sordos son elegidos para ejercer su gobierno: como presidente sería designado el francés Eugène Rubens-Alcais (1884-1963) —considerado padre fundador del movimiento deportivo Sordo internacional— y, como secretario, el belga Antoine Dresse (1902-1998) (Pinkhasov, 2015; Séguillon, 2002; Benvenuto & Séguillon, 2013).

Desde sus inicios a nuestros días (con la excepción de un breve paréntesis entre 1943 y 1947 a causa de la Segunda Guerra Mundial) las *Sordolimpiadas* han sido celebradas ininterrumpidamente cada cuatro años. Esto ha propiciado la expansión de este tipo de actividades por todo el mundo, con fines tanto recreativos como competitivos. En la actualidad, el CIDS cuenta con la afiliación de 108 federaciones nacionales de deportes para Sordos, pertenecientes a los cinco continentes del mundo. En la última emisión de las *Sordolimpiadas*, celebradas en julio de 2017 en Samsun, Turquía, participaron 3105 atletas (CIDS, 2018a).

La amplia adhesión a este movimiento expresa el importante papel que cumple este evento para las comunidades Sordas, constituyendo uno de sus patrimonios históricos y culturales más custodiados (Ammons & Eickman, 2011; Séguillon, Ferez & Ruffié, 2013). El idioma oficial de este evento es la lengua de señas internacional² y al momento de la competición está prohibido el uso de dispositivos auditivos con el fin de garantizar la igualdad de condiciones en el juego. Si bien el deporte de Sordos no requiere adaptaciones reglamentarias ni introduce diferencias respecto a los juegos tradicionales, sí presenta mínimos ajustes para transformar las señales auditivas en visuales (por ejemplo, el reemplazo del sonido del silbato por luces que se encienden y apagan) deviniendo una verdadera celebración del mundo del silencio (Ammons, 2008; CIDS, 2018b).

Desde una mirada externa, la actual vigencia y defensa de las *Sordolimpiadas*, podría ser percibida con perplejidad. En las últimas décadas, con la irrupción del principio de inclusión, los juegos aislados por tipo de aquello considerado bio-médicamente “discapacidad”, surgidos en el siglo XX en forma paralela a los *Juegos Olímpicos* —con las *Paralimpiadas* como fenómeno más emblemático— han sido objeto de controversias. Directamente interpeladas por estos debates, las *Sordolimpiadas* han sobrevivido gracias a la férrea lucha entablada por el CIDS (Stewart, 1991). Sin embargo, esta protección ha sido malinterpretada desde una parte importante de la sociedad oyente y del mundo de los deportes paralímpicos, reeditando “conceptos erróneos” (Ammons & Eickman, 2011: 1149) y clásicas e injustas acusaciones de intento de “guetificación” y “autoexclusión” (Séguillon, Ferez & Ruffié, 2013; Stewart, 1991; Jordan, 1996). Confrontando con este tipo de lecturas estigmatizantes, este texto

1 La Federación Mundial de Sordos “ha dictado como normativa” el uso de la palabra Sordo con mayúscula cuando se refiere al mismo como miembro de una minoría lingüística (Massone, 2012: 100). En virtud de que el deporte de Sordos se enmarca en esta perspectiva, sigo este uso lo largo del trabajo sigo este uso.

2 Como veremos, cada comunidad Sorda posee su propia lengua de señas. La internacional es una lengua *pidgin* utilizada en encuentros mundiales (como los congresos de Sordos o las *Sordolimpiadas*) e informalmente cuando las personas Sordas viajan (ONU, 2018).

parte de una investigación cualitativa en curso cuya hipótesis de trabajo afirma que la recuperación de una mirada interna del deporte de Sordos, atenta a recobrar su historicidad y sus significados para las comunidades Sordas, permite *comprender* la sensatez de esta reivindicación. En este punto, el análisis sociológico del deporte de Sordos, como campo escasamente explorado desde las Ciencias Sociales y las Humanidades, constituye un posible aliado para, a través de la visibilización de las voces silenciosas y la restitución de sentido, combatir —junto a sus protagonistas— la deshumanización de la cual son objeto y contribuir en la lucha por su respeto en las sociedades contemporáneas. En un esfuerzo en esta dirección, a través de este artículo mi intención es describir el mundo de significados construido a partir del deporte de Sordos, recuperando la palabra de sus defensores.

Paralimpiadas y Sordolimpiadas: incomprensiones y reconfiguraciones

En la bibliografía producida por líderes del deporte de Sordos se insiste sobre un tópico: no sólo desde la sociedad oyente existe un desconocimiento sobre la existencia de una oferta exclusiva para este grupo, sino que, también, al conocer su presencia, no se comprende por qué estos juegos no forman parte del movimiento paralímpico (Stewart, 1991; Jordan, 1996; Ammons, 2008; Ammons & Eickman, 2011).

Similarmente, la historia oficial de este movimiento, elaborada por su padre fundador, el médico polaco Ludwig Guttmann (1976) y recuperada por el *Comité Paralímpico Internacional* (CPI, 2018), exhibe al deporte de Sordos como un antecedente de lo que sería llamado en los años 1970 en Europa el “deporte para discapacitados”, actualmente conocido como “deporte paralímpico” o también “deporte adaptado” (aludiendo a los ajustes reglamentarios que exigen los juegos tradicionales para ser desarrollados por personas con discapacidades físicas como, por ejemplo, el básquet en silla de ruedas o el fútbol para ciegos).

El minuto 0 de esta periodización es fijado en 1944, año en el que Guttmann introduce las prácticas deportivas en el proceso de rehabilitación, tras observar sus efectos positivos en un conjunto de veteranos de guerra del *Centro de Lesionados Medulares de Stoke Mandeville*, ubicado en Aylesbury, Reino Unido. Tales beneficios poseían tres dimensiones, asociadas a los “objetivos y significados” del deporte para discapacitados (Guttmann, 1976: 12). Primero, existía un “factor curativo” (Guttmann, 1976: 12) que permitía a la persona con discapacidad, mejorar la aptitud corporal. Segundo, presentaba

“valores recreacionales y psicológicos” (Guttmann, 1976: 12) que invitaban al “discapacitado” (en terminología del período) a recobrar al placer por la vida y adaptarse a su “defecto físico”, desarrollando “actitudes mentales” que lo alejaban del “gueto del aislamiento egocéntrico” generado por la discapacidad (Guttmann, 1976: 13). En tercer lugar, era el medio más efectivo para garantizar la *integración social* de la persona con discapacidad. Este punto para Guttmann era muy importante ya que, como exponente del naciente paradigma de la rehabilitación moderna, entendía a la discapacidad como una secuela o deficiencia médica individual que *imperativamente debía ser superada* a partir del desarrollo de capacidades corporales remanentes y el desempeño de las actividades sociales consideradas “útiles” y “normales” de acuerdo con la ética capitalista (trabajar, estudiar, formar familia, etc.) (Ferrante, 2014). El deporte vehiculizaba esto al re-habilitar física, psicológica y socialmente a las personas con discapacidad (Guttmann, 1976).

Con el fin de promover este tipo de actividades se crean los *Juegos para Paralizados de Stoke Mandeville*, semilla de las hoy llamadas *Paralimpiadas*. A partir de 1960, serían regularmente celebradas cada cuatro años, después de cada *Olimpiada* (Guttmann, 1976). Las mismas, desde su origen hasta 1972, estuvieron destinadas únicamente a personas con afecciones medulares. Eran organizadas por la *Federación Internacional de Juegos Stoke Mandeville* (FIJSM), presidida por Guttmann, (más tarde llamada *Federación Internacional de Deportes en Sillas de Ruedas Stoke Mandeville* (FIDSRSM) y actualmente *Federación Internacional de Deportes en Silla de Ruedas y Amputados* (FIDSRA). Progresivamente, se fueron incorporando otras discapacidades físicas. Esto generó, por un lado, un complejo sistema de clasificación en lo deportivo (producto de la intención de garantizar la igualdad deportiva, a través de la creación de categorías en las que compiten personas con similares aptitudes físicas). Por el otro, un difícil proceso de institucionalización en el cual las distintas federaciones de deportes para “discapacitados” negociarían el control de la organización del evento (CPI, 2018).

En 1964, gracias a la labor de la *Federación Mundial de Veteranos* se crea la *Organización Internacional del Deporte para Discapacitados* (OIDD), ofreciendo un espacio de afiliación para los atletas con discapacidades que, por los requisitos corporales exigidos, quedaban excluidos de los *Juegos Internacionales Stoke Mandeville*. Esta agrupación presionó fuertemente para incluir a atletas ciegos y amputados en los *Paralímpicos* de Toronto 1976 y,

luego, a los atletas con parálisis cerebral en 1980 en Arnhem. El fin de OIDD era congregar el abanico de todas las discapacidades y actuar como un Comité co-coordinador de los paralímpicos, pero esto no se concreta debido a conflictos de poder que surgen entre los grupos, asociados a cierta hegemonía de las “sillas de ruedas” (Issanchou, Lantz & Liotard, 2013; Séguillon, Ferez & Ruffié, 2013). Estas disputas motivan la fundación de la *Asociación Internacional de Deportes y Recreación de Parálisis Cerebral* (AIDRPC) en 1978 y de la *Federación Internacional de Deportes para Ciegos* (FIDC) en 1980 (CPI, 2018).

En este escenario, en 1982, las cuatro organizaciones internacionales involucradas en el ámbito paralímpico generan un espacio institucional para discutir la coordinación conjunta de los Juegos, estableciendo el *Comité Internacional de Coordinación de Deportes para Personas con Discapacidad en el Mundo* (CIC). El CISS y las *Federaciones Deportivas Internacionales para Personas con Discapacidad Intelectual* (que desde 1968 poseían las Olimpiadas Especiales) fueron invitadas a participar en 1985. El máximo órgano del deporte de Sordos, al recibir la garantía de que conservaría su autonomía y sus propios juegos, acepta la propuesta en 1986 (Jordan, 1996). El 22 de septiembre de 1989, las organizaciones intervinientes, fundan el *Comité Paralímpico Internacional* (CPI) en Dusseldorf, Alemania, estableciéndose como órgano rector global del *Movimiento Paralímpico Internacional* (CPI, 2018).

Voces silenciadas e inclusiones paradójicas

Como toda historia oficial, esta narrativa posee muchas omisiones. Una de ellas se asocia al señalamiento de que, de modo paralelo a este desarrollo, en los años 70, también en el mundo anglosajón, el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad física, nacido de la sinergia entre militancia y academia, y que dará fruto a los *Disability Studies* (un conjunto de estudios críticos sobre la discapacidad), entablará un durísimo cuestionamiento al deporte paralímpico (UPIAS, 1976; Finkelstein, 1980). Al respecto se sostendrá que este tipo de práctica, tributaria de un *modelo médico de la discapacidad*, perpetúa la exclusión de este colectivo al cristalizar *guetos* deportivos que únicamente refuerzan su percepción como tragedia personal a superar. Asimismo, se indicará que el abordaje terapéutico es erróneo ya que en los cuerpos de las que llaman “personas con deficiencias” no existe nada por compensar. Elaborando un *modelo social de la discapacidad*, dirán que la misma nace en una estructura social opresiva que excluye a tales individuos, por no responder a las disposiciones

reunidas por el cuerpo capaz, útil (de acuerdo a criterios de rentabilidad) para el proceso de trabajo capitalista, configurándolos como ciudadanos de segunda categoría (Oliver, 1998). En este punto, sostendrán que es necesario abandonar el *principio de integración* (que exige una sobre adaptación personal y la reproducción de un orden desigual) e incorporar el *principio de inclusión*. Desde el mismo se postularía la necesidad de remover las barreras sociales que impiden u obstaculizan la plena y efectiva participación social de las personas con deficiencias, vulnerando su dignidad intrínseca (Palacios, 2017). Es decir, se debía transformar a la sociedad y garantizar el *acceso universal*, para que toda persona, más allá de sus particularidades orgánicas, pueda ser parte activa en los circuitos sociales generales (laborales, educativos, etc.). Los deportes no debían permanecer ajenos a esta influencia y por ello debía promoverse la intervención en espacios no específicos (Ferrante, 2014).

Esta perspectiva sociopolítica de la discapacidad, gracias a las luchas por el reconocimiento entabladas por el colectivo de personas con discapacidad, tendrá progresiva influencia en los años 80 y se irá cristalizando en instrumentos de derechos humanos. El principio de inclusión y el cuestionamiento al modelo médico permean e interpelan el campo de la discapacidad en la última década del siglo XX (Palacios, 2017).

Haciéndose eco de esta irrupción, el deporte paralímpico y su recién creado en 1989 CPI, incorporará el significativo inclusión, aunque atravesado por contradicciones. A un nivel discursivo, este término será utilizado como sinónimo de integración. La vieja fórmula guttmanniana será reeditada: “el deporte constituye el principal elemento para la inclusión de las personas con discapacidad”. Este ejercicio es cuestionable dado que, como exponíamos anteriormente, ambos principios remiten a dos matrices antitéticas para entender la discapacidad.

Pero en el nivel que esta incorporación presenta mayor conflictividad, y constituye otra de las omisiones del relato paralímpico, es a nivel organizacional. El CPI en 1990, aludiendo al principio de inclusión, intentará imponer un modelo deportivo único para personas con discapacidad (Issanchou, Lantz & Liotard, 2013). Nuevamente nos hallamos con uso paradójico ya que reunir en un conjunto más amplio de personas etiquetadas con “discapacidad” en forma aislada a la población general no deja de implicar una forma de segregación.

Esta búsqueda propiciará, un intenso enfrentamiento con el CISS ya que cuando el mismo acepta participar del CPI, lo hace bajo el compromiso

de respeto de su autonomía, conservación de sus juegos y participación en los fondos destinados por el COI para deportes para personas con discapacidad (Jordan, 1996). Estos acuerdos no se cumplen y se genera una gran confusión en los ámbitos nacionales sobre la dependencia administrativa del deporte de Sordos. El entonces presidente del CIDS, Jerald Jordan narra:

Muchas de las organizaciones nacionales de deportes para Sordos, que anteriormente tenían vínculos directos y armoniosos con su Comité Olímpico Nacional, los perdieron y se vieron obligadas a formar parte de una organización deportiva nacional de personas con discapacidad, perdiendo su autonomía y gran parte de su financiación. A algunos incluso se les negó el permiso para participar en los Juegos de Sordos y se les dijo que participaran en los Juegos Paralímpicos, a pesar del hecho de que no había competencias para Sordos disponibles³ (Jordan, 1996: §10).

Ante la conflictividad creciente, el COI propicia un proceso de negociación entre el CPI y el CIDS, con el fin de resolver cómo las *Paralimpiadas* incorporarían a las *Sordolimpiadas*. Los intentos movilizados al respecto fracasan. En 1993, en el Congreso del CIDS en Sofía 1993, celebrado en Bulgaria tras los entonces llamados *XVII Juegos Mundiales de Sordos*, sus delegados deciden explorar dos alternativas: aceptar la su sumisión al ámbito paralímpico o renunciar a la membresía al CPI. Si bien algunas agrupaciones deportivas para Sordos apoyan la primera iniciativa (aludiendo a la racionalización de costos y a la expectativa de recibir mayor apoyo oficial), en 1995, por elección democrática de los delegados, se vota por el segundo camino (Ammons & Eickman, 2011; Jordan, 1996; Séguillon, Ferez & Ruffié, 2013).

Al respecto, los líderes de esta institución brindan tres principales razones. En primer lugar, señalan que el deporte para Sordos no puede ser considerado un deporte para personas con discapacidad (Stewart, 1991; Ammons, 2008). Debido a que las personas Sordas no poseen limitaciones físicas, sus juegos no poseen grandes ajustes, tal como acontece en los deportes adaptados. Para subsanar estas diferencias, en el proceso de negociación con el CPI, se contempló la posibilidad de incluir una categoría destinada exclusivamente a personas Sordas en las *Paralimpiadas*. Sin embargo, esta incorporación implicaba asumir la financiación de un gran número

de intérpretes de lengua de señas para garantizar la comunicación entre atletas Sordos, deportistas y técnicos oyentes, costo que el CPI se opuso a afrontar. Como alternativa, ofrecía eliminar gran parte de los deportes disputados en las *Sordolimpiadas*, opción que el CIDS se negó aceptar (Ammons & Eickman, 2011; Séguillon, Ferez & Ruffié, 2013). En sus juegos las barreras comunicacionales no constituyen un problema ya que los participantes son conocedores de la lengua de señas. Esto garantiza la igualdad entre jugadores y el desarrollo libre de la comunicación (Jordan, 1996).

En segundo lugar, indican que la filosofía del deporte adaptado posee pilares y significados contrapuestos a los del deporte de Sordos (Jordan, 1996; Ammons & Eickman, 2011; Séguillon, Ferez & Ruffié, 2013). Los fines de este último, como veremos, se asocian a reivindicaciones culturales, sociales y políticas defendidas por las comunidades Sordas en su lucha por el reconocimiento y erigidos, justamente, en contra de la medicalización y de la normalización corporal. (Jordan, 1996; Séguillon, Ferez & Ruffié, 2013). Desde el deporte de Sordos, las personas Sordas no son concebidas como personas con discapacidad, ni tampoco como portadores de un cuerpo capaz. Son percibidas como miembros potenciales o reales de una minoría lingüística, usuaria de una lengua perseguida y prohibida, la lengua de señas, con una cultura e identidad propia, donde la falta de audición no implica un papel negativo o una deficiencia a superar (Jordan, 1996). Desde esta perspectiva, la sordera constituye una particularidad generadora de orgullo y no una enfermedad por compensar o curar, tal como es asumido cuando se identifica a este sector de la población como “discapacitado auditivo” o “hipoacúsico” (Séguillon, Ferez & Ruffié, 2013; Ammons & Eickman, 2011; Stewart, 1991; Jordan, 1996). Las *Sordolimpiadas* constituyen un espacio privilegiado para que las personas Sordas se reúnan y compartan estos significados afirmativos sin barreras.

En tercer lugar, no estaban dispuestos a perder la autonomía que caracteriza a su organización desde su fundación, en tanto institución gobernada *por y para* Sordos y ceder su poder a agrupaciones de personas con discapacidad, muchas veces dirigidas por individuos sin discapacidad que han ignorado históricamente las necesidades peculiares de esta minoría. En este aspecto, Jordan indica:

Entre las personas oyentes, ya sean personas portadoras de un cuerpo capaz o con discapacidad, casi siempre estamos excluidos, invisibles y sin servicio. Entre nosotros, sin embargo, no tenemos límites. (...) Ha sido la

³ Todas las traducciones del inglés incluidas en el texto son propias.

experiencia repetida de la comunidad Sorda que nuestras necesidades únicas se pierden cuando estamos agrupados en cualquiera de las dos categorías. Nuestros límites no son físicos; más bien, están fuera de nosotros, en el ámbito social de la comunicación (1996: §29).

Estas argumentaciones no implicaban desde el CIDS el rechazo a establecer alianzas con el colectivo de personas con discapacidad ante problemáticas asociadas al estigma y la discriminación que los afectan de modo similar. Simplemente constituían una defensa de preservar un espacio significativo en la celebración de su singularidad (Jordan, 1996; Stewart, 1991; Ammons, 2008).

Debido a la imposibilidad de alcanzar un acuerdo, el CPI y el CIDS firman en el 2004 un memorándum de entendimiento, a través del cual se comprometen a respetar su autonomía (Ammons & Eickman, 2011). Sin embargo, a nivel de organizaciones nacionales olímpicas y paralímpicas, entre el 2008 y la actualidad, existen presiones para subsumir al deporte de Sordos bajo el paraguas del deporte con discapacidad. El memorándum es ignorado y las argumentaciones brindadas por el CIDS son cuestionadas, apelando a la necesidad de adaptarse a los tiempos de inclusión (Ammons & Eickman, 2011; Séguillon, Ferez & Ruffié, 2013). Clásicas acusaciones hacia la minoría Sorda respecto a constituir un movimiento “segregacionista” y “anti-inclusivo” (Séguillon, Ferez & Ruffié, 2013: 178) son reactivadas. Estas injurias, desde hace más de dos siglos, desatendiendo el real curso de los hechos y los sentidos puestos de manifiesto por sus miembros, silencian su palabra y niegan su existencia, al desatender su demanda de respeto de su diferencia (Séguillon, Ferez & Ruffié, 2013; Mottez, 1993).

¿Quién es el que no escucha? Una persistente incomprensión⁴

Con bastante pudor debo confesar que mi acercamiento inicial al tema del deporte de Sordos, en noviembre del 2016, estaba atravesado por la tesis separatista. Soy oyente y esta pesquisa era mi primera aproximación a la sordera. Por diez años había investigado temas asociados al deporte adaptado y a los procesos de estigmatización en personas con discapacidades físicas desde un enfoque cualitativo, encuadrado en los *Disability Studies*. Desde estos lentes, me resultaba complicado entender por qué las personas Sordas luchaban por la persistencia de una oferta segregada. Hasta entonces, mis interlocutores

habituales cuestionaban a la segregación como una de las expresiones más injustas de una sociedad discapacitante (Ferrante, 2014).

Estas percepciones de mis entrevistados eran consistentes con el clima de época en materia de discapacidad. Al inicio del siglo XXI, el paradigma de los derechos humanos logra un notable avance con la sanción de la *Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad* (en adelante Convención), firmada ante la Asamblea General de Naciones Unidas en el 2006 (ONU, 2006). A través de este acuerdo internacional, en cuya redacción participan activamente las organizaciones de la sociedad civil y del cual no permanecen ajenos representantes Sordos, se establece una serie de medidas que buscan remover, desde las políticas de Estado, las barreras sociales que impiden u obstaculizan la plena y efectiva participación de este colectivo y que vulneran su dignidad intrínseca.

En modo general, abrazando el *modelo social de la discapacidad* y el principio de inclusión, la Convención combate toda forma de segregación de las personas con discapacidad (Palacios, 2017). Se supone que la constitución de dispositivos aislados (como escuelas especiales, talleres protegidos, etc.) daña la condición humana de sus protagonistas. Para revertir estas dinámicas se busca propiciar la accesibilidad universal ya que, sin barreras y con los apoyos necesarios, al poder cumplir sus derechos y deberes como cualquiera, las personas con discapacidad pueden conquistar la autonomía y la humanidad negada por la sombra del estigma (Benvenuto, 2017). Es por esto que se considera que este instrumento cristaliza un cambio de paradigma en la discapacidad que consagra un enfoque de ciudadanía, desmantelando respuestas denigratorias (Palacios, 2017).

Pese a esto, en lo referido a deporte, la Convención, en el inciso 5 del Artículo 30 “Participación en la vida cultural, las actividades recreativas, el esparcimiento y el deporte” adopta una *ruta de calzada única y de doble sentido de circulación* (Ferrante, 2017). Así, para propiciar las actividades deportivas de las personas con discapacidad sugiere la promoción en deportes generales en todos los niveles (inciso 5.a) y el aseguramiento de actividades deportivas específicas (inciso 5.b). Este sendero inclusión/segregación es el resultado de la falta de consenso existente aún en nuestros días en relación con los deportes segregados por discapacidad. La misma puede ser rastreada en los debates de redacción del artículo (ONU, 2004).

En la actualidad, desde el CIDS, uno de los fundamentos para responder a las constantes

⁴ Algunos aspectos de este apartado fueron presentados en forma preliminar en Ferrante (2018).

apelaciones respecto a por qué los Sordos poseen unos juegos independientes es la Convención y sus derechos humanos. Se alude al Artículo 30 en dos sentidos: para justificar el derecho a deportes específicos (inciso 5.a) y en tanto instancia privilegiada de difusión de la llamada “cultura Sorda”, elemento que se logra incorporar a este documento a través de la militancia de los representantes de las comunidades Sordas, por medio de la *Federación Mundial de Sordos* (ONU, 2004). La noción de “cultura Sorda” se asocia a la demanda de reconocimiento de las mismas como minorías lingüísticas y de la lengua de señas como su principal patrimonio identitario y cultural. A través de este concepto, se reivindica el derecho al reconocimiento de la importancia de esta lengua y, también, de los servicios de intérpretes en los ámbitos oyentes, al garantizar el acceso igualitario a la ciudadanía y evitar formas de exclusión en el ámbito laboral, educativo, social, etc. (Ammons & Eickman, 2011). Indicando al inciso 4 de este artículo se muestra que: “las personas con discapacidad tendrán derecho, en igualdad de condiciones con las demás, al reconocimiento y el apoyo de su identidad cultural y lingüística específica, incluidas la lengua de señas y la cultura de los Sordos” (ONU, 2006: 26). Complementariamente, se alude al Artículo 5 “Igualdad y no discriminación”, donde se señala que no son discriminatorias aquellas medidas puntuales en búsqueda de lograr la igualdad de las personas con discapacidad (Ammons, 2008; CIDS, 2018b).

Ahora bien, desde mis parámetros de percepción, la apelación a la Convención, en tanto gran emblema de la inclusión para justificar la persistencia de una oferta separada por parte de la minoría Sorda me resultaba algo complicado de entender. ¿Cómo podía apelarse a la misma para auto-segregarse? Erróneamente, incorporando los planteos de Nancy Fraser (2008), sugería que este fenómeno podía ser interpretado como una expresión de aquellos reclamos que conducen a una reificación de la minoría demandante, al propiciar una cosificación de las identidades de grupo y el separatismo. Mi falta de experticia en el mundo de los Sordos y, en particular, en lo referido al desarrollo de su deporte, me llevaba a una trampa epistemológica: pensar el problema de la sordera desde la lente de la discapacidad y el deporte adaptado. Sin embargo, al poco tiempo de iniciado el trabajo de rastreo de lecturas específicas esta falencia comenzó a emerger. Y junto al proceso de tomar conciencia de estos déficits, al seguir interiorizándome en el estado de la cuestión, pude advertir que la atención por este elemento no era sólo un error personal, sino una especie de lugar común compartido desde la mirada de la sociedad oyente no

sólo hacia el deporte de Sordos, sino también hacia los reclamos en general de esta minoría (Stewart, 1991).

La raíz de esta perspectiva errónea surge al abordar el problema desde una mirada en tercera persona, atravesada por prejuicios oralistas. La misma va de la mano de un profundo desconocimiento del importante papel que el deporte de Sordos ha jugado en las batallas por el reconocimiento entabladas por esta minoría y de sus auténticos reclamos. A través de esta ceguera se patologiza a las personas Sordas y se invisibiliza su largo activismo por luchar de forma creativa y singular contra la marginación impuesta desde la sociedad oyente, buscando establecer el gobierno de sí mismos (Mottez, 1993; Skliar, 1997).

La percepción de estos elementos me trasladó a advertir *violencias del saber* (Almeida *et al*, 2018) que plagaban mi proyecto de investigación original. Descubrir las me obligó a reformularlo por completo. Si bien desde el principio mi intención no era humillar a la minoría Sorda, sino poder comprender desde su punto de vista las significaciones de su reclamo, no veía que esto no era posible si yo misma no tomaba conciencia de las falsas creencias desde las cuales construía el problema. Mi estudio estaba atravesado por un intelectualismo que alimentaba a la estigmatización de esta minoría (Massone, 2010).

Si pretendía comprender el deporte de Sordos en estricto sentido sociológico era necesario recuperar “la comprensión situacional de la perspectiva de los actores sociales” (Zucal y Levoratti, 2017: 8). Esto implicaba romper con mi etnocentrismo en tanto extranjera en el mundo de la sordera e introducir el relativismo. Dicho en palabras de Carlos Skliar (2000), significaba *desoyentizar la mirada*, es decir, “situar a la persona Sorda en tanto sujeto capaz de transmitir sus experiencias, vivencias y conocimientos con su propia lengua” (Angulo, 2018: 29). Este posicionamiento envuelve el reconocimiento de “la sordera en el plano político” y la problematización de su “invisibilización silenciosa en el mundo oyente” (Angulo, 2018: 29).

Para esto fue clave acceder a textos de autores franceses y norteamericanos que recuperan el punto de vista de líderes deportivos Sordos y de sus instituciones. Estos trabajos poseen escasa difusión en el ámbito latinoamericano. A través de ellos pude encontrarme con una mirada alternativa e interna del deporte de Sordos. La misma muestra que si se inscribe el reclamo respecto a la vigencia del deporte para Sordos en las formas de opresión experimentadas históricamente por las *comunidades Sordas*, se puede evidenciar el sentido denso y consistente de su defensa. Adhiriendo a un modelo socio antropológico de la sordera, el término *comunidades Sordas* prueba,

cómo, a lo largo del planeta, las personas Sordas han configurado “comunidades de solidaridad” por medio de las cuales han compartido sus interacciones, prácticas sociales y luchas contra la opresión oralista (Massone, 2010: 9). A través de estas, han “creado históricamente su propia lengua en interacciones cara a cara, que mantiene sus propios patrones de interacción social y cultural”, en donde predomina lo visual (Massone, 2010: 9). Así, si la lengua de señas es el elemento aglutinante de las comunidades Sordas, también se caracterizan por compartir “actividades culturales, deportivas, políticas y religiosas” y otros principios prácticos sobre sí mismos erigidos en contra de la aculturación de la que intentaron ser objeto (Massone, 2010: 9). El deporte de Sordos es una manifestación paradigmática de tales comunidades, constituyendo una vía de acceso para comprender y visibilizar las luchas por el reconocimiento de la minoría Sorda desde su punto de vista.

El deporte silencioso en su origen: un juego contra el menosprecio social

La potencialidad política del deporte silencioso, hasta no hace mucho, permaneció inexplorada académicamente. Bernard Mottez indica pioneramente que esto se debió a que el mismo era considerado un tipo de práctica “que implicaría una especie de zona cero en el activismo Sordo” (Mottez, 1993: 144). Recuperando y completando estos planteos, Andrea Benvenuto y Didier Séguillon (2013:137) sugieren que esta omisión se inscribe en una más amplia: la carencia de una historia política del origen del movimiento Sordo en el siglo XIX.

Cubriendo este vacío, estos autores, en las últimas décadas, muestran cómo el movimiento Sordo internacional nace como reacción a la descalificación recibida de la sociedad oyente (Benvenuto & Séguillon, 2013; Séguillon, 2002). La multiplicación de prejuicios hacia las personas Sordas, asociados a la imputación de una inferioridad intelectual derivada de lo que se consideraba un empobrecimiento lingüístico, las encapsulaban en estigmas. Estas injurias emergían en un contexto sociohistórico en el cual se hallaba en pleno apogeo el método oral puro o método alemán como discurso pedagógico hacia esta minoría. Este auge implica la proscripción de un método de educación alternativo (conocido como método francés) que, desde el siglo XVIII, había sido difundido desde el *Instituto Nacional de Sordomudos de París*: la utilización de la lengua de señas, en tanto lengua natural de las personas Sordas, como idioma de enseñanza. Su promotor, el Abad Charles-Michel de l'Épée, advirtió los efectos positivos que poseía el mismo en las posibilidades de desarrollo cognitivo

de los niños Sordos y en su participación social (Benvenuto, 2013; Míguez, 2018). Sin embargo, tras su muerte y debido a la influencia del Congreso de Milán de 1880, la ideología oralista deviene dominante. En este encuentro de pedagogos y maestros de Sordos celebrado en Italia, partiendo de una suposición de la supremacía de la palabra oral se medicalizaría la sordera. Así, desde un modelo clínico—terapéutico (Skliar, 1997), la misma sería comprendida como una deficiencia auditiva a ser rehabilitada a través del desarrollo del habla y la lectura labial (Benvenuto, 2013). El uso de la lengua de señas será prohibido y castigado corporalmente, al considerarse que entorpecía la adquisición del habla. Es desde esta perspectiva, que las personas Sordas, etiquetadas como discapacitadas, serían consideradas enfermas, portadoras de un atributo indeseable y generador de inferioridad social que debía ser superado a través de estrategias terapéuticas en busca de normalización corporal (Benvenuto, 2013; Skliar, 1997; Massone, 2010; Míguez, 2018).

El oralismo tuvo efectos muy negativos para la vida social de las personas Sordas (Benvenuto & Séguillon, 2013; Míguez, 2018). Pero ellas se organizarían colectivamente para resistir la opresión, desarrollando espacios de sociabilidad originales, tales como los banquetes de Sordos (celebrados en París a partir de 1834 en honor al nacimiento del Abad l'Épée, considerado padre espiritual del movimiento Sordo), la prensa silenciosa, las exhibiciones de artistas silenciosos, las organizaciones de ayuda mutua y los congresos de Sordos. A través de esta sociabilidad “irrupieron en el espacio público y político con su propia singularidad”, afirmando su “derecho a la inteligencia y a la palabra en lengua de señas” (Benvenuto & Séguillon, 2013: 136-137; Benvenuto, 2013; Mottez, 1993). En este entramado, en la primera mitad del siglo XX, “el deporte silencioso”, deviene “el nuevo buque insignia del movimiento Sordo” (Benvenuto & Séguillon, 2013: 145). El mismo, en tanto “espacio de expresión, construido por los Sordos y para los Sordos” constituye “una nueva forma de movilización colectiva” contra el menosprecio social (Benvenuto & Séguillon, 2013:146).

De hecho, la principal motivación que lleva a Rubens-Alcais a promover unos juegos internacionales exclusivos para personas Sordas, similares a las *Olimpiadas*, residía en su convicción de que ésta era la mejor herramienta para combatir las falsas creencias existentes respecto a este sector de la población y evidenciar su igualdad a los oyentes (Benvenuto & Séguillon, 2013; Séguillon, 2002; Séguillon, 2002).

Si bien este desarrollo deportivo se da inicialmente a través de la participación en la década

de 1890 en competiciones de ciclismo convencional, ante la voluntad de la hoy denominada *Federación Francesa de Ciclismo* de “excluir a los practicantes Sordos de las competiciones” (Séguillon, Ferez & Ruffié, 2013: 193), éstos comienzan a autoorganizarse. En 1895 fundan un primer torneo de ciclismo para Sordos en París. Cuatro años más tarde, crean el *Club de Ciclistas Sordomudos*. En 1911, un conjunto de alumnos de dos instituciones educativas para este sector de la población da origen al *Club Atlético de Sordomudos de París*. En 1913, Rubens-Alcais funda la revista *El Deportista Silencioso* (Séguillon, 2002).

A la par de la creación de estas instituciones, los deportistas Sordos no dejan de participar en ámbitos oyentes. Pero, en 1918, ante la multiplicación de conflictos por la existencia de situaciones de discriminación, deciden crear una unión propia que los nucleara a nivel nacional: la *Federación Deportiva de Sordomudos de Francia* (Séguillon, 2002). El deporte silencioso como proyecto político “explícito de los atletas Sordos y para la comunidad Sorda en general” ha nacido y no parará de crecer (Séguillon, 2002: 122). Tal como indica Séguillon, el mismo buscará la reunión de las personas Sordas para “construir una fuerza política”. Su fin último será lograr la integración de las personas Sordas en la sociedad general, pero no al costo de la sobre adaptación personal, sino exigiendo el respeto de su singularidad (Séguillon, 2002). Esto implicaría la salvaguarda de lengua de señas y la visibilización de los “intereses de las personas Sordas, su comunidad y sus derechos en la sociedad” (Séguillon, 2002: 122). Como podemos advertir esta filosofía posee un anclaje cuestionador de la normalidad, aspectos no presentes en el deporte paralímpico.

A partir de la propagación del deporte silencioso, los clubes se transforman en un espacio de intercambio social que permite nutrir la cohesión entre los Sordos más allá de los ámbitos educativos (Benvenuto & Séguillon, 2013). En las interacciones, los adultos les enseñan a los más jóvenes la lengua de señas, evitando su extinción y transmitiendo otros modos de autocomprensión de la sordera cuestionadores de su reducción al ámbito de la enfermedad y el déficit. Asimismo, habilitan un área de disposición lúdica de los cuerpos, no disponible en las escuelas en donde los mismos devenían objeto de punición. De este modo, estos sitios cristalizan el interés de los Sordos por el deporte, pero también, su “necesidad de estar juntos, de compartir sus experiencias y construir una identidad específica y cultura” (Séguillon, 2002: 128-129).

La extensión del deporte de Sordos a otros países europeos genera los *Primeros Juegos*

Internacionales Silenciosos. La lengua oficial de este evento es la lengua de señas internacional, constituyendo un elemento que refuerza esta sociabilidad particular. La misma, será articulada bajo la noción de *Nación Sorda*, que, en el siglo XIX y hasta mediados de la década de los 70 del siglo XX, sería uno de los pilares del movimiento Sordo internacional (posteriormente reemplazada por los significantes comunidad Sorda, cultura Sorda e identidad Sorda) (Mottez, 1993). Retomando lo planteado de modo predecesor en 1779 por el primer escritor sordo, Pierre Desloges, en *Observaciones de un sordomudo al Curso elemental de educación para los sordomudos*, en relación a que el grupo de Sordos que intercambia una lengua de señas entre sí constituye una comunidad, esta concepción “va a reafirmar la dimensión comunitaria mediante el establecimiento de modos de organización e institucionalización propia” (Benvenuto & Séguillon, 2013: 147). Recuperando este espíritu, el deporte silencioso permitirá únicamente la participación de miembros de esta comunidad en su propia lengua. Asimismo, se establecerá que las reglas deportivas no diferirían de las convencionales, sin requerir adaptación alguna, para demostrar su igualdad respecto a los atletas oyentes. Precisamente, Benvenuto y Séguillon (2013: 122), recuperan una editorial de Rubens-Alcais escrita en 1924 en la que indica:

Durante esos Primeros Juegos internacionales Silenciosos, los deportistas silenciosos consiguieron el éxito digno de la Gran Nación que somos (...) En la masa de los oyentes, los sordomudos siempre permanecerán aislados y jamás una individualidad silenciosa podrá ganar en el pináculo la fama de Carpentier, de un Friol, de un Bouin. Entre los sordomudos de todos los países, los campeonatos tendrán la misma consagración que las personas oyentes (Rubens-Alcais, en Benvenuto & Séguillon, 2013: 23).

Tras los primeros juegos de París, en 1924, le suceden nuevas emisiones celebradas periódicamente. La búsqueda de unión de la “Gran Nación Sorda” llevaría a una intensa promoción del deporte silencioso, invitando a nuevos países del mundo a participar. No en vano el lema de *El deportista silencioso* fue “Nuestra unión es nuestra fuerza”. (Séguillon, Ferez & Ruffié, 2013: 193). Los *Juegos Internacionales Silenciosos* devendrían un espacio social en el cual los países partícipes intercambiarían sobre el bienestar de sus Sordos (Benvenuto & Séguillon, 2013). Así, en una trama social en la cual

los Sordos eran infravalorados, castigados y reducidos al papel de “enfermos” o “discapacitados”, a través del deporte silencioso, por medio del cuerpo y del juego, “mostraron su existencia y demostraron su igualdad” (Benvenuto & Séguillon, 2014: 123). En esta postulación de la igualdad, tal como indican Benvenuto y Séguillon (2013), siguiendo a Jacques Rancière, existe un acto político por excelencia en tanto expresión de emancipación intelectual y perturbación del orden social. Dicho de otro modo, ahora en terminología de Alex Honneth (1997), a partir de la experiencia moral del *menosprecio social* recibido por parte de la sociedad oyente, por medio del deporte para Sordos, se entabló una lucha en la búsqueda de la afirmación de las capacidades positivas de la minoría Sorda. No sólo ellos pudieron efectuar sus propios juegos, poniendo en acto su sociabilidad, sino que también determinaron el gobierno de sí mismos a partir del control de su organización y el establecimiento de que únicamente miembros de la comunidad podían formar parte de ella. Esta trama de sentido es la que justifica, aún hoy, la defensa del deporte de Sordos, más allá de los intentos de reconfiguración.

El deporte de Sordos hoy: proteger un mundo signifiante

En los últimos años, si progresivamente la educación de los Sordos se flexibilizó y se promueve el bilingüismo, es decir, la enseñanza de la lengua de señas (en tanto lengua primaria esencial para la socialización y el desarrollo cognitivo de los Sordos) y la palabra escrita (como lengua secundaria), la persistencia de la ideología oralista constituye una continuidad (Massone, 2010). La mayoría de las personas Sordas nacen en hogares oyentes y la medicalización de la sordera posee mucha influencia. La misma se expresa, por un lado, en nuevas formas, tales como la prescripción de implantes cocleares, la ingeniería genética o la intervención psicofármica (Míguez, 2018). También subsisten viejas prescripciones, aunque actualizadas con discursos contemporáneos: aludiendo a la inclusión, desde el discurso médico y pedagógico, se promueve la represión de las señas en los niños Sordos, así como su interacción con adultos de la comunidad. Esto se cristaliza en desigualdades en múltiples esferas de la vida social de las personas Sordas, tales como el fracaso escolar, el analfabetismo funcional, la discriminación social y la desocupación (Massone, 2012).

Combatiendo estas desventajas, el movimiento internacional Sordo ha permanecido activo en el plano de la lucha por los derechos humanos. Algunas estos combates, como hemos visto, se han dado en alianza al colectivo de personas con discapacidad, aunque preservando siempre el

reclamo por el respeto de su especificidad (Ammons & Eickman, 2011). Es en el contexto de retroceso de espacios de promoción de la cultura e identidad Sorda, realizado en pos de la inclusión, que el deporte de Sordos, como derecho adquiere centralidad en la actualidad. El mismo, para sus protagonistas, es un espacio transnacional de intercambio y generador de orgullo a favor de la defensa de su derecho a la diferencia. Por medio de este se resiste algunas tendencias que en rigor resultan asimilacionistas, al buscar obsesivamente la normalización, al no garantizar realmente la accesibilidad universal y desestimar las necesidades únicas de las comunidades Sordas (Breivik *et al.*, 2002; Ammons, 2008; Séguillon, Ferez & Ruffié, 2013).

El deporte de Sordos, al reconocer las mismas, plantea un medio social adecuado para que las personas Sordas reflexionen sobre la sordera y su lugar en la sociedad (Stewart, 1991), principalmente, al favorecer la relación entre pares. A partir del acceso a esta actividad pueden acceder, por medio de otros que comparten similares experiencias de opresión, a los valores culturales y comunitarios de las comunidades Sordas y a resignificar su identidad, problematizando la descalificación recibida de la mirada clínica-terapéutica y su categorización como “discapacitados”. Esta posibilidad es muy difícil de ser alcanzada en la interacción con la sociedad oyente, donde, por el contrario, se reciben constantes asaltos a la dignidad:

La sociedad presenta altos retos para el logro de la autoestima, el autoconcepto y la autorrealización. Incluso las personas Sordas que están altamente motivadas para el logro de objetivos pueden verse frustradas por los obstáculos erigidos a través del estigma, las diferencias comunicacionales, la discriminación, la falta de intimidad con los compañeros oyentes y conocidos, las bajas expectativas de los otros significantes, las fallas e ineficiencias del sistema educativo y muchos otros factores (...). Así, las personas Sordas se ven obligadas a crear sus propias estructuras y a aumentar sus oportunidades de satisfacción de sus necesidades más elevadas. El deporte de Sordos es un resultado de esta construcción social. (...). Presentando un amplio rango de oportunidades el deporte de Sordos seduce a sus participantes, entre otras cosas, a buscar y a sacar afuera un sentido de intimidad con otros, a atender el autorrespeto y la alta autoestima, y, cada vez que es posible, a hacer cosas que potencian sus capacidades (Stewart, 1991: 74).

Este proceso de verdadero aprendizaje habilita el auto-comprenderse como Sordo, es decir, desde el orgullo, en tanto miembro de una comunidad lingüística (Fosshuag, 2005; Stewart, 1991; Ammons & Eickman, 2011). Debido a que “el reconocimiento configura las condiciones previas intersubjetivas de la capacidad de realizar autónomamente los propios objetivos vitales” (Honneth, 2006: 135) esto posee consecuencias que exceden el ámbito deportivo y que se vinculan a las posibilidades de vida digna de las personas Sordas. Es por esto que el CIDS enfatiza que el deporte para Sordos es una instancia de generación de “empoderamiento” (individual, grupal y político) e igualdad (CIDS, 2018b; Fosshaug, 2005; Stewart, 1991).

Reflexiones finales

El deporte de Sordos, en tanto patrimonio histórico y cultural de las comunidades Sordas, constituye un terreno ignorado o incomprendido desde la sociedad oyente. La perplejidad respecto a la vigencia de una oferta segregada en un contexto en el cual se propende a la inclusión, parte de una mirada estigmatizante de la sordera y de una invisibilización de las luchas entabladas por la minoría Sorda.

Al igual que la mayoría de los debates sobre los Sordos, la interpelación al deporte de Sordos, y los intentos por subsumirlo al ámbito del deporte paralímpico, junto a estar movilizados por paradójicos usos de la inclusión, han constituido una discusión oyentista. En un intento de asimilación, se ha negado el real curso de los hechos y la propia historia que sus protagonistas, desde los márgenes, han escrito luchando por defender su singularidad (Skliar, 1997).

Asimilar el deporte de Sordos a un deporte para personas con discapacidad implica soslayar los significados históricos, culturales, identitarios y políticos que el mismo posee para sus protagonistas y la sistemática negación social de los mismos. De allí que la mirada oyente constituya no sólo un modelo defectuoso para comprender el deporte para Sordos, sino una forma de denigración de las personas Sordas, al percibir las como “deficientes” y al propiciar una explicación que deforma y patologiza sus reclamos, desatendiendo su palabra (Ammons & Eickman, 2011).

Sociológicamente los juegos y deportes son imposibles de ser pensados como espacios insignificantes ya que constituyen un terreno de edificación de sentidos. Erving Goffman (2016: 21) nos enseña que los mismos “construyen mundos”, en tanto “generan un mundo de significados que es exclusivo de él”. La entrada y permanencia a estos mundos se da por diversión y por la existencia

de *interacciones eufóricas*, surgidas “cuando las personas pueden mantener espontáneamente reglas de transformación adecuadas” (Goffman, 2016: 52). Las mismas son establecidas en función de una *identidad y una moralidad común* postulada entre los participantes (Goffman, 2016: 52). Esto propicia una cercanía psíquica y el mutuo respeto entre los jugadores. Pero también, la generación de una *membrana metafórica* en la que se valoran determinadas propiedades, muchas veces no reconocidas en la sociedad general. En el espacio de juego estos atributos adquieren una “expresión oficial” (Goffman, 2016: 54), lo cual habilita a exigirlos posteriormente fuera del mismo. Es por esto, que son una plataforma para el reconocimiento.

A lo largo de este texto hemos visto que el estado de la cuestión y los actores principales que recuperan una perspectiva interna del deporte de Sordos, demuestran que el mismo está atravesado plenamente por estas implicancias sociológicas. El deporte de Sordos —desde su fundación a fecha actual— compone un mundo de significados común que, ante el menosprecio social proveniente de la sociedad oyente, propicia, en un espacio de diversión y solidaridad, la configuración de identidades positivas sobre la sordera. Es por esto que el mismo deviene un “espacio de lucha por el reconocimiento” y un “espacio de juego” de las comunidades Sordas.

Históricamente, en respuesta a las experiencias de descalificación social recibidas, las comunidades Sordas, lucharon por exigir su respeto. Así, fueron esas violencias externas las que propiciaron la emergencia de espacios propios de defensa de la particularidad y no la búsqueda de autoexclusión. El deporte de Sordos es una de las expresiones de esta forma de combate.

En esta lucha, en las últimas tres décadas los deportistas Sordos, a través del CIDS, protagonizaron múltiples intentos de alianza con el colectivo de personas con discapacidad. No obstante, la falta de reconocimiento de sus reclamos y la negación de su diferencia por parte del deporte paralímpico obstaculizó algunos de estos ensayos.

En otros más generales, la singularidad de las comunidades Sordas fue reconocida y por ello dieron buenos frutos como, por ejemplo, aquellos establecidos en el plano de los derechos humanos, a inicios del siglo XXI. Justamente, en la actualidad la defensa de las *Sordolimpiadas* se enmarca en la Convención y aquellos derechos que recuperan la especificidad de esta minoría: la reivindicación de la lengua de señas, la cultura e identidad Sorda. La protección de estos elementos adquiere gran relevancia en el contexto actual, donde algunas

tendencias presentadas como inclusivas, erosionan los espacios de sociabilidad Sorda.

Lejos de instituir un gueto o vehiculizar un experimento de aislamiento, el deporte de Sordos, favorece la ampliación de las *relaciones de reconocimiento* al promover la *autoconfianza*, el *autorrespeto* y la *autoestima* (Honneth, 1998). Esto posee consecuencias positivas en la vida de las personas Sordas y repercute en sus posibilidades de participación social. Esta contingencia no está disponible en la sociedad general, ante la persistente hegemonía oralista y constituye un factor fundamental para promover su respeto y una inclusión social que no avasalle la particularidad. Estos elementos dotan de sensatez la defensa entablada por esta minoría a favor de la continuidad y extensión del deporte de Sordos.

Profundizar a través de la investigación social en estos aspectos puede constituir un modo de contribuir a la visibilización de las demandas de las comunidades Sordas. Tal como señala María Ignacia Massone (2012: 100): “hacer internismo es un modo de luchar contra los prejuicios y contra los estigmas”. En este punto, el abordaje sociológico e histórico, puede constituir un aliado en reclamar el sentido negado.

Bibliografía

- ALMEIDA, M. E., ANGELINO, M. A., STRADA, V., ACOSTA, S., SOSA, E. (2018) “Cartografiar historias, potenciar el reconocimiento. Investigación colaborativa con la comunidad sorda argentina”. *Educación y vínculos* N° 1, p. 89-101.
- AMMONS, D. (2008) *Deaf Sports & Deaflympics*. Presented to The International Olympic Committee, <https://www.jfd.or.jp/sc/files/deaflympics/resources/presrep-e.pdf> [Fecha de acceso: 21 mayo de 2018].
- AMMONS, D. & EICKMAN, J. (2011) “Deaflympics and the Paralympics: eradicating misconceptions”. *Sport in Society: Cultures, Commerce, Media, Politics* N°14 (9), p. 1149-1164.
- ANGULO, S. (2018) *Jóvenes silenciados. Condición, situación y posición de discapacidad de jóvenes sordos y su vínculo con el trabajo*. Tesis de Maestría en Sociología. Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República. Mimeo.
- BENVENUTO, A. (2017) “Pensar la emancipación cuestionando la inclusión educativa a través del ejemplo de los sordos”. *Onteaiken. Boletín de Acción Colectiva* N° 23, p.123-133, <http://onteaiken.com.ar/boletin-no-23> [Fecha de acceso: 21 mayo de 2018].
- BENVENUTO, A. (2013) “Les banquets des sourds-muets au xix^e siècle et la naissance du mouvement sourd”. *La Revue des Livres* N° 10, p. 69-73.
- BENVENUTO, A. & SÉGUILLON, D. (2013) “Des premiers banquets des sourds-muets à l’avènement du sport silencieux 1834-1924. Pour une histoire politique des mobilisations collectives des sourds”. *La nouvelle revue de l’adaptation et de la scolarisation* N° 4, p. 135-149.
- BREIVIK, J.-K., HAUALAND, H. & SOLVANG, P. (2002) Rome – a Temporary Deaf City! Deaflympics 2001, http://uni.no/media/manual_upload/201_N02-02-Breivik.pdf [Fecha de acceso: 21 mayo de 2018].
- CIDS (2018a) History, <https://www.deaflympics.com/icsd/history> [Fecha de acceso: 21 mayo de 2018].
- CIDS (2018b) Constitution, <http://www.deaflympics.com/icsd.asp?constitution> [Fecha de acceso: 21 mayo de 2018].
- CPI (2018) Paralympics - History of the Movement, <https://www.paralympic.org/the-ipc/history-of-the-movement> [Fecha de acceso: 21 mayo de 2018].
- FERRANTE, C. (2018). El deporte para Sordos: comprender los sentidos de su reivindicación. En A. Pérez (Presidencia) *III Simposio del Observatorio de La Discapacidad: Repensando categorías, abordajes, políticas, responsabilidades*, Bernal. <http://observatoriodiscapacidad.web.unq.edu.ar/wp-content/uploads/sites/32/2018/09/Actas-III-Simposio-ODUNQ-2018-web.pdf> [Fecha de acceso: 26 de octubre de 2018].
- FERRANTE, C. (2017). Las Sordolimpiadas y la comunidad Sorda: ¿una paradoja en la era de la inclusión? En P. Scharagrodsky (Presidencia). *12^o Congreso Argentino de Educación Física y Ciencias. Educación Física: construyendo espacios*, Ensenada. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.10257/ev.10257.pdf [Fecha de acceso: 20 de abril de 2018].
- FERRANTE, C. (2014) *Renguear el estigma. Cuerpo, deporte y discapacidad motriz (Ciudad de Buenos Aires, 1950-2010)*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- FINKELSTEIN, V. (1980) *Attitudes and disabled people: Issues for discussion*. New York: World Rehabilitation Fund
- FOSSHAUG, V. (2005) “Deaf Sports: An Empowerment

- Perspect”, <http://www.deaflympics.com/news/publishedarticles.asp?ID=1135> [Fecha de acceso: 21 mayo de 2017]
- FRASER, N. (2008) “La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación”. *Revista de trabajo* N°4 (6), p. 83-99.
- GOFFMAN, E. (2016) “La diversión de los juegos”. *Apuntes de investigación del CECYP* N° 28, p. 12-67.
- GUTTMANN, L. (1976) *Texbook of sports for the disabled*. Aylesbury: Alden Press.
- HONNETH, A. (2006) “El reconocimiento como ideología”. *Isegoría* N° 35, p. 129-150.
- HONNETH, A. (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- ISSANCHOU, D.; LANTZ, É., LIOTARD, P. (2013) “La dynamique internationale (1977-1989): l'imposition progressive d'un modèle sportif unique pour les personnes handicapées”, en: Ruffié, S. & Ferez, S. (Dir.) *Corps, Sport, Handicaps Tome 1 L'institutionnalisation du mouvement handisport* (1954-2008). Téraèdre: París, p. 133-158.
- JORDAN, J. (1996) “The World Games for the Deaf and the Paralympic Games”, <http://www.ciss.org/the-world-games-for-the-deaf-and-the-paralympic-games> [Fecha de acceso: 13 de mayo de 2018].
- MASSONE, M. I. (2012) “Todos los seres humanos son iguales por naturaleza y ante la lengua: comunidad Sorda y Lengua de Señas Argentina”. *Espacios de crítica y producción* N° 49, p. 100-113.
- MASSONE, M. I. (2010) “Las comunidades sordas y sus lenguas: desde los márgenes a su visibilización”. *Cuadernos del INADI* N° 2, p. 1-23.
- MÍGUEZ, M. N. (2018). *El sonido de los sentidos. Infancia, sordera y psicofármacos*. Buenos Aires: ESE editora.
- MOTTEZ, B. (1993) *The Deaf mute banquets and the birth of the Deaf movement*, en: Fisher, R. & Lane, H. (Eds.): *Looking back. A reader on the History of Deaf Communities and their Languages*. Hamburg: Signum-Verl, p. 143-156.
- OLIVER, M. (1998) “¿Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada?”, en: Barton, L. (Ed.) *Discapacidad y sociedad*. Madrid: Morata, p. 34-58.
- ONU (2018). Día Internacional de las Lenguas de Señas, 23 de septiembre, <http://www.un.org/es/events/signlanguagesday/> [Fecha de acceso: 26 de octubre de 2018]
- ONU (2004) Informe del Grupo de Trabajo al Comité Especial, <http://www.un.org/esa/socdev/enable/documents/ahcwgreports.pdf> [Fecha de acceso: 13 de mayo de 2018].
- ONU (2006) *Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. New York: UN.
- PALACIOS, A. (2017) “El modelo social de la discapacidad y su concepción como cuestión de derechos humanos”. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales* N°8 (1), p. 14-18.
- PINKHASOV, P. (2015) *The History of the Deaflympic Games (1924-2014)*. New York: CISS.
- SÉGUILLON, D. (2002) “The Origins and Consequences of the First World Games”. *International Journal of the History of Sport* N° 19 (1), p. 119 -136.
- SÉGUILLON, D., FERREZ, S. & RUFFIÉ, S. (2013) “L'inclusion des «Sourds sportifs» au sein du mouvement handisport. Un impossible défi?” en: Ruffié, S. & Ferez, S. (Dir.) *Corps, Sport, Handicaps Tome 1 L'institutionnalisation du mouvement handisport* (1954-2008). Téraèdre: París, p. 177-194.
- SKLIAR, C. (1997) *La educación de los sordos. Una reconstrucción histórica, cognitiva y pedagógica*. Mendoza: EDIUNC.
- SKLIAR, C. (2000). “Discursos y prácticas sobre la deficiencia y la normalidad. Las exclusiones del lenguaje, del cuerpo y la mente”, en: Gentili, P. (Coord.) *Códigos para la ciudadanía. La formación ética como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Santillana, p. 109-121.
- STEWART, D. (1991). *Deaf Sport. The impact of Sports within the Deaf Community*. Washington: Gallaudet University Press.
- UPIAS (1976) *Fundamental principles of disability*. London: Union of the Physically Impaired against Segregation.
- ZUCAL, J. G Y LEVORATTI, A. (2017) “Etnografía, “deporte” y políticas públicas: ¿para qué sirve el enfoque etnográfico?”. *Archivos em movimento*, N° 13 (1), p. 5-21.

Citado. FERRANTE, Carolina (2019) “El deporte de Sordos: combatir su incompreensión. Un espacio de juego y de lucha por el reconocimiento” en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°31. Año 11. Diciembre 2019-Marzo 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 64-76. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/631>.

Plazos. Recibido: 30/10/2019. Aceptado: 10/10/2019.

Ritual festivo, monopolio emocional y dominación social. Análisis del caso de las Fallas

Festive ritual, emotional monopoly and social domination. Case Analysis of the Fallas

Verònica Gisbert-Gracia *

Departamento de Sociología y Antropología Social,
Universitat de València, España
veronica.gisbert@uv.es

Joaquim Rius-Ulldemolins **

Departamento de Sociología y Antropología Social,
Universitat de València, España
joaquim.rius@uv.es

Resumen

El ritual festivo ha sido interpretado como una forma de generar sociabilidad y cohesión social no solo en las sociedades tradicionales sino también en las modernas. Sin embargo, desde la perspectiva del ritual de interacción de Randall Collins, el ritual festivo es utilizado por ciertos grupos de estatus social para definir la identidad, reforzar la estratificación y establecer la dominación política al generar puntos de enfoque compartidos y acumular energía emocional. Además, los organizadores de los rituales culturales tradicionales no son una élite social o política directa o un movimiento social, sino un grupo intermedio que monopoliza la generación de emoción colectiva mediante el ritual y opera como un grupo dominante en una esfera social relativamente autónoma. Ello se refleja en el análisis de la fiesta de las Fallas de Valencia en la que la sociabilidad generada en la cultura festiva y la generación de la energía emocional del ritual permiten a una minoría socialmente movilizada definir la identidad regional, excluir a aquellos considerados enemigos o extranjeros, y para reproducir la estratificación social.

Palabras claves: Ritual Festivo; Reproducción Social; Conflicto; Randall Collins; Fallas.

Abstract

The festive ritual has been interpreted as a way to generate sociability and social cohesion not only in traditional societies but also in modern ones. However, from the perspective of the Randall Collins interaction ritual, the holiday ritual is used by certain social status groups to define identity, strengthen stratification and establish political domination by generating shared focus points and accumulating emotional energy. In addition, the organizers of traditional cultural rituals are not a direct social or political elite or a social movement, but an intermediate group that monopolizes the generation of collective emotion through ritual and operates as a dominant group in a relatively autonomous social sphere. This is reflected in the analysis of the festival of the Fallas of Valencia in which the sociability generated in the festive culture and the generation of the emotional energy of the ritual allow a socially mobilized minority to define the regional identity, exclude those considered enemies or foreigners, and to reproduce social stratification.

Keywords: Festive Ritual; Social Reproduction; Conflict; Randall Collins, Fallas.

* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Valencia. Profesora asociada al Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universitat de València. Sus áreas de investigación incluyen acciones colectivas feministas, estudios culturales y políticas de los afectos.

** Doctor en Sociología por la Universitat Autònoma de Barcelona y la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Profesor Titular en el Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universidad de València. Desde 2015 es director de Debats. Revista de cultura, poder y sociedad (Institució Alfons el Magnànim) y director del Centro de Estudios sobre Cultura, Poder e Identidades de la Universidad de València.

Ritual festivo, monopolio emocional y dominación social. Análisis del caso de las Fallas

Introducción

La cultura festiva ha sido un objeto de creciente interés de estudio desde la década de 1980, mostrando que la sociabilidad y su base ritual no son un elemento del pasado, contrariamente, como sugiere Randall Collins, constituye la base de la estratificación social (Collins, 1996; Collins, 2009). Trabajos previos sobre festividades y tradiciones afirman la posibilidad de una combinación de modernidad y tradición, de formas comunitarias de sociabilidad y la estructura de la sociedad (Costa, 2002). Generalmente, desde esta perspectiva se subraya el potencial de la sociabilidad festiva para generar y articular una identidad colectiva y, al mismo tiempo, permitir el desarrollo de una identidad individual que no se anule, sino que se fortalezca a través de interacciones rituales (ídem). En algunos casos, las tradiciones y los rituales se han interpretado como una forma de suscitar consensos, romper conflictos sociales o generar lo que, de manera algo confusa, se ha clasificado una religión civil (Turner, 1999). Esta perspectiva neo-Durkheimiana observa los rituales de las sociedades contemporáneas como ejercicios de comunión nacional (Shils y Young, 1953). Así, la sociología funcionalista los interpreta como mecanismos de creación de una memoria compartida y sagrada y, por lo tanto, una base de cohesión social, orden social y política (Bellah, 1967).

Sin embargo, los rituales festivos también pueden convertirse en un espacio social para la inversión simbólica de poder. Así, algunas celebraciones culturales tradicionales como las carnales incluyen ritos que desafían la autoridad o invierten el "orden normal" (Antebi y Pujol, 2008; Cohen, 1982). Por lo tanto, la autoridad establecida se altera en estos espacios: pueden describirse como "reinos de pura posibilidad" en los que pueden operar modelos alternativos de sociedad (Turner, 1988). Estas exposiciones se han interpretado como rituales en los que las identidades sociales podrían ser

redefinidas por categorías sociales subalternas (Lewis, 1996; Spooner, 1996). No obstante, la naturaleza determinante del ritual festivo se subestima en estos estudios y, en realidad, estas costumbres ritualizadas se implementan de acuerdo con reglas que están firmemente establecidas por la tradición y el hábito (Gilmore, 1998a; Kates, 2003; Ravenscroft y Matteucci, 2003).

En este sentido, vale la pena considerar la posibilidad de desarrollar la lucha social y política en el marco de la cultura festiva y la posibilidad de redefinir los roles sociales y las identidades colectivas (Gisbert Gracia, 2011; Guss, 2001). El ritual festivo puede tener lugar como una forma de levantamiento, no solo de inversión simbólica sino de lucha por controlar el espacio público y el poder local (Delgado, 2003; Rivière, 1984). Así pues, más allá del debate sobre el papel consensuado o conflictivo de la cultura festiva, creemos que es más apropiado conceptualizarlo como un espacio de lucha social mediado por el ritual y la tradición que se han definido a nivel local (Gisbert Gracia, 2011). Siguiendo a Durkheim, podemos conceptualizar la religión como una forma de justificación para la sociedad, y el ritual como el instrumento que genera una representación de la identidad colectiva, produciendo ideas cargadas de significado social (Durkheim, 2007; Shils y Young, 1953). Pero, en base a esta conceptualización, es apropiado complementarlo con la idea de Randall Collins de que estas representaciones y rituales definen simultáneamente las reglas políticas y la estructuración social convirtiéndose en vehículos de dominación y estratificación (Collins, 1996).

Desde este punto de vista, los rituales establecen las identidades de los diferentes grupos de estatus, establecen la centralidad de un grupo sobre otro a través de su posición y dominio del ritual y cargan emocionalmente y movilizan a algunos grupos para dominar a otros (ibídem). Así pues, conforme

estos rituales crean representaciones colectivas cargadas de fuerza emocional, son un poderoso instrumento para catalizar la fuerza moral que define la mentalidad, las ideas o los pensamientos dominantes (Dingley, 2008; Fournier, 2010). Asimismo, la fuerza de los sentimientos compartidos durante el ritual y la movilización derivada de la “intencionalidad compartida” (Tomasello, 2010) generan un fuerte sentido de pertenencia al grupo a través de ceremonias de presentación y vistos como modos fuertemente codificados de consumo cultural que demanda experiencia simbólica (Benzecry y Collins, 2014; Goffman, 1970).

Además, la interacción social en los festivales crea un capital cultural generalizado que consiste en una membresía simbólica y un capital cultural específico de una posición en las redes sociales, que puede usarse para dominar y excluir a otros o para castigar a aquellas personas críticas por transgredir los símbolos consagrados por el ritual (Collins, 2009; Rössel Jörg y Collins Randall, 2001).

En el presente artículo analizamos las dinámicas de dominación que se generan en una de las principales festividades del estado español, las Fallas de la ciudad de Valencia, proclamadas Patrimonio de la Humanidad por la Unesco en el año 2006. Para ello, tomaremos los conceptos de Randall Collins sobre los rituales de interacción (2009), y analizaremos el ritual festivo no como una forma de generar consenso como lo proponen algunas corrientes sociológicas inspiradas en Durkheim o en el funcionalismo (Bellah, 1967; Shils y Young, 1953), sino como un mecanismo de dominación social. Esta perspectiva teórica nos permite establecer una nueva perspectiva de los mecanismos de dominación en los grupos de estatus organizados en torno al ritual fallero. A través de un trabajo etnográfico y el análisis de los discursos generados en seis grupos de discusión, estableceremos cómo se usa el ritual para delimitar un grupo de estatus diferenciado, basar la legitimidad de su dominio a través de: el calendario festivo, la identidad social y la política local.

Para finalizar, destacaremos la importancia de esta perspectiva para comprender la estratificación y la dominación política en sociedades como Valencia, donde la modernidad avanzada coexiste junto con una definición etnocéntrica y la reproducción de una élite social y política a través de un ritual local y la energía emocional que éste genera. Paralelamente, el análisis nos permite reflexionar sobre el uso instrumental de la cultura festiva en la sociedad

contemporánea por parte de los grupos de estatus social intermedio y, por lo tanto, refinar aún más la interrelación genérica entre ritual y estado sugerida por Collins (2009). Por lo tanto, se establecerá la relación bidireccional entre el grupo que domina el ritual y el poder político y se analizará la creación de símbolos cargados de emociones, no solo como un producto del ritual de interacción que define al grupo según lo establecido por Collins (2009), sino también como una herramienta simbólica que establece un orden social en el contexto de una disputa territorial y política, como ocurre en Valencia.

Metodología y trabajo de campo.

El artículo se basa en los resultados de una investigación sobre las Fallas de Valencia, realizada por un equipo de investigación de la Universitat de València, realizada de febrero a noviembre de 2018 a solicitud de la Concejalía de Igualdad del Ayuntamiento de Valencia, con el objetivo de identificar los factores que generan y reproducen sexismos en las festividades de la ciudad. El estudio ha sido la base para futuros desarrollos de un estudio sociológico más general sobre la creación de identidades y reproducción social a través de los rituales de interacción que presentamos en este artículo.

El trabajo de campo estuvo compuesto por diferentes fases. En la fase preparatoria de la investigación, se realizó una exhaustiva revisión bibliográfica de investigaciones anteriores sobre Fallas y también un análisis de las estructuras de gestión del festival. En una segunda fase, se incluyó un trabajo de campo profundo utilizando diversas metodologías de investigación: a) Un análisis sistemático, cuantitativo y descriptivo de los monumentos de las Fallas a partir de un expediente fotográfico de cada monumento y una codificación de las figuras, b) 12 entrevistas semiestructuradas y 6 grupos de discusión. Los grupos fueron diseñados con el objetivo de hacer emerger los diferentes discursos latentes en relación con nuestro propósito. Por lo tanto, el primer paso fue identificar los grupos que podrían tener diferentes perspectivas debido a su posición en la estructura social y discursiva con respecto a las Fallas de la ciudad de Valencia. Los grupos se diseñaron cruzando sexos y el tipo de relación con la festividad.

Tabla 1 - Composición de los Grupos de Discusión (DG)
Ver anexo.

Los discursos y debates recopilados en los grupos de discusión han sido herramientas adecuadas para el análisis cualitativo de las cadenas rituales de interacción (Brown, 2011), los procesos y los participantes incluidos (y excluidos), permitiendo la comprensión de la creación de símbolos y emociones en las Fallas, así como para entender los mecanismos de dominación social y reproducción identitaria (Collins, 2009).

Ritual festivo, dominación política y reproducción social.

Una de las contribuciones más influyentes y duraderas de Émile Durkheim es su análisis del ritual como una forma de establecer la sociedad, no solo a nivel simbólico, sino también como base para el intercambio económico y la estructura política (Collins, 1992; Durkheim, 2007). Esto nos permite comprender que la sociedad no se basa en una base consciente y racional, como lo afirman las tesis racionalistas y utilitarias (Collins, 1992). Asimismo, el ritual es un mecanismo que forma la base de las categorías compartidas de organización en el mundo natural y social y permite la creación de representaciones de la identidad colectiva cargada de fuerza emocional. Finalmente, la energía emocional del ritual tradicional crea o fortalece estructuras de pensamiento que permiten clasificar a los individuos en categorías sociales (Lizardo, 2004).

Además, para Collins hay dos legados de la teoría de Durkheim (Collins, 1996). Uno que enfatiza el nivel macro-sociológico, como la división del trabajo y la conciencia colectiva. Y otro linaje teórico continuó principalmente por la antropología que ha sido aplicada a nivel micro por sociólogos como Erving Goffman (1970) y Basil Bernstein (1989), quienes proporcionan una micro base para el análisis de rituales de interacción y culturas de clase. Del mismo modo, para Collins (1996), la tradición de Durkheim también puede ser una base para vincular las preguntas macro de estratificación en el nivel micro. Por lo tanto, la teoría del ritual de interacción es un desarrollo teórico que permite conectar el nivel micro de los rituales de interacción festiva con el nivel macro de conflictos y estructuras sociales. En opinión de Collins (1996, 2009), siguiendo a Numa Denis Fustel de Coulanges en su trabajo *Ancient City* (1984), no hay contradicción entre la teoría de los rituales de interacción y la teoría del conflicto, por el contrario,

son complementarias (Collins, 1996).¹ Por lo tanto, los rituales no serían una forma de generar consenso y armonía social, como lo sugiere el funcionalismo y sus descendientes (Birnbaum, 1955), sino que, por el contrario, son el marco de los conflictos sociales (Fustel de Coulanges, 1984).

Además, los rituales pueden crear la noción de pertenecer al grupo local, incluidos aquellos considerados ciudadanos en el ritual y excluir a los no ciudadanos de ellos porque se consideran inferiores o extranjeros (Fustel de Coulanges, 1984). De esta manera, los rituales de interacción que tienen lugar en el ambiente festivo definen un “nosotros” sobre la base de representar los orígenes de la comunidad (Picard, 2016) y vinculan la identidad individual a esto a través de la sociabilidad que ocurre dentro de ella (Costa, 2001). Por un lado, dentro del grupo de estatus, las personas que no se consideran dignas por razones sociales pueden ser excluidas. (Gisbert Gracia, Rius-Ulldemolins y Hernández i Martí, 2019; Ravenscroft y Matteucci, 2003). Además, la cultura festiva puede reforzar la definición de los límites del grupo étnico o social a través de rituales que reproducen un conflicto y la representación del otro² (Santamarina, 2008). En este proceso, se crea un “nosotros” y límites para acceder a la ciudadanía social, mientras que se establece una jerarquía social en términos de importancia dentro del ritual, legitimando la definición de cultura propia en contraste con la cultura de otros, a pesar del hecho de que los otros a menudo comparten rituales festivos muy similares (Ariño Villarroya, 1992b).³ Por lo tanto, podemos afirmar que las tradiciones construyen una identidad colectiva regional. Sin embargo, en las sociedades

1 Como Collins afirma: “más que nadie, él (Fustel de Coulanges) nos muestra que la solidaridad ritual no es incompatible y, además, que puede ser la base misma de la lucha de clases (Collins, 1996: 218). Desde muy joven, Marx se dio cuenta de los conflictos de clase gracias a sus estudios de la antigüedad clásica, y el término “proletariado” proviene de la clase no privilegiada en Roma. No obstante, Fustel consideró que la política estaba estrechamente relacionada con el ritual. Entonces, abrió una puerta al desarrollo de un aspecto de la tradición de Durkheim que aún no se había considerado: una teoría del ritual como la base del conflicto” (Collins, 1996: 221).

2 Este es el caso de los “Moros y Cristianos”, festividades en las que se celebra ritualmente la conquista y la expulsión del pueblo musulmán de la Península Ibérica en la Edad Media.

3 Es el caso de las Fallas, una festividad relacionada con los rituales del árbol y el fuego, muy común en todas las áreas mediterráneas, que comparten la idea de realizar rituales festivos donde se planta un árbol o se instala un tronco o estructura de madera, y luego se quema. (Roviras y Castellet, 2017). Estos rituales también tienen lugar en los Pirineos catalanes y se llaman falles. Fueron reconocidos por la UNESCO, aunque con la oposición de ciertos sectores valencianos que querían asegurarse de que el nombre Fallas no estuviera asociado con las festividades que tienen lugar en Cataluña (Bono, 2014).

contemporáneas y pluriculturales, las identidades festivas y los símbolos colectivos no siempre son consensuales y unánimes. Por el contrario, los rituales pueden defender proyectos de identidad local que a veces contradicen de manera muy directa y abierta otras definiciones de identidad que abogan por la adhesión a proyectos nacionales alternativos, como es el caso de Valencia y Cataluña en el estado español (Flor, 2011).

Además, los rituales festivos constituyen una oportunidad para exhibir poder económico en forma de consumo conspicuo, esto se materializa en la oferta de donaciones, sacrificios o la provisión de alimentos y bebidas para toda o parte de la población que permite la satisfacción de los deseos y la exaltación colectiva (Scribano, Magallanes y Boito, 2012). Del mismo modo, también hay ejercicios de destrucción de riqueza, que en algunos casos también pueden servir como rituales para la purificación o castigo de aquellos considerados culpables, como la quema de ninots (esculturas) en el caso de las Fallas. Un ritual teóricamente es transgresor si la parte representada es la poderosa, pero también puede servir para reforzar el orden establecido si las partes representadas y difamadas son las marginadas, la "mujer perversa", la minoría étnica o racial o las excluidas (Gilmore, 1998b; Mintz, 1997).

La estratificación también se basa en rituales de poder que involucran un continuo en el que algunas clases dan las órdenes, otras forman parte de cadenas e instituciones que implementan esas órdenes, y otras simplemente cumplen y obedecen. La dominación y el conflicto en las sociedades modernas tienen lugar dentro de organizaciones complejas con estructuras internas de poder y prestigio (Dahrendorf, 1962), que también podrían aplicarse al ambiente festivo, donde algunos tienen el control y ocupan posiciones de visibilidad, que el control de la organización ritual les brinda, donde se alinean en relación con los ideales (Goffman, 1970).⁴ Teniendo todo esto en cuenta, estos rituales no son, por lo tanto, neutrales en relación con la desigualdad, sino que, por el contrario, son herramientas para reproducir o cambiar las estructuras sociales (Collins, 2009). Estos estratos sociales, que pueden identificarse con grupos de estatus definidos por Max Weber (1944), definen su

4 La representación espacial de este evento es el espacio que los organizadores y los gobernadores tienen en los balcones oficiales cuando las festividades se declaran abiertas y cuando participan en ellas, presidiéndolas simbólicamente: quienes dan las órdenes se ubican en el centro, quienes reciben a los lados y abajo, con la excepción ritual de ser la presidencia simbólica del "rey y la reina" de las festividades (como el rey del carnaval o las falleras mayores) que introducen la idea de la naturaleza excepcional del período festivo, pero que no tienen autoridad real más allá de su presencia y los discursos rituales (Hernández i Martí, 2006).

identidad a través de lo que Collins conceptualiza como rituales de interacción (2009). Por un lado, los rituales adquieren la apariencia de centrarse en la comunidad misma y representarla como una unidad. Sin embargo, la atención se centra en los símbolos religiosos e históricos, que rinden homenaje a una parte de la comunidad, y sus descendientes sociales y simbólicos, que normalmente están en el poder (Collins, 1996).

Por otro lado, la participación en los rituales tiene como objetivo producir una fuerza emocional que se llama maná en ciertas islas del Pacífico, que es una energía social que circula entre las personas y las mueve, generando el efecto de fortalecer la creencia y cargar emocionalmente ciertas ideas (Mauss y Karady, 1981). Desde un punto de vista sociológico, es un fenómeno colectivo que se adhiere a la conciencia individual y condiciona las estrategias para obtener una posición social. De esta manera, los rituales y la energía que generan circulan entre todos los individuos participantes, pero ciertas posiciones se convierten en receptores de este capital ritual que simultáneamente fortalece su confianza y su naturaleza sagrada (Collins, 1996). Por lo tanto, las personas que participan regularmente en rituales de interacción exitosos, como la cultura festiva, están cargadas de energía emocional y confianza, clave para la dominación social y política.

Asimismo, la participación en el ritual da forma a la identidad de pequeños grupos y redes, tales como movimientos sociales o comités organizadores de eventos festivos (Summers-Effler, 2007). Y, por el contrario, aquellos que no son aceptados en el ritual se desmoralizan y son más propensos a consentir esa dominación (Collins, 1996) o desarrollar una energía emocional negativa que, en determinadas circunstancias, puede conducir a una postura de oposición al ritual (Boyns y Luery, 2015). Ser el centro del ritual ofrece beneficios políticos en términos de estatus político, que es mayor cuanto más seguidores se reúnen, por lo tanto, el ritual es un elemento central de la estratificación social. Del mismo modo, también podríamos considerar que un grupo de estatus muy movilizado por el ritual festivo, como los grupos que promueven los rituales (como los casals fallers, asociaciones festivas que organizan las Fallas), logra obtener capital social y político, ejerciendo así un posición de poder y una posición privilegiada en términos de estatus en el contexto local (Collins, 2009; Rivière, 1984) Y esto ocurre a pesar del hecho de que su forma cultural no es la de una clase de élite con pensamiento abstracto e individualizado, sino que, por el contrario, formas simbólicas de

una dimensión particular basada en la tradición y la comunidad. Sin embargo, el capital social que surge de los rituales puede usarse para desarrollar redes de clientes, especialmente si esta es la propuesta de la financiación del partido y centralizar la organización del ritual, dando lugar a un tipo de estructura política neopatrimonial (Resico, 2015), donde los grupos de estatus y las instituciones políticas se asocian entre sí dentro del ritual y excluyen a los no participantes y colocan a los organizadores de la fiesta en una posición socialmente privilegiada, como sugerimos, que ha sido el caso en Valencia desde mediados del siglo XX.

Las Fallas, el espacio social y la dominación política.

Las Fallas constituyen una fiesta tradicional de grandes dimensiones debido al atractivo del público y, en particular, porque hay una red asociada con las Fallas de más de 100,000 personas en el contexto de la ciudad de Valencia, la tercera ciudad más grande de España, con más más de 790,000 habitantes en 2017 (Oficina Estadística. Ajuntament de València, 2018). La fiesta de las Fallas tiene una larga tradición en la ciudad, que comenzó con los populares catafalcos satíricos construidos en las plazas y calles de los barrios históricos de la ciudad en el medio Siglo XVIII (Ariño Villarroya, 1992a). Así, después de haber sido ilegalizadas inicialmente por las autoridades burguesas, cuando descubrieron que podían instrumentalizarlas a su favor, las Fallas se convirtieron en la máxima expresión del sentimiento de Valencia, como una nueva religión civil local (Ariño Villarroya, 1992a) que generó una identidad local y delimitó un “nosotros” y un “ellos” a través del ritual. Esto explica por qué el franquismo procedió a intensificar el control sobre las Fallas con un sistema de arreglos, regulaciones e instituciones específicas, que eliminó el anterior pluralismo político e ideológico de la festividad y lo convirtió en un vehículo de propaganda para las directivas del nuevo régimen (Hernández i Martí, 1996). Este fue el comienzo de un largo período durante el cual la festividad se convirtió en una herramienta de hegemonía en la vida política y social de la ciudad. Finalmente, se estableció la autoridad festiva de la Junta Central Fallera (JCF), organismo controlado directamente por el gobierno local, que se utilizó (y utiliza) para la distribución de financiamiento y la regulación festiva (Hernández i Martí, 1998). Del mismo modo, a los casales se les permitió monopolizar la organización de las festividades con efectos estratificadores a nivel social

al definir quién organiza y quién puede y no puede formar parte de este ritual de interacción (Collins, 2009).

Durante la transición democrática, a finales de la década de 1970, las Fallas constituyeron un producto cultural con un enorme potencial, un número creciente de fallas (grandes obras de arte efímero, que configuraron toda la ciudad durante la semana del 12 al 19 de marzo, cuando las grandes esculturas son quemadas). Sin embargo, la interpretación de la fiesta como un ritual para reforzar la identidad de la comunidad anclada en rituales cerrados, en la organización de desfiles y la ocupación del espacio público excluyó esta posibilidad de convertir a las Fallas en una fiesta artística (García Pilan, 2011). La oportunidad de renovación finalmente terminó con la llamada Batalla de Valencia, la confrontación ideológica y simbólica en la transición política a la democracia (1975-1982) entre los nacionalistas valencianos de izquierda por un lado y los regionalistas conservadores y pro-españoles por el otro, que claramente ganó este último (Cucó, 2002). Esta hegemonía conservadora en el nuevo período democrático cerró la puerta a hacer que el mundo de las Fallas sea más democrático y abierto a favor de un enfoque comunitario y tradicional de la misma. Ante la perplejidad y la pasividad del ala izquierda, las Fallas fueron instrumentalizadas por el ala derecha post franquista reconstituida en el llamado movimiento blaverismo, un movimiento conservador, derechista, anticatalanista y unionista (Flor, 2011) — cuyos mensajes anti-progresistas se transmitieron a través del universo de las Fallas, recibiendo así un amplio apoyo popular bajo la nueva democracia constitucional (Ariño Villarroya, 1992b; Peris, 2014).

Durante los últimos treinta años, las Fallas se han extendido imparablemente por toda la ciudad de Valencia. Durante la semana festiva ocupan el espacio público con los monumentos, sus carpas privadas. Además, las festividades reciben una gran cantidad de dinero público cada año, además de la exención del impuesto de sociedades, ya que se consideran entidades para uso público. Sin embargo, las actividades de los comités de Fallas no se auditan, nadie monitorea para qué se utilizan los fondos y no se requiere que sus actividades sean inclusivas y abiertas a todos los ciudadanos, como se requiere que sean de otras entidades culturales (Hernández i Martí et al., 2005).

A pesar de esto, el proceso de reconocimiento internacional y apoyo público significativo no ha

sido acompañado por una democratización de la festividad y la participación en la misma, dividiendo a la sociedad valenciana en un sector de Fallas altamente organizado con protagonismo político y social central, y un sector anti-fallas o uno que está ausente de la festividad y que generalmente se ignora. Entonces, el ritual de las Fallas congrega una parte importante de la ciudadanía, pero sigue siendo una minoría de la ciudad. Además, según los datos de una encuesta realizada a un grupo de Fallas por la concejalía de Cultura Festiva, el colectivo fallero tiene un perfil ideológico e identitario definido: un sector mayormente hispanohablante (58%), con tendencias unionistas y regionalistas (80.2% se siente tan valenciano como español o más español que valenciano), con ingresos medios a altos: 46% declaran un ingreso neto mensual de más de € 1,500 cuando el promedio para la provincia es 1,091€ neto por mes (Agencia Tributaria Española, 2018).

Así pues, las Fallas funcionan como clubes privados con un área de miembros y actividades exclusivas para asociados delimitadas por el ritual:

“Mi experiencia es la misma, son clubes de miembros, donde nosotros, como grupo, nos excluimos de los demás, creamos un espacio en el que no permitimos que otros entren y podemos hacer y no hacer lo que queramos.” (GD 5)

Asimismo, la encuesta revela que las comisiones son grupos a los que las personas se unen a través de un pariente o amigo (96%), con un porcentaje residual que se convierte en parte del grupo sin una conexión previa simplemente por proximidad o interés cultural (4%) y en el que apenas hay extranjeros (0,5%). Esto muestra que son básicamente un grupo de estatus cerrado por naturaleza:

(...) Bueno, estuve en una falla durante tres o cuatro años cuando era un adolescente y todos los que teníamos la misma edad hicimos mucho juntos (...) Era como aquellos de nosotros cuyos padres no estaban en esa falla eran invisibles (...) Bueno, esa fue la impresión que dio: que era una falla sectaria. (DG 2)

Por otro lado, hay personas que están en la falla a lo largo de todo su ciclo de vida:

“Tengo sesenta años ... y he sido una fallera desde que tenía tres años, en la misma falla. (...) La falla es parte de mí, nuestros hijos están en la falla, nuestros nietos están en la falla ... Entonces, por supuesto, desde mi punto de vista, la falla es ... un segundo hogar.” (GD 3)

Sin embargo, a pesar de ser un grupo de estatus específico, este grupo se presenta como el organizador de la fiesta que define globalmente la identidad valenciana. Al hacerlo, afirman la capacidad de definir, a través del ritual, lo que es ser un “buen valenciano” y, al mismo tiempo, cualquiera que no participe está excluido de este bien simbólico generado a través del ritual y “solo se genera ira contra los transgresores” (Collins, 2009: 192), que se expresa condenando moralmente a cualquiera que critique la festividad como extranjeros, enemigos o traidores (Ariño, 1988). Por lo tanto, delimita al grupo que podría participar en el ritual (que no es una élite social sino una clase media con un perfil ideológico delimitado) y excluye a una gran parte de la población valenciana del capital cultural generado en el ritual.

Por otro lado, existe un discurso de las fallas como un espacio de transgresión y crítica, pero como analizaremos en mayor medida, la crítica se centra en los “enemigos étnicos” o adversarios políticos (generalmente identificados como la izquierda pro catalana). Así pues, el discurso de carácter crítico de las fallas es en gran parte un argumento utilizado para legitimar un evento que en realidad refuerza las jerarquías sociales. Es cierto que, en los años previos a la Guerra Civil española (1936-1939), las fallas fueron la expresión de la cultura popular inicialmente crítica del poder (Ariño Villarroja, 1992b). Sin embargo, en la época de Franco, las clases dominantes y el régimen se dieron cuenta de que las Fallas eran un instrumento esencial de control y reproducción del orden social para la ciudad, una práctica que ha sobrevivido hasta nuestros días (Hernández i Martí, 1996). Desde entonces, las fallas críticas o alternativas a la lógica oficial han existido desde los años ochenta (Hernández, 2011), pero son una pequeña minoría en relación con el total y nunca han logrado formar parte de los órganos de gobierno de la fiesta o cambiar sus reglas. Por el contrario, el mundo fallero es muy heterónomo con respecto al campo económico y político, reconociendo el dominio de las familias más ricas de la clase dominante valenciana, a través de los premios otorgados a sus comisiones de fallas y la nominación de sus hijas como reinas de la festividad (Fallera Mayor y Corte de Honor).⁵

⁵ Por ejemplo, la falla del Convento de Jerusalén, la falla con el

Las Fallas como espacio de estratificación social y reproducción del “nosotros” (y los “ellos”)

Los cultos locales analizados por Fustel de Coulanges (1984) son el núcleo en el que se basa la pertenencia al espacio social y la inclusión en el ritual permite el acceso a la ciudadanía, de la que quedan excluidos otros habitantes o aquellos considerados extranjeros. En este sentido, en las sociedades contemporáneas, el acceso a ciertos rituales de interacción también juega un papel informal en la consideración de pertenecer legítimamente a una comunidad y el acceso a los beneficios de estatus que conlleva. Sin embargo, el acceso a los rituales y la energía emocional no está abierto a todos, sino que implica la aceptación por parte de una comisión fallera, lo que significa que hay un filtro social y el pago de una tarifa mensual para cada persona de la familia miembro (que es variable pero podría implicar pagar cientos de euros al mes), lo que refuerza los obstáculos a la participación de una parte de la población, que de este modo queda excluida del ritual y soporta la monopolización del espacio urbano como espectadores.

(...) Tengo la sensación de que las Fallas se han convertido en algo para los falleros que experimentan la fiesta desde adentro, incluso para los que vienen de afuera. Todos los demás han quedado fuera. Además, también recuerdo mi tiempo como estudiante o cuando todo se detendría para las Fallas, en otras palabras, la mayoría de la gente no trabajaba. En aquellos días, si no tenía ganas de festejar, tenía la opción de irte o, al menos, no tenía que levantarme temprano al día siguiente. Pero ahora no es así y eso crea, creo que crea, mucho conflicto. Si alguien que tiene que trabajar y tiene que cumplir con una fecha límite tiene una fiesta en la calle justo debajo de su apartamento, no puede mudarse, no puede hacer nada. Todo se detiene. (GD 1)

De esta manera, no poder ser un fallero debido a la falta de contactos sociales o fondos genera una sensación de exclusión, desmoralización. Sin embargo, esta energía emocional negativa

segundo mayor número de premios (20% de todos los primeros premios de 1945 a 2018), recibe contribuciones financieras del grupo empresarial Roig (propietario de la cadena de supermercados más grande de España, Mercadona, y una de las fortunas más importantes del país), que nunca ha sido criticada ni cuestionada en el sector de las fallas. Además, esta contribución es aparentemente recompensada: a cambio de las contribuciones, la comisión designó a la hija del empresario como Fallera Mayor en 1994 y a su nieta en 2018, lo que condujo al reconocimiento social de la familia en el mundo de las fallas y a la legitimación de su vida social y su dominación económica.

(Boyns y Luery, 2015) generalmente no se expresa públicamente por temor a incurrir en la ira de los falleros contra los transgresores por los símbolos sagrados del ritual. Esos temores llevan a muchos ciudadanos no falleros a permanecer cerrados en sus hogares o “huir” de la ciudad durante las festividades. Además, las Fallas hegemonizan casi toda la actividad festiva de la ciudad, produciendo el fenómeno del calendario festivo, donde casi todas las celebraciones y rituales festivos están dominados por los *casals fallers*, incluidos aquellos que originalmente no estaban relacionados con el Fallas, como Sant Joan (la víspera de San Juan) o Halloween. Así, las Fallas han monopolizado los rituales de interacción y controlan la acumulación de capital ritual que, en gran medida, constituye la base del capital político y social en la ciudad de Valencia.

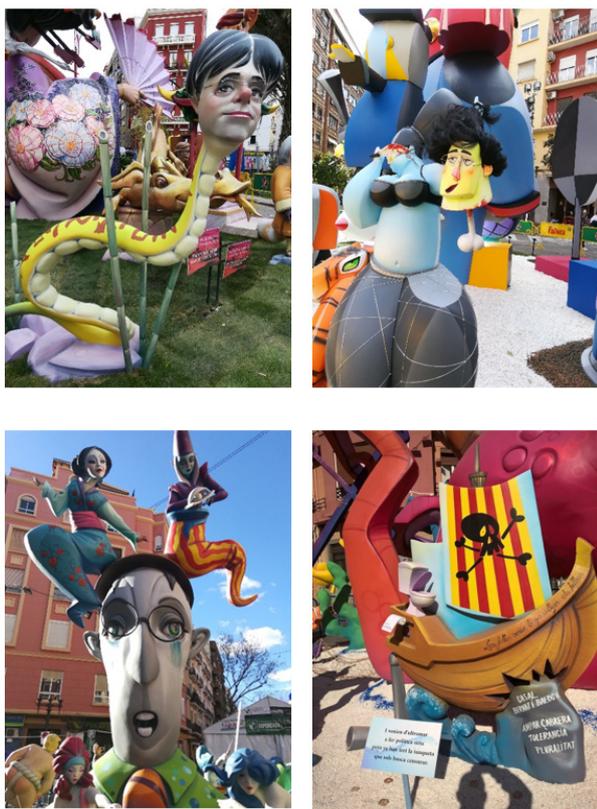
La prueba de este control del poder local es el Bando Fallero, firmado por el Concejal de Fiestas, que permite que una gran parte de la ciudad sea ocupada durante una semana entera por las carpas y escenarios, la pirotecnia, la música, establecidos por *els casals fallers*. La interrupción del tráfico durante este tiempo hace que moverse por la ciudad sea muy difícil y va en detrimento de la vida económica y cívica.

Sin embargo, el debate crítico siempre ha sido silenciado por las autoridades y los medios de comunicación, considerando la más mínima crítica o deseo de reformar las Fallas, que están consagradas por el ritual, como un sacrilegio a la identidad local (Ariño, 1992b). Por lo tanto, la división entre falleros y no falleros y la preeminencia de los primeros se explica, en gran medida, por la instrumentalización de la festividad por parte de los sectores tradicionalistas y conservadores, el llamado Blaverismo (Peris, 2014). Un uso político que primero fue puesto en práctica por el franquismo y luego canalizado por las fuerzas más reactivas a la democracia durante la transición, especialmente por los movimientos anti-catalanistas, que establecieron un vínculo entre el valor que consagra a las Fallas, un estado de ser de Valencia, entendido como una especie de regionalismo y, al mismo tiempo, una forma de nacionalismo español que demuestra una alteridad y oposición al catalanismo (Hernández i Martí, 1996). Anti-catalanismo que se expresa en una reacción furiosa a las transgresiones reales o imaginarias de los catalanes contra el objeto del ritual, como lo menciona Collins (2009).

El ritual de las Fallas ha derivado en un fortalecimiento de la identidad colectiva vista como un todo orgánico que debe defenderse de la agresión externa, reforzando así una visión conservadora y organicista de la identidad regional y local con la idea de purificar la acción tradicional contra “los otros” y expulsar simbólicamente (y materialmente)

a los disidentes de la identidad y el territorio. En este sentido, las críticas al ritual o cualquier actitud considerada irrespetuosa conllevan un estigma social (Goffman y Guinsberg, 1963) que en sí mismo desactiva las críticas al demonizar, de forma prácticamente permanente, a los responsables (Boyns y Luery, 2015). Y esta tendencia a usar el ritual para construir el enemigo público y étnico también se ha visto en esta década (a partir de 2010) en relación con el catalanismo, especialmente durante la campaña de independencia pro-catalana, como se puede ver en las siguientes fotos.

Figura 1 - Fotos de las fallas y subtítulos con mensajes anti-catalanistas (2018)⁶



Fotos: Autores (2018)

El lenguaje utilizado, bandidos, chupasangres o representaciones como capturadores de dinero o animales es muy similar a la retórica de la extrema

6 Foto 1: Representación del presidente de la Generalitat de Catalunya Carles Puigdemont como una serpiente. Leyenda: "Los líderes de Cataluña (...) descansan en el Soto del Real (prisión española donde los líderes políticos de Cataluña estaban detenidos)". Falla Bisbe Amigó, 2017. Foto 2: Falla Martí l'Humà. Cabeza cortada del presidente de la Generalitat de Catalunya Carles Puigdemont. Foto 3: Falla San José de la Montaña. Tres ninots, uno con la bandera valenciana. Leyenda: nuestra bandera está gobernada por el azul del mar (símbolo del regionalismo anticatalista), la despreciable bandera del norte puede irse al infierno (...) los valencianos ganarán. Foto 4: Falla Azcàrraga Ferran el Catòlic. Bandera catalana con una calavera y tibias cruzadas y un inodoro.

derecha y al fascismo en relación con las minorías étnicas y raciales. Por lo tanto, la interacción ritual de la cultura tradicional no está libre de mensajes de odio y xenofobia, sino que, por el contrario, puede usarse para construir una imagen del enemigo y del otro. También podemos encontrar figuras y expresiones racializadas que expresan mensajes estereotipados y xenófobos contra los inmigrantes, como se puede ver en las siguientes fotos.

Figura 2 - Fotos de las fallas y subtítulos con mensajes racializados y xenófobos (2018)⁷



Fotos: Autores (2018)

Sin que esto establezca intencionalmente el tono general de las Fallas, podemos observar que

7 De izquierda a derecha. Foto 1: El Cid expulsando a dos inmigrantes con su caballo y su lanza. Leyenda: Rodrigo Sit Diego nombró un Campeón, en nuestro vecindario y no le tenemos tanto miedo, reconquistando lo que se había reconquistado. Foto 2: mujer racializada. Leyenda: solo con algunos aerosoles y una pared limpia. Llenan la ciudad con graffiti por todas partes. Queremos que El Cid vuelva a recuperar el control del vecindario. Falla Plaza España. Foto 3: No importa si se trata de un kebab, una hamburguesa o una comida china para llevar, a veces es mejor no pensar en lo que hay en la sartén

el marco del ritual de las Fallas permite mensajes muy cercanos a los transmitidos por la extrema derecha española, donde se defiende el tema de “La Reconquista” como una forma de supremacismo y una forma de legitimar la expulsión de migrantes. Un discurso que, aunque no es planteado por la mayoría, ha estado presente en el ritual de las Fallas, legitimando así este mensaje y actitud por su presencia en el espacio público durante semanas (García Sanjuán, 2018).

Fallas e instrumentalización política del ritual tradicional.

El ritual de las Fallas se ha revelado como un poderoso instrumento para reproducir el orden político y social, primero por la dictadura y luego por la élite que heredó el poder durante el período democrático, agrupado en un regionalismo unionista y conservador (Peris, 2014). Asimismo, la energía emocional generada durante el ritual y su identificación con la identidad regional han permitido que la derecha conservadora se legitime y se convierta en un sector “intocable” por otros sectores de la sociedad valenciana:

No obstante, el mundo de las Fallas es plural en el fondo y el gobierno local de izquierda elegido en 2015 ha tratado de cambiar las estructuras, las regulaciones y la dinámica organizacional. En su programa electoral, la *Coalició Compromís* (nacionalismo valenciano de izquierda) prometió una gestión rigurosa y sostenible, con la participación directa del sector fallero (rompiendo el formato representativo y el sistema de botín), con el objetivo de transformar progresivamente la festividad, que ellos mismos han juzgado demasiado rígida con inercia y parámetros conservadores (Coalició Compromís, 2015). Sin embargo, los intentos de avanzar en democratización y la transparencia de la gestión, y la inclusión social y la desigualdad de género se han enfrentado a una resistencia muy fuerte por parte de los líderes falleros, que no han dudado en utilizar el anticatalanismo o la acusación de “traición” contra la identidad regional por la legitimidad que se les otorga a través del control del ritual para paralizar las reformas. De hecho, una de las personas participantes en el estudio declaró:

“el sector de las Fallas goza de una impunidad masiva porque es un grupo con mucho poder, gran impacto mediático, gran influencia ... Entonces, veamos qué político o alcalde de Valencia se atreve a tocarlo y hacer cumplir un pequeño orden “(GD 5).

Iniciativas como la organización de un Congreso fallero, como una oportunidad para reformar el ritual, la realización de una encuesta sociológica sobre los términos y condiciones de las Fallas se han enfrentado repetidamente a resistencias, si no a la hostilidad abierta, de sectores conservadores (Garsan, 2017). Un sector que representa el conflicto como una guerra y que utiliza a las Fallas como una estrategia para deslegitimar al gobierno, utilizando el ritual y la energía emocional de la cultura festiva para excluirlos del ritual y del poder, desacreditándolos como traidores.

Conclusiones

Las Fallas forman un macro evento organizado por comités donde se lleva a cabo la sociabilidad fallera (Costa, 2002). Un ritual que, como hemos visto, integra a algunas personas, pero excluye a otras y estandariza y unos ciertos sectores de la ciudad a través del capital ritual y emocional (Collins, 2009). Entonces, desde la recuperación de la democracia hasta los tiempos modernos, la alianza entre el grupo de estatus que organiza el ritual de interacción y la élite política y social a través de un intercambio simbólico y político de legitimación y poder ha sido recompensada con un generoso financiamiento y un escaso control sobre su ocupación del espacio público.

En este sentido, creemos que el argumento sobre la naturaleza satírica de las fallas sobreestima su naturaleza subversiva, cayendo en una perspectiva cultural populista caracterizada por Grignon y Passeron en la que la cultura de las personas está idealizada (1989) y subestima su participación en la reproducción de orden social. Del mismo modo, la división entre una cultura de poder de arriba hacia abajo y una cultura popular subversiva de abajo hacia arriba parece excesivamente simplista, y puede haber culturas populares de grupos intermedios que pueden no ser dominantes en una esfera puramente política o económica, pero monopolizan la identidad, el ritual festivo y el espacio público. Esto es lo que hace interesante la perspectiva neo-Durkheimiana que combina la idea del micro ritual con la idea neo-weberiana de la multidimensionalidad del conflicto y la dominación, como lo propone Collins (1996). El grupo dominante en un ritual festivo no es el mismo que en otros campos sociales (élite artística, económica y política), pero establece alianzas con otras élites para beneficio mutuo al ofrecer una definición legítima de identidad local que favorece el mantenimiento del orden sociopolítico.

Por lo tanto, el esquema teórico de Collins (1996, 2009) debe ser reconsiderado en las sociedades contemporáneas como multidimensional, porque la sociedad está dividida en diferentes campos sociales (Bourdieu, 2001; Sapiro, 2013). Por lo tanto, los rituales de interacción y su efecto en la dominación social y la estratificación no deben entenderse como una división bipolar (dominante versus dominada o clase alta versus una clase baja), sino como una forma de generar capital social por parte de la élite dominante en la festividad ritual. Así pues, un grupo de estatus puede usar este dominio del ritual para definir una identidad local legítima, recibir abundante ayuda pública y dominar el espacio público en lugar de otros grupos gracias al apoyo de las élites políticas y económicas. Algunas élites que a cambio reciben la fidelidad del colectivo fallero, que funciona como una red de clientes, generando así un habitus interesado (Auyero y Benzecry, 2017) a través del ritual festivo.

Por otro lado, el ritual no es solo cuando Collins (2009) sugiere una forma de dominar la definición de la comunidad y asignar límites a la inclusión o exclusión basados en la participación o no en el ritual, sino que también se utiliza para consagrar una legítima definición de la identidad local y con ello condicionar el proyecto político territorial y su adhesión a un proyecto nacional. En el caso de las fallas, el ritual se centra en generar un apego emocional al nacionalismo español y su rechazo visceral de la identidad catalana. En este sentido, los rituales ya no constituyen una identidad comunitaria homogénea como lo propone Geertz (2001) y la lealtad a la ciudad, según lo analizado por Fustel de Coulanges (1984), sino que también expresan simbólicamente la adhesión al estado-nación a través del localismo ritual. De esta manera, la red creada por el ritual de interacción de las fallas ha sido útil para mantener el orden social heredado del franquismo y su ideología nacionalista y católica, y para limitar los intentos de acercar Valencia a Cataluña, o de desarrollar un pro más valenciano. -Posición de la evolución en relación con el proyecto centralista y nacionalista español (Flor, 2015). En resumen, el espacio festivo constituye en este caso una esfera de producción de una cierta visión restringida de la identidad nacional solidificada y de la energía emocional del ritual de interacción por un grupo de estado que ha ejercido la dominación social desde mediados del siglo XX conjuntamente. con una élite política y social, a través de la monopolización de las interacciones rituales desde una perspectiva tradicional.

Referencias

- AGENCIA TRIBUTARIA ESPAÑOLA (2018) *Asalariados y salarios por provincia, edad y sexo*. Valencia. Madrid: ATE.
- AJUNTAMENT DE VALÈNCIA (2017) *Encuesta sociológica al colectivo fallero*. València: Invest Group - Ajuntament de València.
- ANTEBI, A. y PUJOL, A. (2008) *Entre el poder y la máscara. Una etnohistoria del Carnaval de Barcelona*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- ARIÑO VILLARROYA, A. (1992a) *La ciudad ritual: la fiesta de las Fallas*. Barcelona: Anthropos.
- _____ (1992b) "La fiesta de las Fallas. La liturgia civil del valencianismo temperamental", *Revista De Antropología Social*, 1, p. 29-60.
- _____ (1988) *Festes, Rituals i Creences*. València: Edicions Alfons El Magnànim.
- AUYERO, J. y BENZECRY, C. (2017) "The Practical Logic of Political Domination: Conceptualizing the Clientelist Habitus", *Sociological Theory* 35(3), p. 179-199.
- BELLAH, R. N. (1967) "Civil Religion in America", *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 1(1): 21.
- BENZECRY, C. y COLLINS, R. (2014) "The High of Cultural Experience: Toward a Microsociology of Cultural Consumption", *Sociological Theory* 32(4), p. 307-326.
- BERNSTEIN, B. (1989) *Clases, códigos y control. Hacia una Teoría de las transmisiones educativas*. Tomo II. Madrid: Ediciones AKAL.
- BIRNBAUM, N. (1955) "Monarchs and Sociologists", *The Sociological Review*, 3(1), p. 5-23.
- BONO, F. (31/03/2014) Las Fallas de los Pirineos competirán ante la Unesco con las de Valencia. *El País*.
- BOURDIEU, P. (2001) *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Montessor.
- BOYNS, D. y LUERY, S (2015) "Negative Emotional Energy: A Theory of the 'Dark-Side' of Interaction Ritual Chains", *Social Sciences, MDPI*, vol.4 (1), p. 1-23.
- BROWN, K. R. (2011) "Interaction Ritual Chains and the Mobilization of Conscientious Consumers", *Qualitative Sociology*, 34(1), p. 121-141.
- COALICIÓ COMPROMÍS (2015) *Programa de Govern Compromís 2015-2019*. València: Coalició Compromís.
- COHEN, A. (1982) "A polyethnic London carnival as a contested cultural performance", *Ethnic and Racial Studies*, 5(1), p. 23-41.
- COLLINS, R. (1992) *Sociological Insight*. New York: Oxford University Press.

- _____ (1996) *Cuatro tradiciones sociológicas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- _____ (2009) *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- COSTA, X. (2002) "Festive traditions in modernity", *The Sociological Review*, 50(4), p. 482-504.
- _____ (2002) *Roig i blau: la transició democràtica valenciana*. València: Tàndem.
- _____ (2001) "Festivity: Traditional and modern forms of sociability", *Social Compass*, 48(4). P. 541-548.
- CUQUERELLA, T. (04/03/2015) Sí, Rita Barberá se burló de las víctimas del metro. El vídeo íntegro de la mascletá del día 3 muestra que la alcaldesa de Valencia se mofó de la protesta en solidaridad con las víctimas. *Eldiario*. Disponible en: https://www.eldiario.es/cv/Rita-Barbera-burlo-victimas-metro_0_362914600.html.
- DAHRENDORF, R. (1962) *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. Madrid: Rialp.
- DELGADO, M. (2003) *Carrer, festa i revolta*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- DINGLEY, J. (2008) *Nationalism, social theory and Durkheim*. Houndmills etc: Palgrave Macmillan.
- DURKHEIM, É. (2007) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- EL DIARIO (10/10/2017) El presidente de la Interagrupación de Fallas estuvo en la contramanifestación del 9 d'Octubre. *El Diario*.
- FLOR MORENO, V. (2015) *Societat anònima*. València: Editorial Afers.
- _____ (2011) *Noves glòries a Espanya. Anticatalanisme i identitat valenciana*. Catarroja-Barcelona: Afers.
- FOURNIER, M. (2010) "Durkheim, Mauss et Bourdieu : une filiation ?", *Revue Du MAUSS*, 36(2), p. 473-482.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. (1984) *La ciudad antigua*. Barcelona: Península.
- GARCÍA PILAN, P. (2011) "El ritual festivo desde la perspectiva teórica de Bourdieu. El caso de las fallas de Valencia", *Arxius*, 24, p. 95-106.
- GARCÍA SANJUÁN, A. (05/12/2018) Vox, la Reconquista y la salvación de España. *El Diario*.
- GARCÍA, H. (15/05/2019) Miles de valencianos huyen de València en Fallas. *Levante - El Mercantil Valenciano*.
- GARSAN, C. (27/06/2017) Brexit fallero: Fuset se aleja de Junta Central mientras se hornea el Congreso Carlos Garsán. *Valencia Plaza*.
- GILMORE, D. D. (1998a) *Carnival and culture: sex, symbol, and status in Spain*. New Haven: Yale University Press.
- GISBERT GRACIA, V. (2011) "Feminidades y masculinidades en la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoi", *Prisma Social*, 7, p. 92-119.
- GISBERT GRACIA, V., RIUS-ULLDEMOLINS, J., HERNÁNDEZ I MARTÍ, G. M. (2019) "Cultura festiva, política local y hegemonía social: Comparativa de los casos de los Moros i Cristians (Alcoi), las Falles (València) y la Patum (Berga)", *Revista Española de Sociología*, 28 (1), p. 79-94.
- GOFFMAN, E. (1970) *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- GOFFMAN, E. y GUINSBERG, L. (1963) *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GRIGNON, C. y PASSERON, J. (1989) *Le savant et le populaire: misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris: Gallimard Seuil.
- GUSS, D. M. (2001) *The Festive State. Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Oakland, CA: University of California Press.
- HERNÁNDEZ I MARTÍ, G. (2011) *Focs de falla. Articles per al combat festiu*. València: Obrapropia.
- _____ (2006) "La reina fantasma. Apoteosi i misèria de la dona fallera", *Caramella. Música i Cultura Popular*, N° 15, p. 28-33.
- _____ (1998) "Microidentidades colectivas: el caso de la fiesta en el País Valenciano". Ponencia presentada en el VI Congreso Español De Sociología A Coruña.
- _____ (1996) *Falles i Franquisme a València*. Afers: Catarroja-Barcelona.
- HERNÁNDEZ I MARTÍ, G., SANTAMARINA, B., MONCUSÍ A. y ALBERT, M. (2005) *La memoria construida. Patrimonio cultural y modernidad*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- KATES, S. M. (2003) "Producing and Consuming Gendered Representations: An Interpretation of the Sydney Gay and Lesbian Mardi Gras", *Consumption Markets & Culture*, 6(1), p. 5-22.
- LEWIS, C. (1996) "Woman, Body, Space: Rio Carnival and the politics of performance", *Gender, Place & Culture*, 3(1), p. 23-42.
- LIZARDO, O. (2004) "The Cognitive Origins of Bourdieu's Habitus", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 34(4), p. 375-401.
- MAUSS, M. and KARADY, V. (1981) *Oeuvres*. Paris: Editions de Minuit.
- MINTZ, J. R. (1997) *Carnival Song and Society: Gossip, Sexuality and Creativity in Andalusia*. New York: Berg.
- OFICINA ESTADÍSTICA. Ajuntament de València (2018)

- Estadística. Estadísticas por temas: Trabajo. Anuario 2018*. València: Ajuntament de València.
- PERIS, J. (2014) "Populismo y literatura popular. La función de las fallas de Valencia en la extensión del blaverismo", *Pasajes*, 46, p. 42-61.
- PICARD, D. (2016) "The Festive Frame: Festivals as Mediators for Social Change", *Ethnos*, 81(4), p. 600-616.
- RAVENSCROFT, N. y MATTEUCCI, X. (2003) "The Festival as Carnavalesque: Social Governance and Control at Pamplona's San Fermin Fiestas", *Tourism Culture & Communication*, 4(1), p. 1-15.
- RESICO, M. F. (2015) "Neopatrimonialismo y patronazgo-clientelismo", *Revista Cultura Económica*, 90: p. 60-75.
- RIUS-ULLDEMOLINS, J., FLOR MORENO, V. y HERNÁNDEZ I., M. (2017) "The dark side of cultural policy: economic and political instrumentalisation, white elephants, and corruption in Valencian cultural institutions", *International Journal of Cultural Policy OnlineFirst*, p. 1-16.
- RIVIÈRE, C. (1984) "¿Para qué sirven los ritos seculares? Debats", *Revista De Cultura, Poder i Societat* 10: p. 89-99.
- RÖSSEL, J. y COLLINS, R. (2001) "Conflict Theory and Interaction Rituals: The Microfoundations of Conflict Theory", in Turner J.H. (ed) *Handbook of Sociological Theory. Handbooks of Sociology and Social Research*. Boston, MA: Springer, p. 509-531.
- ROVIRAS, L. y CASTELLET, M. (2017) *Amunt! Les festes de l'arbre als Països Catalans*. La Bisbal d'Empordà: Sidillà.
- SANTAMARINA, B. (2008) "Moros y cristianos. De la batalla festiva a la discursiva", *Gazeta De Antropología*, 24(1): p. 1-10.
- SAPIRO, G. (2013) "Le champ est-il national?", *Actes De La Recherche En Sciences Sociales*, 200(5): p. 70-85.
- SCRIBANO, A., MAGALLANES, G. y BOITO, M.E. (2012) *La fiesta y la vida. Estudios desde una sociología de las prácticas intersticiales*. Argentina: Ed. Ciccus.
- SHILS, E. y YOUNG, M. (1953) "The Meaning of the Coronation", *The Sociological Review*, 1(2), p. 63-81.
- SPOONER, R. (1996) "Contested Representations: Black women and the St Paul's Carnival", *Gender, Place & Culture*, 3(2), p. 187-204.
- SUMMERS-EFFLER, E. (2007) *Ritual Theory, in Anonymous Handbook of the Sociology of Emotions*. Los Angeles, CA: Springer, 135-154.
- TOMASELLO, M. (2010) *¿Por qué cooperamos?* Buenos Aires; Madrid: Katz.
- TURNER, B. S. (1999) *Religion and social theory*. London: Sage.
- WEBER, M. (1944) *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Anexo

Tabla 1 - Composición de los Grupos de Discusión (DG)

	Personas vinculadas a las Fallas pero que no están inscritas a una asociación fallera	Personas inscritas a una asociación fallera (Falleros/as)	Personas no vinculadas a las festividades falleras
Mujeres	DG 1	DG 3	DG 5
Hombres	DG 2	DG 4	DG 6

Fuente: los autores.

Citado. GISBERT-GRACIA, Verónica y RIUS-ULLDEMOLINS, Joaquim (2019) "Ritual festivo, monopolio emocional y dominación social. Análisis del caso de las Fallas" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°31. Año 11. Diciembre 2019-Marzo 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 77-90. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/675>.

Plazos. Recibido: 11/11/2019. Aceptado: 26/11/2019.

Discourse and Emotions in The Chinese Communist Revolution

Discurso y emociones de la Revolución Comunista China

Jia Chao*

School of social and behavioral science, Nanjing university, China.
juyanze21@gmail.com

Abstract

Modern Chinese history is actually a history of revolution. A series of revolutions had a profound impact on the organizational structure and spiritual temperament of Chinese society. It is not a very long but very complicated process for the Chinese Communist Party (CCP) to establish the communist party and the communist state. Most of the previous studies focused on the organizational technology, cultural strategy and ideology of the CCP. This paper suggests that emotion was a key resource mobilized by organizational technology, and also an experience produced by specific discourse. The national image constructed by the Communists is emotional and also humanized, not just merely cold and violent. This paper focuses on the complex relationship among emotions, discourse and power in the Chinese Communist revolution, and also makes a preliminary analysis of the emotional discourses created by the Communists.

Keywords: China; Communist Revolution; emotional discourse; power.

Resumen

La historia moderna china es esencialmente una historia de revolución. Una serie de revoluciones han tenido un profundo impacto en la estructura de organización y el temperamento espiritual de la sociedad china. No es un proceso muy largo pero complicado establecer su partido y el estado comunista el Partido Comunista de China (PCCh). La mayoría de los estudios anteriores se centraron en la tecnología organizacional, la estrategia cultural y la ideología del PCCh. Este artículo sugiere que la emoción fue un recurso clave movilizado por la tecnología organizacional, y también una experiencia producida por un discurso específico. La imagen nacional construida por el PCCh es emocional y también humanizada, no solo fría y violenta. El objetivo principal del artículo consiste en la compleja relación entre las emociones, el discurso y el poder en la revolución comunista china, mientras que hace un análisis preliminar del discurso emocional en la revolución comunista.

Palabras clave: China; Revolución Comunista; discurso emocional; poder.

* PhD candidate at the School of Social and behavioral Sciences in Nanjing University. His academic interests include sociology of emotions and historical sociology.

Discourse and Emotions in The Chinese Communist Revolution

Introduction

Since ancient Greece, human emotion has always been a very important philosophical proposition, which has attracted the attentions of Aristotle, Thomas Aquinas, Rene Descartes, David Hume and other philosophers. At the end of the 19th century, human emotion became a specific concept which appeared in the writing of psychologists. William James (2013) mentioned the word "emotion" in his masterpiece *What is emotion*. At the same time, human emotion is also valued by Karl Lamprecht, Sigmund Freud and other scholars. Emotion has gradually emerged in their scattered works.

But emotion itself has not been recognized by the academic community prematurely and given its due status. In modern society, which is regarded as the leading of reason and the supremacy of Technology, many people think that only primitive people, the psychopaths, the fanatics and other "abnormal people" are the most emotional and yet lack of rational ability to control their emotions. Therefore, in this rational era, academic attention to emotions was suppressed and even excluded by rationality, and is mostly regarded as marginal Research (Foucault, 2012). Albert Hirschman (1997) once pointed out that modern society has experienced the transition from passion to interest, but he only revealed that modern people are just different in self-explanation and rhetoric strategies, or that the interest discourse tamed the passion discourse in his works (Hirschman, 1997; Cheng Boqing, 2006). That does not mean that the emotion and emotional phenomenon are completely tamed or hidden by the interest in the modern society. On the contrary, to a large extent, it is because the mainstream social sciences almost completely accept the rational explanation or economic discourse of modern people. So, the ubiquitous emotion and emotional phenomena are either despised or ignored. In fact, the foundation of modern society is not the distinction and opposition between public and private, or emotion and reason,

but the dual shaping between emotion and reason.

Since the 1970s, sociology of emotions began to rise, and gradually became an important branch of social science, and even started "the revolution of emotional research" (Cheng Boqing, 2013), or "the rise of emotional people" (Illouz, 2007). This makes the long neglected emotional topic of social science be reappraised. In the perspective of emotional sociology, we can see another kind of theoretical narration hidden under the explicit discussion of classical social theory: Max Weber's religious ethics actually analyzes the internal significance of religious emotion for economic action, and it is the anxiety aroused by divinity that drives the crazy profit-seeking of capitalist managers; Karl Marx's theory of alienation shows that capitalism causes the workers and the masses to fall into the state of emotional numbness, which made them separated from other people, goods, even themselves and the whole society, and become merely tools and appendages of the industrial system; Georg Simmel depicts the thrill, adventure and apathy of metropolis which compared with small villages, the modernity experience was strongly embodied in a mixture of reserve, coldness and indifference. Émile Durkheim directly highlights the fundamental significance of emotion for social integration. His core concept "social solidarity" refers to the collective emotions that integrates various factors, and collective effervescence creates the sanctity of society (Eva Illouz, 2007; Cheng Boqing, 2013). Unfortunately, this part of story hidden in the discussion of classical theorists has not been told for a long time in the academic community. Although there are sporadic and indirect studies, but it seems to lack academic influence. Even Norbert Elias, who focused on emotional research so much earlier, had not be recognized until 30 years later.

Until recent decades, the issue of emotions has attracted much more attention of the academic community and even the public. Scholars either explore the important role of emotional literacy in

social interaction, or pay attention to the relationship between emotion and the formulation of advertising marketing strategies, as well as the prospect of large self-help industry closely related to personal development, or choose to evaluate the role of political personality and policies. The research on emotions has already started and become a new direction in the humanities.

Therefore, in the context of rejuvenation for the theory of emotions, it would be a significant effort to introduce emotion into revolutionary research. In certain sense, collective action of human beings cannot be separated from the key role of emotions, which profoundly shaped and rewrote people's cognitive logic and social action. James Jasper (1997) points out that emotion plays an extremely important role in social movements: the first is to initiate the mobilization; and the second is to provide goals for the collective action. Emotion is those psychological experiences that let people start to pay attention to the world around themselves, either defeated or attracted by the outside world. Therefore, the effective organization of social mobilization cannot ignore the activation, recruitment and production with specific emotions (such as love, hate, anger, self-esteem, shame, sadness, trust), so as to understand the logic of social action in the emotional sense.

Looking back on the history of Chinese Communist revolution in twentieth Century, we could find that a series of special emotional forms (such as hatred of the enemy, loyalty to the party and trust in the state) are continuously produced. Through the reconciliation and transformation of special context, emotions had been deeply involved in social vicissitude and grand narrative as a productive element. Therefore, if we think that the revolutionary victory of the Chinese Communist Party and the process of social construction have created a totally new Communist civilization, then the emotions in it will be the core theme we cannot ignore.

Emotional Works in The Chinese Communist Revolution

Of course, it is not the first creation of the Communists to launch a vigorous mass movement by igniting the emotional flame of ordinary people. In the history of China for more than two thousand years, peasant rebellion is a long tradition. In ancient days, leaders of the peasants will cleverly create a series of dramatic scenes, such as martial arts performances, amazing magic, dazzling natural landscape and camouflage identity, to produce their own legitimacy so as to attract the followers and win their loyalty. Mao Zedong has long been the

leader of the Communist Movement in China. He is very familiar with these political strategies, and has creatively copied and popularized them. Unlike the ancient peasant leaders, Mao invented many new technologies and discourses and made this ancient tradition a revolutionary meaning.

We do not know whether the peasant rebels in ancient China clearly perceived the important role of emotions in arousing the enthusiasm of the masses, but the Communists clearly understood this very well and carried them out with lots of innovation. With the growth of the Communist Revolution, the leaders of the Communist Party pay more and more attention to the emotional works among the mass movement, and regard it as one of the most important weapons to win the victory.

“Speaking bitterness” (suku) is one of the most important technologies among the revolution. First, the Communists will form a working group to enter every village after occupying it militarily. Then, they will make a detailed investigation of the current situation and history of the village, to confirm the landlords who have been ruthlessly exploiting and ruling the peasants for a long time, and who are the exploited and oppressed people. Usually, the landlords are a small part, the vast majority of the peasants are exploited, and they are also the targets to be attracted by the CCP. Next, the Communists will carefully choose the perfect time and place to gathering all the people in the village together, and then order the soldiers to tie up the landlords and let them kneel on the ground publicly. There are usually several activists selected by the Communist cadres who will stand up and accuse the landlords angrily for their exploitation and oppression of ordinary peasants for many years. Finally, the Communist cadre will give a passionate speech, denouncing the crimes committed by the landlords, and thus praising the power of the people. This means the establishment of the Communist regime and the end of the era in which a majority is enslaved by a few.

The Communists carefully planned this micro-mechanism to establish a glorious public space for “speaking bitterness” in order to dispel the concerns of the peasants through collective meetings and typical demonstrations. They plan to stimulate their anger and hatred through these arrangements. The Communists do not rely solely on complaints, but also plan to redistribute the property of the landlords. This will greatly stimulate the enthusiasm of farmers and actively participate in revolutionary activities. In order to determine the goal of revolutionary action, it is necessary to condemn the landlord morally. Through the ritualized techniques such as “speaking

bitterness”, “denunciation” (kongsu), and “recalling bitterness and sweetness”(yi ku si tian), peasants’ personal suffering had turned into their class suffering, and thus form a national identity based on the combination of gratitude and reverence.

Through this elaborately arranged meeting, the peasants realized what the revolution was. Once moved by these emotional performances, the inspired new members will personally accuse the former oppressors. A communist propaganda cadre recalled, “through these speaking bitterness meeting, we feel that can play an important role in inspiring class hatred and improving revenge emotions. The purpose of the war was clear, and the mood of the army improved” (Pan, 1962: 63).

The Communist Revolution was clearly launched as a popular emotional drama. Through these dramatic activities, the peasants’ revolutionary enthusiasm had fully mobilized, so as to achieve the long-term revolutionary goal (Chen Yung-fa, 1986). The drama of “speaking bitterness” is not only a strategy in an arsenal that full of weapons of mass movements; in a sense, it is a metaphor for the whole revolution.

At the same time, in promoting these revolutionary dramas and emotional performances, the Communists created a lot of emotional discourse systematically. These emotional discourses are rapidly spread to every corner of China through a variety of artistic forms (drama, ballad, painting, novel, etc.). In the artistic works of the Great Leap Forward (da yue jin yun dong), the interleaving and combination of suffering memories became an important textual method and emotional narrative strategy. Through the public space created by the contrast between suffering drama and happy life, ordinary individuals with the same fate are condensed into a class with common emotions. In this process, the memory of the masses and their relationship with the new country, and also with the Party can be reshaped (Ying Xing *et al*, 2006). Therefore, the national identity and emotional mobilization can be realized.

The “mass production movement” (da sheng chan yun dong) in Yan’an period is a typical combination of the above two types of emotional politics. The essence of the mass production movement is a process of guiding and regulating the people. The disciplines among Revolution is based on the political emotions. The labor competition launched in the Mass Production Movement aims to arouse the enthusiasm of the masses, and to make use of the “face” problem of the rural acquaintance society, and label different people with identity through the selection of “labor heroes” or “model

units” and “transformation of hooligans”. Public praise and criticism of a person or a group are prominently published on the front page of the newspaper; literary and art activities organized in the labor gap are all praises to the revolution and satires to the enemy; public initiatives and circulars in the areas under the rule of the Communist Party also improve the masses’ mood through group pressure and competitive psychology, while also changing the masses’ ideas, and labor becomes the most appropriate Training methods. The mass production movement openly called for “labor glory” and equated labor with manual labor, giving manual workers a high political and social status. The “rectification movement” launched at the same time is mainly aimed at intellectuals and senior cadres of the party, so that they can complete the role transformation and class identity, accept workers emotionally and ideologically, and become labor loving. The emotional strategies of “criticism and self-criticism” and “ideological rescue” appeared in these political movements are rearranged in accordance with the common symbol full of high enthusiasm, which has become the unique wealth of all members. The standards of “shame” and “glory” are reshaped to complete the spiritual transformation of ordinary people and social elites. The combination of the collective mass movement at the practical level and the emotional discourse at the cultural symbol level constitutes a unique and efficient power mechanism for the political mobilization of the CCP.

Through these fruitful emotional works, the Communists had established a wholehearted image in the revolution and won the support of most ordinary Chinese. They finally defeated the Kuomintang (KMT), and gained the whole mainland of China. These emotions that is stimulated and created in the revolution are not merely false and hollow. The particularity of human emotion is the coexistence of contradiction and adaptation. The brilliance of these methods created by the Communists under the leadership of Mao lies in that it can fully realize the fundamental authenticity of human emotions and make use of it perfectly. On the one hand, it roots emotional enthusiasm in the existing mass protests and political traditions. On the other hand, emotional work is embedded in every Communist Party member. Emotional strategies are flexibly used by the Communist Party in specific circumstances, using a series of means such as “speaking bitterness”, “criticism and self-criticism”, and “ideological remoulding” to integrate individual emotions into collective politics. Each independent subjects are systematically transformed to be part of a conscious political and psychological control system.

Power, Discourse and Emotions: Three type of emotional discourses

This part will explore three emotional discourses created by the Chinese Communist Party. Michel Foucault (2012) convincingly revealed the complicated relationship between discourse and power, and also how discourse is used by power to achieve discipline. These emotional discourses are cleverly integrated into everyday dramas, novels, songs and posters, and enter the inner world of ordinary farmers in a pragmatic and efficient way (Liu Yu, 2010). After being guided and stimulated, different emotions are produced at different times. More and more information prove that it is these emotional torrents, which are gathered by the true feelings of ordinary people that have finally swept China.

In short, the suffering discourse in the Chinese communist revolution evokes the anger of the ordinary Chinese; the moral discourse stimulates their sympathy, and the emancipatory discourse gives them love and freedom. Of course, a revolution that led to radical social change is not entirely caused by collective emotions, but emotional factors have undoubtedly played a huge role in it. These emotional discourses will be analyzed in the following sections.

1) Suffering discourse and the production of anger.

The narrative of suffering story is the first choice for the revolutionary party in emotional operation. As Elizabeth J. Perry (2002) pointed out, it is Mao Zedong, who has the same taste with the peasants, touched his compatriots. People first shed tears and vent their anger, and then resort to revolutionary actions.

The narrative of suffering is best reflected in the Land Reform Movement (*tu gai*). Among the “speaking bitterness meeting”, the peasants tell the history of being persecuted and exploited by the landlords in order to arousing the classic hatred of many others. The basic purpose of all kinds of propaganda, organization and mobilization is to stimulate the anger and hatred of the peasant class against the landlord class, and then to cultivate their gratitude and love for the Communist Party. To achieve such a goal, it is not enough to rely solely on “speaking bitterness”. In order to produce a shocking effect, it is necessary to cultivate a sense of suffering and guide the complainant to carefully recall the pain that has occurred on him. Not only listen to the pains of others, but also think about the pains you have suffered. The revolution of the Communist Party is not only physical but also deep in the soul.

In order for these suffering words to play a real role, a complete set of discourse techniques

must be provided. In order to mobilize the emotions of the accuser and the hearer, before the meeting, it is necessary to teach the accuser to how to accuse, to help the accuser sum up some of the most resentful sins committed by the landlords, so that the masses can cause high hatred and then participate in the revolution. Communists also need to train the accusers to manage their expressions, especially to train them to express their sorrow. When it comes to the landlord who has oppressed the peasants, he must have a resentful attitude and become a moving actor to touch the audiences.

The kinship is one of the most important ethics in rural China, and is also used as an effective weapon to mobilize the emotions of peasants. The accuses against the landlord will generally be extended to the entire family. Therefore, kinship is included into the classic logic. The history of the entire village has been replaced by the story of classic struggle.

The suffering discourse and its emotional functions were noticed by scholars in the early days. Chalmers Johnson pointed out that the “totalitarian paradigm” in Chinese studies represented by Wittf Wittfoqe cannot fundamentally explain the power of the Chinese revolution. After studying a large number of diary files, he pointed out that the invasion of Japan brought great disaster to China’s rural areas, which sublimated the elite nationalism to the mass nationalism before the Anti Japanese war. From the very beginning, the Communists has attached great importance to the propaganda of the anti-Japanese culture. Through the leaflets, slogans, folk songs and operas, it has created a political culture to resist the Japanese and save the country in the vast rural areas. This kind of emotional mobilization has penetrated into the lives of ordinary people, which has greatly enhanced CCP’s ability and legitimacy (Johnson, 1962). Some scholars strongly opposed the understanding with a totalitarian paradigm (Friedman *et al*, 1991). The “Yan’an model” (Yan’an mo shi) that they proposed shows a strong populist orientation of de-eliteization and opposition to state authority. The large-scale united front and moderate reform policies implemented by the Chinese Communist Party have launched a peaceful revolution on China’s vast land. The key point of this revolution is “the transformation of the soul”. Ying xing *et al* (2006) believes that the Communist Party has adopted the anti-Japanese national salvation and social reform policies as a way to draw closer relations with the people from the very beginning, and thus to have a deeper relationship with the largest number of farmers in China. This has never happened in the history of China for thousands of years. Chen Yung-fa (1986) also pointed out that

the agrarian revolution was launched as a popular performance. Its purpose was through mobilizing emotions to achieve the revolutionary goals for the Communist Party.

More scholars focus on the “mass line” (qun zhong lu xian) implemented by the party. Schram (1985) tried to trace the formation of Maoism. He points out that the core of Maoism is the “mass line”. Mao released power to the bottom of society and fully mobilized the masses, which created the prosperity of the mass movement. The mass movement launched by the Communist Party has greatly stimulated the peasant’s revolutionary enthusiasm through artistic activities, public speeches, competitions, and bitter-speakings. The anger towards the landlord, the hatred toward the Japanese army, and the enthusiasm for the revolution have all made the Chinese feel excited. Barbara Rosenwein (2006) regards the anger of peasants as the strategy and form of their symbolic communication, and believes that there are many emotional behaviors for people to choose within the revolution, which will eventually be gathered together and contribute to the next step. Maurice Meisner (1999) pointed out that emotional factors are regarded as one of the core contents of military construction by the Communist Party and are highly valued.

Of course, looking back on the emotional practice in the revolution, we can find that this is a set of sophisticated and complex operation system. Christopher Morris believes that it is a long misunderstanding that state power is considered only mandatory (Morris, 1953). Power can be ruled by mechanisms other than initial coercion and violence. This also reflects the meaning of power by Michel Foucault. Power is not stifling repression and obliteration, but output, correction and cultivation. Power is manufacturing (Foucault, 2012). This has important implications for us to understand the Communist Party and communist civilization. If emotion is regarded as an important existence of individual subjectivity, the discipline and governance of the subject by the Communist Party in the process of revolution are very worthy of attention. As a destructive force, anger can be manipulated and transformed into guilt for self-censorship and surveillance, thus creating gratitude and loyalty to the party. Of course, it can also be seen as a potential device for applying fear and majesty. The emotional system of the Communist Party controls the remaining things that were originally irrational elements, which reflects the ingenuity and subtlety of the Communist civilization.

2) *Sympathy, the core emotion of the moral discourse.*

Moral discourse is another emotional appeal that is important to the revolution. It can effectively provoke the anger of the masses against the landlord class and the infinite sympathy of people who are similar to themselves. In order to use the emotional power to achieve the revolutionary goals, the Communist Party published a handbook for cadres, which provided many detailed instructions on how to use emotional power efficiently. These instruments creatively exploit the dominant political discourse in which emphasizes collective rather than individual based on morality in Chinese society (Solomon, 1971). Confucianism pays special attention to the individual’s social obligations, which makes the exile of individuals an effective form of emotional principles (Lifton, 1994).

Different from suffering discourse, the use of moral discourse is not the first of the CCP. In the East Asian countries dominated by Confucian culture, thousands of years of moral education made moral discourse one of the most appealing action drivers. Scholars have found that in the villages of Southeast Asia, the daily life of the bottom peasants revolves around the moral economy and has a unique moral foundation. When the peasant’s survival is threatened and the reciprocal relationship between the peasant and the landlord class is undermined, the peasants’ sense of insecurity and injustice will drive them to resist in special way. This kind of rebellion seems to be secret, accidental, and trivial, but appear frequently in their daily life with various forms. Whether at the behavioral level or at the symbolic level, these daily resistances can be seen as powerful weapons for disadvantaged farmers to protect their own interests (Scott, 2008). For the Chinese who have believed in Confucian norms for thousands of years, it is very natural to turn the identification of moral narrative into political action after the emotional operation by the Communist Party.

The sense of responsibility and sympathy created by the moral narrative played a key role in the stimulation of political action. This emotional model has the power to inspire the masses to make revolutionary actions. The public will consciously produce dedication and consciously integrate their own destiny into the communist revolutionary cause. The logic of moral discourse can be found in the political movements of China in the twentieth century. Specifically, in the process of encouraging the participation of the masses, the description of the land reform led by the Communist Party coincides with the purification of fear, suffering, hatred and revenge. The appeal for fairness is also placed

at the center of this process. In The Anti-rightist Movement (fan you qin yun dong), the “Grouping” and “Confess to the party” activities developed in the Rectification Movement turned the Communist Party into a harmonious father, and imitated them by arousing the feelings of the Communists’ self-blame. In the Cultural Revolution, the reliance on the youths represented by the Red Guards proved how unstable and flowing individual feelings are realized in the context of collective politics. Although the attempt of the Great Leap Forward to turn revolutionary passion into productivity were failed, it also reflected the Communist Party’s emphasis on moral factors.

3) *Love and freedom with the emancipating discourse.*

Revolution means the liberation of individuals. Analysis of the individual history in Chinese history reveals that breaking free from patriarchal family and arranged marriage is the first step for individuals to gain their freedom. In traditional Chinese society that believes in Confucianism, the family is the most solid social structure (Pye, 1992). The modern revolution began with an emotional impact on individuals who were subordinate to the family and family. The family is no longer the emotional carrier of the subject, but the bondage of independent behavior. In traditional society, a person’s identity is usually defined by its role in the blood and geopolitical system, which is specific, limited, and relatively fixed. Modern identity, on the other hand, is abstract and universal, with great flexibility. The emotional construction at the beginning of the revolution is to put individuals in love stories. This means liberating individuals from traditional blood and geopolitical identities and placing human values entirely on subjective will.

At the same time, the emancipating narrative advocated by the Communists also provided support for gender identity and equality of identity. Female authors from the lower class incorporate the political and gender discourse of revolutionary parties into their self-reported texts, which made the appeal of women’s liberation received the attention and recognition of the whole society. These authors use a lot of revolutionary discourses such as “laborers”, “exploitation”, and “class” to define their own experiences, exposing multiple oppressions such as class and gender based on economic deprivation. The “feudal” ideology was created to counter the patriarchal power both in the public and private. The artists of the Communist Party have traveled to every village, publicizing the idea of gender equality in the local area, training women to re-establish their identity with the concepts of “labor women”, “self-masters”

and “comrades”, affirming their labor contribution and significance. These efforts have created new gender identities and social relationships, and also have built an equal, respected, and political subject identity in the revolution. Women who are liberated from the previous social relations do not regard themselves as passive beneficiaries of the new social system, but strive to present their own initiative in self-liberation.

Scholars have analyzed how Chinese women use the mass media and collective emotions to stimulate public sympathy and influence the social governance of authoritarian government in the twentieth century. With the help of public opinion and emancipating discourse, Shi Jianqiao, a female assassin who avenged his father, was portrayed as a heroic and unyielding image of “female heroes” and “vengeful heroes”. Its revenge behavior is not only the embodiment of “filial piety”, “chivalry” and “karma retribution” in traditional cultural concepts, but also the representation of modern women’s consciousness “independence”, “brave”, “wisdom”, etc. Her behavior has not only gained legitimacy, but also been treated with virtue.

From the perspective of liberating discourse, the fundamental change of modernity lies in the use of emotional re-imagination, human identity and sociality, or the role of emotion in legalizing a new social order.

Conclusion

When we discuss the significance of emotional works of the Chinese revolution, we need to bring a structural perspective to achieve that. In order to play a real role and become a controllable force that can coordinate with the political objectives of the revolutionary party, it is necessary to have a set of creative arrangement, organization, transformation and reconstruction of emotions, as well as the political, economic, cultural and social organization conditions that can coordinate with them. In fact, this requires revolutionaries to have a deep understanding of Chinese society and the richness and complexity of human nature in the process of mobilizing the masses.

As an important part of the revolutionary work of the Chinese Communist Party, emotion is the main object of the organization and mobilization work. The mature organizational technology is developed to arouse emotions, which contributes to the victory of the revolution. This kind of analysis perspective that integrates emotional work into power technology is quite common. Martin Whyte (1975) studied the “group meeting” in Yan’an; Chen Yung-fa (1986) analyzed the rural mobilization in Central China during the war; Frederick Teiwes (1971) studied the

correction model, along with Robert Lifton and Edgar Schein who focused on the Communist Party's brain washing. Guo Yuhua and Sun Liping (2002) studies "speaking bitterness" which combine organizational technology and discourse together. They believe that "speaking bitterness" is an important mechanism to reshape the concept of "party" in the Chinese revolution. The function of this mechanism is to extract the sufferings in farmers' daily life by using various technologies formed and created in the revolution. That also are established a connection with the larger discourse of "state" and "society" through the intermediary category of social class. The effectiveness of emotional mobilization shows that people's motivation to resort the revolution comes not only from rational material benefit calculation, but also from sympathy, indignation, dignity and other emotional factors. Those who face politics are not simply economic rational people, but people with unstable emotions and complex inner world.

What is discussed above are just a preliminary analysis of the emotional works emerging in the Chinese Communist revolution. Revolution, like fireworks, is always full of fervent emotions, which ignites the inner flame of ordinary people and bring them into the history. Mao's dictum states: "Love happens for a reason in this world. So does hatred" (Mao, [1942] 1971). The Chinese revolution led by him is probably the most complicated drama in human history, which is worth further study.

Bibliography

- Chen, Yung-fa. (1986). *Making Revolution: The Communist Movement in Eastern and Central China, 1937-1945*. Berkeley: University of California Press.
- Cheng Boqing. (2006) *Out of modernity: Toward reorientaion of contemporary sociological theory*. Beijing: china social sciences publishing house. (2006) 走出现代性：当代西方社会学理论的重新定向. 北京:社会科学文献出版社.
- Cheng Boqing. (2013) "The sociological meaning of emotion". *Shandong Social Science*, (3),34-57. (2013)"情感的社会学意义". 山东社会科学, (3), 34-57.
- Duara, P. (1991). *Culture, Power, And The State: Rural North China, 1900-1942*. Redwood City: Stanford University Press.
- Dixon, T. (2003) *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychology Category*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (2012). *Discipline and punish: The birth of the prison*. New York: Vintage.
- Friedman, E., Pickowicz, P. G., Selden, M., & Johnson, K. A. (1991). *Chinese Village, Socialist State*. New Haven: Yale University Press
- Guo Yuhua & Sun Liping (2002). "Complaint: an intermediary mechanism for the formation of peasants' national concept", *Chinese Academia*. 3(4), 130-157. 郭于华, & 孙立平. "诉苦: 一种农民国家观念形成的中介机制". 中国学术, 3(4), 130-157.
- Hirschman, A.O. (1997). *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.
- James, W. (2013). *What is an Emotion?* New York: Simon and Schuster.
- Jasper, J.M. (1997). *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Johnson, C. A. (1962). *Peasant Nationalism and Communist Power: The Emergence of Revolutionary China, 1937-1945*. Redwood City: Stanford University Press.
- Illouz, E. (2007). *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Liu, Y. (2010). "Maoist discourse and the mobilization of emotions in revolutionary China". *Modern China*, 36(3), 329-362.
- Pye, L.W. (1992). *The Spirit of Chinese Politics: A Psychocultural Study of the Authority Crisis in Political Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lifton, Robert Jay. (2012). *Thought Reform and The Psychology of Totalism: A Study of Brainwashing in China*. Chapel Hill: UNC Press Books.
- Mao Zedong. (1971). "Report on an Investigation of the Peasant Movement in Hunan", Selected Readings from the Works of Mao Tsetung. Beijing: Foreign Languages Press.
- Meisner, M. (1999). *Mao's China and after: A history of the People's Republic*. New York: Simon and Schuster.
- Morris, C. (1953). *Political Thought in England: Tyndale to Hooker*. London: Oxford University Press.
- Pan Zhenwu. (1962). "Yi Hongyijuntuan xuanchuandui" [Remembering the propaganda team of the Red Number One Military Troupe]. In Editorial Committee of Collected Essays Commemorating Thirty Years of the Chinese Peoples' Liberation, ed., Xinghuo liaoyuan [A single spark can light a prairie fire], volume 2. Beijing: People's Literature Press.
- Perry, Elizabeth. (2002). "Moving the masses: Emotion work in the Chinese Revolution". *Mobilization: An International Quarterly*, 7(2), 111-128.
- Reddy, W. (2001). *The Navigation of Feeling: A*

Framework for the History of

Emotions. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosenwein, B. H. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. New York: Cornell University Press.

Schram, S. (1985). Decentralization in a unitary state: theory and practice, 1940-1984. *The Scope of State Power in China*, 81-125. New York: Martin's Press.

Scott, J. C. (2008). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

Solomon, R. H. (1972). *Mao's Revolution and The Chinese Political Culture* (Vol. 1). Univ of California Press.

Teiwes, F. (1971). Provincial politics in China: themes and variations. *China: Management of a Revolutionary Society*. London: George Allen and Unwin, 116-92.

Whyte, M. K. (1975). *Small Groups and Political Rituals in China*. California: California University Press.

Ying Xing, Wu Fei, Zhao Xiaoli, & Shen Yuan. (2006). "A new understanding of the ideological tradition of Chinese Sociology", *Sociological Studies*, (4), 186-200. 应星·吴飞·赵晓力·沈原."重新认识中国社会学的思想传统", *社会学研究*, (4), 186-200.

Zika, C. (2017). "The History of Emotions: A Brief Historiography", (in Chinese, translate by Zhou Jia-ying), *Social Science Front*, (10): 246-256.

Citado. CHAO, Jía (2019) "Discourse and Emotions in The Chinese Communist Revolution" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°31. Año 11. Diciembre 2019-Marzo 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 91-99. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/682>.

Plazos. Recibido: 15/11/2019. Aceptado: 26/11/2019.

Reseña bibliográfica

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°31. Año 11. Diciembre 2019-Marzo 2020. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 100-101

“No fue fácil casarme con un hombre que podría ser mi hijo: su madre es más joven que yo”

Reseña del libro: GOLDENBERG, M. (2017) *Por que os homens preferem as mulheres mais velhas?*. Rio de Janeiro, Brazil: Record.

Por Fábio Lopes Alves
Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Rio Grande do Sul, Brasil.
fabiobidu@hotmail.com

Tania Maria Rechia Schroeder
Universidade Estadual do Oeste do Paraná
tania.rechia@hotmail.com

La narración, que es el título de esta revisión, es parte de uno de los relatos del libro *Por qué los hombres prefieren a las mujeres mayores* de la antropóloga Mirian Goldenberg, publicada por Record, Río de Janeiro, Brasil. Estamos ante un trabajo que tiene el potencial de reunir paradójicamente dos características seductoras: densidad y ligereza, al problematizar las transformaciones sociales contemporáneas y los nuevos arreglos conyugales en la cultura brasileña.

La discusión del libro gira en torno a dos preguntas centrales: a) si, en nuestra sociedad, la juventud femenina es vista como una capital, ¿por qué algunos hombres revierten las elecciones amorosas y sexuales, consideradas socialmente legítimas y se casan con mujeres mayores? b) Si, en la lógica de la dominación masculina (Bourdieu, 2010), los esposos deben ser superiores a las esposas, ¿por qué algunas mujeres se casan con hombres más jóvenes? Las preguntas anteriores, por sí mismas, destacan la capacidad de la autora para identificar y analizar lo que podemos designar “nichos de investigación” en las universidades brasileñas.

Mirian Goldenberg es profesora de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil y, durante más de 30 años, ha estudiado las relaciones matrimoniales en la sociedad contemporánea y en su investigación se destacan los siguientes temas: infidelidad, amor, sexo, familia, envejecimiento,

felicidad, libertad. Para la redacción de este libro, la recogida de datos, incluidos los grupos focales y las entrevistas, se consideró más de cincuenta parejas. Es intrigante la forma en que la autora busca datos del IBGE (Instituto Brasileño de Geografía y Estadística) para mostrar que, entre 1999 y 2006, las uniones, cuyas mujeres son mayores que sus parejas, aumentaron en un 36%.

A través de grupos focales, la investigadora pudo comprender los resultados, por separado, con respecto al género de los entrevistados. Entre los recortes metodológicos adoptados por Mirian Goldenberg, se destacan los siguientes: se investigaron parejas que han estado juntas por más de diez años; cuyas mujeres son al menos diez años mayores que sus esposos y, en algunos casos, las mujeres son 20 años mayores que sus esposos; todas las mujeres estaban casadas y tienen hijos de relaciones anteriores. En algunos casos, el esposo actual tiene la misma edad que los hijos o incluso es más joven que ellos. Hay casos en los que, como dice la entrevistada, “No fue fácil casarme con un hombre que podría ser mi hijo. Su madre es más joven que yo” (Goldenberg, 2017: 67). Es importante tener claro una excepción y algunos resultados de la investigación.

No es mi intención en este libro hacer una defensa o militar en favor a este tipo de arreglo matrimonial. Pero es imposible no reconocer

que las parejas encuestadas parecen estar mucho más satisfechas y apasionadas que las parejas, también estudiadas por mí, que han experimentado otros arreglos matrimoniales que ocurren más comúnmente en nuestra sociedad. De todos los tipos de matrimonios que estudié, lo que me pareció más feliz fue exactamente donde la esposa es mayor que su esposo. Solo en estos matrimonios me di cuenta de un equilibrio que, si no se evita, al menos minimiza los juegos de dominación, los conflictos y las disputas presentes en los matrimonios más “normales” o “convencionales” (Goldenberg, 2017: 14).

El libro destaca cómo aparece la categoría del cuerpo en los discursos de las mujeres casadas con hombres más jóvenes, así como la forma en que las entrevistadas tratan su propia decadencia corporal y, en consecuencia, el miedo a perder su cuerpo joven, delgado y atractivo.

Mirian Goldenberg revela que, aunque tenemos un aumento en el número de relaciones matrimoniales entre hombres más jóvenes y mujeres mayores, “este tipo de arreglo no se considera una relación “normal” o legítima por parte de la sociedad” (2017: 52). La investigadora fue tan astuta como para identificar en el discurso de los entrevistados, cuándo una esposa es mayor que su esposo, cuántos años de diferencia caracterizan una diferencia “aceptable”, cuántos años de diferencia se vuelven “perturbadores” y cuántos años para ser “significativo”. Los hombres entrevistados enfatizaron que no quieren una relación asociada a la figura materna con sus esposas. Por lo tanto, rechazan cuando las esposas los llaman y/o los tratan como hijos. La forma en que las parejas enfrentan la inseguridad también se describió en la publicación. Es esclarecedor el informe de la entrevistada (Bruna 57; esposo 36), quien dice:

é que mi esposo siempre ha sido fiel, sé que está enamorado de mí, sé que me admira. Pero si una noche tarda al llegar, o si una mujerzuela tira los tejos en él, quiero morir. Necesito de un tranquilizante para no explotar y arruinar todo debido a mi inseguridad. Si tuviera 30 años, no tendría la menor preocupación (Goldenberg, 2017: 73).

Los hombres entrevistados reconocen que sus relaciones son objetivos de prejuicio porque no encajan en el estándar de “normalidad” y, según varias encuestas de Mirian Goldenberg (2007, 2008) tener una esposa más joven es un valor, un símbolo de estatus y prestigio, un trofeo para ser mostrado. A medida que se produce esta desviación, algunos hombres son etiquetados como buscadores de oro, especuladores, pícaros, mujeres de la relación, mientras que las mujeres pueden ser acusadas de “mujerzuelas de mediana edad”, “anciana ridícula”, entre otros.

Es en este contexto que el libro lleva al lector a la discusión sobre el miedo, la inseguridad, el sufrimiento, el poder, los prejuicios, los obstáculos de las suegras, el tabú de la edad, entre otros. La investigadora del Museo Nacional provoca al lector todo el tiempo a repensar los problemas que están “naturalizados” en nuestra sociedad. Un ejemplo de esto es cuando la antropóloga saca al lector de la “zona de confort” al afirmar que “en lugar de preguntar por qué ciertos hombres se casan con mujeres mayores, uno tiene que preguntarse las razones por las cuales la mayoría de los hombres continúan prefiriendo casarse con las mujeres más jóvenes” (Goldenberg, 2017: 125).

Por lo tanto, recomendamos esta publicación no solo a antropólogos y sociólogos, sino, sobre todo, a estudiantes en general (de pregrado a posgrado), ya que la autora proporciona un ejemplo concreto de cómo encontrar la originalidad (hombres que escapan de la lógica de la dominación masculina) dentro de un universo ampliamente investigado.

Referencias

- GOLDBERG, Miriam. (2017) *Por que os homens preferem as mulheres mais velhas?* Rio de Janeiro: Record.
- _____ (2008) *Coroas: corpo, envelhecimento, casamento e infidelidade*. Rio de Janeiro: Record.
- _____ (2007) *O corpo como capital*. São Paulo: Estação de Letras e Cores.
- BOURDIEU, Pierre. (2010) *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Citado. LOPES ALVES, Fábio y RECHIA SCHROEDER, Tania Maria (2019) “No fue fácil casarme con un hombre que podría ser mi hijo: su madre es más joven que yo” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°31. Año 11. Diciembre 2019-Marzo 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 100-101. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/662>.

Plazos. Recibido: 12/08/2019. Aceptado: 11/11/2019.

Reseña bibliográfica

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°31. Año 11. Diciembre 2019-Marzo 2020. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 102-105

Corpos, vivencias e emoções atravessados pelo trabalho digital em um capitalismo globalizado

Reseña del libro: SCRIBANO, Adrian. LISDERO, Pedro (editores). *Digital Labour, Society and the Politics of Sensibilities*. Palgrave Macmillan, 2019 (eBook).

Por *Julio Marinho Ferreira*. Universidade Federal de Pelotas, Brasil
juliomarferre@hotmail.com

Pedro Robertt, Universidade Federal de Pelotas, Brasil
probertt21@gmail.com

Os sociólogos Adrian Scribano e Pedro Lisdero organizaram um debate acerca das consequências de uma Sociedade 4.0 relacionadas ao trabalho (labour) e às sensibilidades. A obra *Digital Labour, Society and Politics of Sensibilities*, está dividida em dez capítulos, editados por Scribano e Lisdero, os que também participam como autores. O digital e o virtual, enquanto categorias pouco olhadas pela sociologia, colocam-se diante de uma discussão de caráter global, através de um conjunto de artigos que trazem olhares do Chile, dos Estados Unidos, da Argentina, da China e da Turquia. Os autores dos artigos, que na obra estão divididos em dois blocos: *Politics of Sensibilities and Society 4.0* e *Politics of Sensibilities and Digital Labour*, apresentam uma ampla gama de categorias analíticas e métodos de pesquisa, que têm no trabalho e seus desdobramentos – dentro de uma sociedade tecnológica e ultra-avançada (4.0) – um norte frutífero tanto para sociólogos quanto para pensadores sociais interessados nas novas formas de trabalho no mundo digital conectado.

A introdução, *Politics of Sensibilities, Society 4.0 and Digital Labour*, escrita por Scribano, discute os relevantes conceitos de Sociedade 4.0, trabalho digital e política das sensibilidades, que funcionam como guias de análise da obra. Scribano aponta

que tais conceitos estão interligados, em uma lógica presente na chamada Sociologia dos corpos e das emoções. O objetivo desse capítulo introdutório é entender as transformações da sociedade atual, e como os três conceitos de Sociedade 4.0, trabalho digital e políticas das sensibilidades são rearticulados em categorias amplas, apontando questões latentes e relevantes para o entendimento das novas formas de trabalho.

O segundo capítulo, que inaugura a primeira parte da obra, foi escrito por Scribano e Lisdero, e intitulado *Digital Gaze and Visual Experience*. Busca-se, aqui, fazer uma conexão entre pesquisa social, imagens e internet do ponto de vista de uma Sociologia das sensibilidades. Com a crítica a uma Economia Política do visual na Sociedade 4.0, os autores apresentam, em primeiro lugar, a discussão dos usos da imagem na internet, enquanto uma plataforma de alcance global, que diariamente produz milhões e milhões de assuntos a serem vistos e consumidos. Em segundo lugar, os autores explicitam como as estruturas global/local das práticas de conhecimentos produzem direcionamentos e padrões que precisam ser entendidos em suas raízes. Com isso, as políticas do “olhar” são apresentadas enquanto elementos críticos para a prática de pesquisa, já que a experiência

do visual tenderia a melhorar o entendimento e a percepção de um tipo de “visual on-line”. E por último, surgem as implicações dessa economia política, que emergem dos modos de “olhar” e de consumir impõem uma relação interessante para os estudos sociológicos do ver-sentir-olhar, dentro dos contextos estruturais do digital.

No terceiro capítulo *Work and Sensibilities: Commodification and Processes of Expropriation Around Digital Labour*, novamente assinados por Scribano e Lisdero, tem-se a noção de trabalho digital, aliada aos estudos críticos de comunicação, pondo em cheque o trabalho (labour). Com isso, apresenta-se uma metamorfose, oriunda das relações sociais alteradas por uma sociedade altamente tecnológica (Sociedade 4.0), que produz uma latência de consumo constante. A associação entre a sociologia dos corpos e das emoções junto com o trabalho digital permite visualizar uma miríade de debates teóricos, que precisam ser redefinidos. É mediante estes argumentos que Scribano e Lisdero apontam para o entendimento da relação entre uma tecnologia de ponta (Internet e computadores) enquanto mediadores sociais e não apenas como um elemento dominador e definidor. A expansão das Tecnologias de Comunicação e Informação (TIC's), que o artigo se propõe discutir, teria na reconfiguração da política dos sentidos (olhar, ver, observar, tocar, etc.) um importante aspecto a ser analisado. Com isso, os trabalhadores nessas indústrias de TIC's apresentam, com base em testemunhos e gravações etnográficas virtuais, uma importante virtualização dos corpos, como um elemento gerador de subjetividades que afetariam a produção e o trabalho em seu sentido emocional.

O quarto capítulo, *Location and Data Visualisation Culture in Chile*, escrito por Francisco Osorio, observa o Chile com base no modelo atual de tecnologia digital, o qual realocou os espaços e apresentou uma nova perspectiva a partir da massificação das ferramentas de geolocalização, principalmente o *Google Maps*. Os impactos sociais do uso dessas tecnologias, no contexto chileno, afetaram o urbano, no que diz respeito à noção e à percepção do espaço a ser ocupado pelos indivíduos, que fazendo um uso massivo das interfaces de localização, acabariam por ser controlados e vigiados, e aceitariam essas ações com naturalidade. Nesse sentido, Osorio percebe que desde o transporte público até os atos de caminhar, de pescar e acompanhar os filhos até as escolas, com o auxílio do GPS, são todos feitos a partir

dos aplicativos de geolocalização e mobilidade. Com isso, o autor busca entender as consequências dessas mudanças espaciais e da noção de espaço urbano, para os chilenos.

No quinto capítulo, *Borders and Archives Under the New Condition of Digital Visuality*, de Sergio Martínez Luna, dispositivos digitais de vigilância e controle são analisados partindo da metáfora da “fronteira”, que sinaliza barreiras físicas, culturais e econômicas, acabando por ser usada como uma analogia para a divisão entre o espaço físico (real) e o tecnológico (digital). Dessa forma, para Martínez Luna, as identidades são reconfiguradas como interfaces e se tornam fronteiras no digital, promovendo relações entre essas mesmas fronteiras (imaginadas ou não) com a visibilidade, e retomando e fortalecendo as identidades. Para Martínez Luna, os efeitos sobre os corpos (físicos) do compartilhamento de arquivos, que incluem e excluem, poderiam estar relacionados com a questão da vigilância e da mobilidade na Sociedade 4.0, além de promover uma exposição que transformaria os agentes em clientes de tudo, afetando sua relação com o “outro”.

O sexto capítulo, *The Society 4.0, Internet, Tourism and The War on Terror*, de Maximiliano E. Korstanje aborda o evento do 11/09 nos Estados Unidos, que para muitos teóricos sociais e críticos da modernidade representou o fim de uma era e o início de uma outra, potencializando e alterando a geopolítica global. Korstanje observa a relação entre o terrorismo e a mídia, sua veiculação constante, sua difusão para um público consumidor acrítico, particularmente no governo de George W. Bush, fazendo parte da reconfiguração da tecnologia extrema da Sociedade 4.0. Com Slavoj Žižek, o evento do 9/11 não apenas fundou, mas fez o Ocidente acordar. Os riscos de uma inerente virtualização da vida são, para Korstanje, o que Žižek chamou de “o deserto do real”, e esse deserto é uma maneira pessimista de perceber o mundo tecnológico.

O sétimo capítulo, que inicia a segunda parte da obra, *Labour, Body, and Social Conflict: “The Digital Smile” and the Emotional Work in Call Centers*, foi escrito por Pedro Lisdero. O artigo apresenta cenários do novo mundo do trabalho, onde o que impera é a busca por produção de empatias (emoções) nos clientes, para potencializar novas formas de trabalho. Com isso, Lisdero traz a sociologia dos corpos e das emoções para entender como os conflitos e os processos de estruturação social envolvem elementos fundantes do trabalho emocional. Os Call Centers na

Argentina são analisados a partir de quatro eixos: a) as considerações teóricas, b) os processos de tornar o trabalho “inseguro” e precário, c) a potencialidade de ação coletiva dos corpos que trabalham, e d) o trabalho emocional (escravidão de almas), atores e mecanismos sociais–digitais e trabalho emocional.

No oitavo capítulo, “*Sharing Economy, Sharing Emotions*” in *The Society 4.0: A Study of The Consumption and Sensibilities in The Digital Era in China*, de Zhang Jingting, são analisadas as inovações tecnológicas que conectam o mundo, analisando o caso chinês. Para Jingting, a China como o maior investidor e usuário de tecnologias digitais, com o qualificativo de Global Digital Leaders, apresenta o sucesso do trabalho digital e da economia de compartilhamento, enquanto exemplo para o mundo ocidental. A China, com sua população de 1.3 bilhões de habitantes, a partir das noções de *He* (harmonia) e de *Tian Xia* (tudo o que está abaixo do paraíso) conseguiu adequar a tecnologia com as emoções. Os produtos compartilhados, como bikes, casas, etc., mostram a necessidade de uma Sociologia das emoções, já que o consumo na Sociedade 4.0 envolve inúmeras características, tais como a questão do virtual e do móvel e da busca por uma harmonia, que para Jingting, é uma herança cultural da China, na qual essa relação com o compartilhar é latente. Com isso, torna-se importante olhar para os trabalhos gerados por essa economia de compartilhamento e de vivências trocadas via tecnologias.

No penúltimo capítulo, *The Invisible Face of Digital Labour in Turkey: Working Conditions, Practices and Expectations*, de Mustafa Berkay Aydin e Çağdaş Ceyhan, é pesquisada a indústria do software na Turquia levando em consideração sua relevância global, já que movimenta a impressionante soma de 4.5 bilhões ao ano. A mão de obra qualificada turca, nesse setor industrial, envolve aspectos de conhecimento específico e de domínio de informação especializada, tornando relevante a pesquisa desses profissionais. As novas formas de trabalho com suas jornadas mais flexíveis parecem ter como referência a experiência do Vale do Silício. As perspectivas dos trabalhadores do setor, que Aydin e Ceyhan pesquisaram através de 14 entrevistas, nas cidades de Ancara e Istambul, tendem articular as condições de trabalho com os aspectos emocionais, bem como descortinar os prejuízos de desempenho nessas formas de trabalho.

Por último, o artigo *An Approach to Creative*

Work in the Global Economy of Risk and Uncertainty, de Juan A. Roche Cárcel traz uma reflexão acerca da criatividade, observada como uma nova ferramenta de trabalho, e sobre se esta seria (ou não) um elemento fundante para um novo capitalismo, além de representar uma saída para a crise do trabalho global. Dessa forma, o texto de Roche Cárcel se funda em perceber, nessa busca pelo trabalho criativo, um elemento de coesão social dentro de um modelo de globalização econômica, no qual os riscos e as incertezas se afirmam, a todo momento, como latências. O autor busca traçar, primeiramente, uma definição do que viria a ser o trabalho (clássico), em sua acepção ocidental negativa. Além disso, aprofunda nas suas características atuais, questionando como esse novo modelo globalizado e as novas formas de empregos tiveram no uso da criatividade uma forma de acréscimo de qualidade laboral, que alterou as formas de trabalhar. Com isso, seja a partir de novos modelos industriais ou seja a partir de cidades “inteligentes”, as formas colaborativas de trabalho tenderiam a apresentar soluções para a crise global, além de oferecer uma resposta à altura para uma sociedade tecnológica que reconfigurou as relações sociais em todas as suas formas, principalmente, a laboral.

O desafio dos organizadores e dos autores da obra precisa ser destacado. Trata-se de colocar em jogo, para diferentes situações empíricas e em diversos e distantes contextos empíricos, um conjunto de dispositivos conceituais que permitam captar com maior sutileza os processos pelos quais passam as sociedades contemporâneas, envolvendo o trabalho digital sob a lente de uma política das sensibilidades. Uma realidade global multifacetada é, então, registrada no decorrer dos diversos capítulos em que são analisados, em boa medida a partir de uma sociologia dos corpos e das emoções: os espaços laborais e urbanos, as tecnologias de informação e comunicação, a economia de compartilhamento, as identidades e suas fronteiras no mundo digital, a mídia e o terrorismo e os trabalhadores da indústria de software, entre outros. A produção e o trabalho aparecem impactados em seu sentido emocional; as identidades se reconfiguram e se tornam fronteiras digitais, o terrorismo e a mídia atingem novas configurações, trabalhadores de TICs veem virtualizando seus corpos com impactos emocionais nas suas subjetividades na produção e no trabalho; o espaço urbano surge como um lugar de controle e vigilância; a estruturação e a conflitualidade social

estão atravessadas pelo trabalho emocional; bem como indústria do software na Turquia e indústria de compartilhamento na China; a criatividade, por fim, aparece como uma saída possível para a crise do trabalho global.

Múltiplas reflexões podem ser extraídas a partir desta obra, coordenada por Adrian Scribano e Pedro Lisdero. Não obstante, gostaríamos de frisar que um dos seus maiores méritos reside em mostrar a necessidade imperiosa de examinar o capitalismo globalizado e digital, levando em conta a vivência e as emoções dos corpos, que tanto o tornam possível quanto são por ele impactados.

Citado. MORINHO FERREIRA, Julio y ROBERTT, Pedro (2019) "Corpos, vivencias e emoções atravessados pelo trabalho digital em um capitalismo globalizado" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°31. Año 11. Diciembre 2019-Marzo 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 102-105. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/683>.

Plazos. Recibido: 15/11/2019. Aceptado: 26/11/2019.

Nuevo Grupo de Trabajo CLACSO "Sensibilidades, Subjetividades y Pobreza"

Se ha aprobado recientemente el nuevo Grupo de Trabajo CLACSO "Sensibilidades, Subjetividades y Pobreza", coordinado por Herrera Nájera, Jeanie (Guatemala), De Sena, Angélica (Argentina) y Catacora, Edwin (Perú). El mismo se encuentra conformado por

investigadoras e investigadores de México, Ecuador, Argentina, Perú, Guatemala, Uruguay, Colombia, Costa Rica, Paraguay, Brasil y Bolivia.

Más información:

<https://sensibilidadesgtclacso.blogspot.com>

MIDTERM DEL ISA FORUM 2020. Hasta el 15 de diciembre

The International Sociological Association's Thematic Group 08 on Society and Emotions invites all scholars working in the field of emotions and society to participate in its 1st Midterm Conference which will take place at the Institute of Philosophy and Human Sciences, Federal University of Rio Grande do Sul (Instituto de Filosofia y Ciencias Humanas, Universidad Federal do Rio Grande do Sul), Porto Alegre, on Monday July 12th (9:00 a.m. – 18:00) and Tuesday July 13th (9:00 – 15:00), 2020.

Please send your EXTENDED ABSTRACT (ca. 2-4 pages, 800-1000 words, potentially including tables or figures) or submit a full Paper to victoriadhers@gmail.com, boragnio@gmail.com, probertt21@gmail.com. DEADLINE: DECEMBER 15, 2020. NO PARTICIPATION FEE.

More information: <https://isatg08.wordpress.com/2019/09/13/1st-midterm-conference-tg08-porto-alegre-brazil-july-2020/>

El Grupo Temático 08, Sociedad y Emociones, invita a participar de su Conferencia en el marco del próximo ISA FORUM, Porto Alegre, 2020.

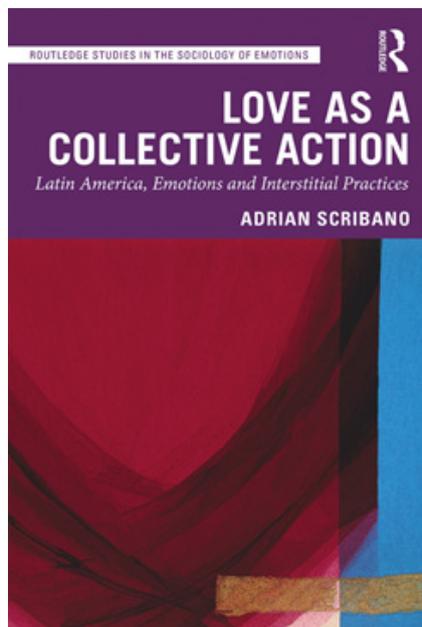
Se realizará en el Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, el día LUNES 12 (9:00 a 18:00) y MARTES 13 DE JULIO (9:00 – 15:00), 2020, previo al ISA Forum.

Por favor, enviar sus resúmenes extendidos (2 a 4 páginas, 800 a 1000 palabras) o trabajo completo a victoriadhers@gmail.com, boragnio@gmail.com, probertt21@gmail.com.

EL PLAZO SE ENCUENTRA ABIERTO HASTA EL 15 DE DICIEMBRE 2019.

La participación es gratuita.

"Love as a collective action", de Adrián Scribano



Congreso CIECI



Les invitamos a participar del II Congreso Internacional de Estudios Interdisciplinarios (CIECI- www.cieci.es) y en especial en el Eje Temático: Políticas de las sensibilidades y subjetividades: cuerpos, emociones y sociedad.

El II Congreso Internacional de Estudios Culturales Interdisciplinarios (CIECI20) tiene como objetivo la difusión y el intercambio de los conocimientos y las investigaciones que se están realizando en la actualidad desde la perspectiva de los Estudios Culturales. Para ello, acepta comunicaciones desde todas las disciplinas científicas y humanísticas que investiguen cualquier aspecto de la cultura contemporánea. CIECI en su afán de incluir voces de todo el planeta tiene un carácter presencial y virtual..

Para más información: http://gessyco.com.ar/wp-content/uploads/2019/05/pre_programaCIECI2020_ES.pdf

VIII Encuentro Internacional del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos



El 29 y 30 de noviembre se llevará a cabo el VIII Encuentro Internacional del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos en la ciudad de Lima, Perú.

Nuevo número de la Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social



Núm. 18 (2019) Multiplicidad y diferencia. Una mirada de los problemas metodológicos desde China

Disponible en: <http://relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis/issue/view/22>

Nous sommes heureux de vous inviter à la présentation de notre livre
« [Populism and Postcolonialism](#) »
paru chez Routledge.

Celle-ci aura lieu le
9 novembre à 16H
[au Centre les Recollets](#) (1^{er} étage)
en présence d'auteurs

La présentation sera suivie d'un débat
autour d'un cocktail

En espérant vous y retrouver nombreux



POPULISM AND POSTCOLONIALISM

Edited by
Adrian Scribano, Korstanje Maximiliano E. and
Freddy Timmermann López

