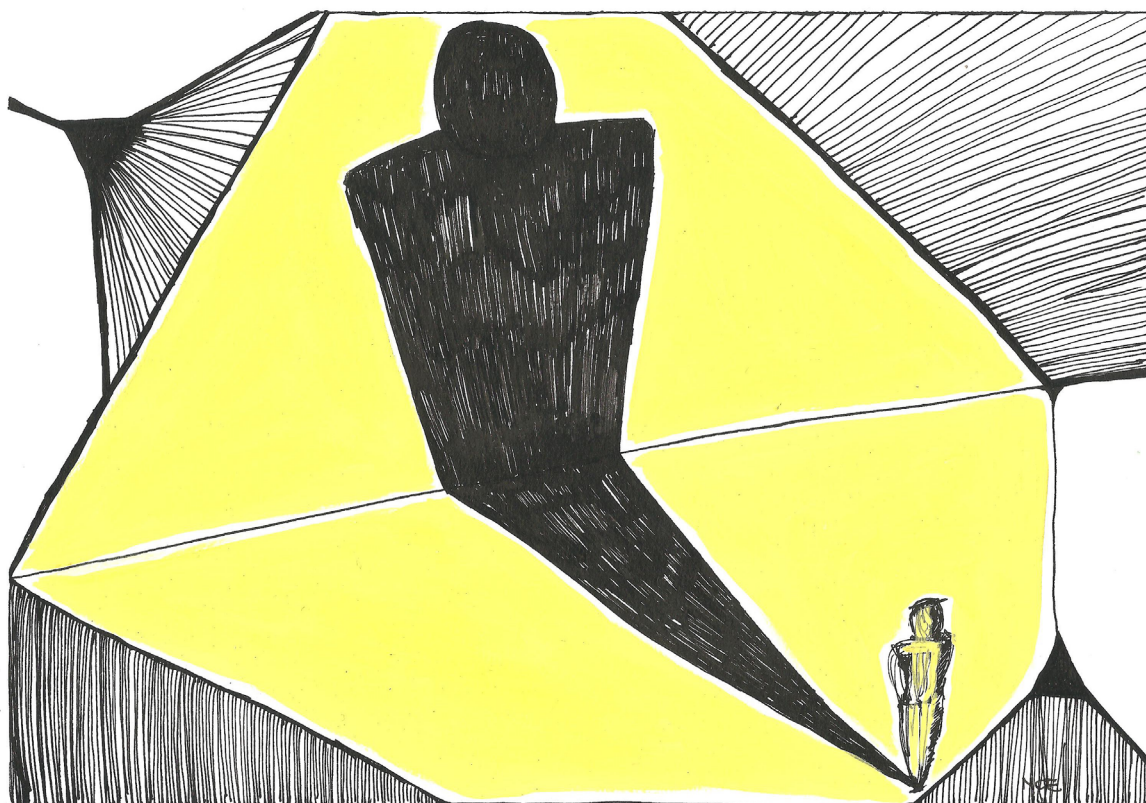


ISSN 1852-8759

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad

Nº 25, Año 9

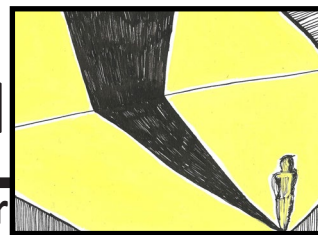


“Rupturas, normalizaciones y disputas:
los cuerpos/emociones como locus
del conflicto y el orden”

Diciembre 2017 - Marzo 2018
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 Nievas | *Univ. de Buenos Aires, IIGG*, Argentina
José Luis Grosso | *Doc. en Humanidades, FFyL, UNCa*, Argentina
Luiz Gustavo Correia | *GREM, Univ. Federal da Paraíba*, Brasil
María Emilia Tijoux | *Dpto. Sociología, Universidad de Chile*, Chile
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 / UFPB*, Brasil
María Esther Epele | *UBA / CONICET*, Argentina
Paulo Henrique Martins | *UFPE- CFCH*, Brasil
Roseni Pinheiro | *Univ. do Estado do Rio de Janeiro*, Brasil
Rogelio Luna Zamora | *Universidad de Guadalajara*, México

Edición y coordinación general:

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 "Pliegue". Técnica: Acuarela y tinta.

Artista: Noelia García, Villa Nueva Córdoba, Argentina, diciembre 2017.

"Rupturas, normalizaciones y disputas: los cuerpos/emociones como locus del conflicto y el orden"
Nº 25, Año 9, Diciembre 2017 - Marzo 2018

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

Rupturas, normalizaciones y disputas: los cuerpos/emociones como locus del conflicto y el orden Por Adrián Scribano (Argentina).....	4
---	---

. Presentation

Breaks, normalizations, and disputes: the bodies/emotions as locus of conflict and order Por Adrián Scribano (Argentina).....	8
--	---

. Artículos

. Saúde mental, subjetividade e o dispositivo psicofarmacológico contemporâneo

<i>Mental health, subjectivity and the contemporary pharmacological device</i> Por Jonatas Ferreira (Brasil).....	12
--	----

. Desde la sociología de las emociones a la crítica de la Biopolítica

<i>From the sociology of emotions to the critique of biopolitics</i> Por Rogelio Luna-Zamora y Lucia Mantilla (México).....	24
--	----

.Cuerpos/emociones de emergencia ante los sismos de México, 2017

<i>Bodies/Emotions of Emergency before the Earthquakes of Mexico, 2017</i> Por Margarita Camarena-Luhrs y Surya Mariana Salgado (México).....	34
--	----

. Implicación de la relación cuerpo y sexualidad al determinar lo inteligible

<i>Implication of the Relationship between Body and Sexuality when Determining the Intelligible</i> Por Adriana Fuentes-Ponce (México).....	46
--	----

. Razón, cuerpo y resistencia social

(Un estudio sobre la corporeidad en tres momentos históricos de la razón)

<i>Reason, body and social resistance</i> <i>(A study on the corporeality in three historical moments of reason)</i> Por Álvaro Reyes-Toxqui (México).....	57
--	----

. El 11 de septiembre y el surgimiento del capitalismo mortuorio: ¿hacia una teoría de las emociones?

<i>9/11 and the rise of thana capitalism: towards a theory of emotions?</i> Por Maximiliano E. Korstanje (Argentina-Reino Unido).....	69
--	----

. Love, Death and Fear

<i>Amor, muerte y miedo</i> Por Geoffrey R. Skoll (Estados Unidos).....	79
--	----

. Reseñas bibliográficas

. Aportes a una sociología de los cuerpos y las emociones desde el Sur

Por Luciana Martínez-Albanesi (Argentina).....	90
--	----

. Tiempo interno y tiempo social: reflexiones en torno a una terapia centrada en el cuerpo

Por Francisco Falconier (Argentina).....	94
--	----

. Novedades.....	97
------------------	----

Rupturas, normalizaciones y disputas: los cuerpos/emociones como locus del conflicto y el orden

Por Adrián Scribano

El comienzo del siglo XXI que estamos experimentado se orienta a cuestionar de modo sistemático la heredad binaria de los pasados siglos. La emocionalización global anclada en las sociedades normalizadas en el disfrute inmediato a través del consumo hace de las políticas de las sensibilidades el centro de la disputa y la fuente de “órdenes otros”.

Las políticas de las sensibilidades refieren al conjunto de prácticas sociales cognitivo-afectivas tendientes a la producción, gestión y reproducción de horizontes de acción, disposición y cognición. Dichos horizontes remiten: 1) a la organización de la vida cotidiana (día-a-día, vigilia/sueño, comida/abstinencia, etc.); 2) a las informaciones para ordenar preferencias y valores (adecuado/inadecuado; aceptable/inaceptable; soportable/insoporable) y 3) a los parámetros para la gestión del tiempo/espacio (desplazamiento/emplazamiento; murallas/puentes; infraestructura para la valorización del disfrute).

Las sensibilidades en tanto vértice del coborde formado por la política, el mercado y las ciencias marcan los límites y fronteras de unas emociones nómadas que se corresponden con la elaboración de cuerpos-en-transito.

La Política y su correlato institucional, el Estado, inscriptos en el juego dialectico entre pornografía y transparencia, se recortan al talle del Poder de hacer, acumular, distribuir y reproducir sensibilidades.

El Mercado, configurando la creación de valor en y a través de la tensión sensación/emoción y haciendo de ellas “las” mercancías del nuevo siglo, sobrepaja a la política y el estado en cuanto sus roles de asegurar la elaboración de una economía política de la moral planetarizada.

Las Ciencias que se entran con el Mercado, elaborando las condiciones de producción de disruptores endocrinos, nano-robots, diseños celulares y manipulación genética, por un lado, y con la gestión de las sensibilidades a través de las nuevas ciencias neurocognitivas y afectivas por

otro, garantizan la colonización (¿depredación?) del Planeta Interno.

Los cruces y desconexiones entre ciencia, política y mercado establecen la disputa básica sobre las condiciones de lazos fraternos, la alegría y las reciprocidades posibles en términos de mercantilización de las emociones que corresponden al amor, felicidad y gratitud. La disputa del capitalismo contemporáneo es por el diseño, producción, gestión y distribución del sentir.

Por esta vía es fácil advertir que el presente número de RELACES implica una mirada calidoscópica sobre la potencia/debilidad de los cuerpos/emociones en tanto locus de conflicto y orden, como ejes de múltiples disputas y resignaciones y como fuentes de normalizaciones y también de interdicciones e intersticialidades.

La fármaco-política es un modo de colonizar el Planeta Interno ligada directamente con la depredación de energías corporales y emocionales en tanto fundamento y arquitectura de sujeción indeterminada. Las múltiples y actuales conexiones entre “medicinas moleculares”, intervenciones neurocognitivas y gestión estatal de las subjetividades hacen recordar al antiguo triangulo industria, ejército y estado. Uno de los aspectos centrales de este campo problemático es abordado por el artículo “Saúde mental, subjetividade e o dispositivo psicofarmacológico contemporâneo” de Jonatas Ferreira, quién sostiene en su resumen:

O artigo que se segue pretende discutir a crise da ideia de subjetividade na contemporaneidade como ideal biopolítico, e ao qual estariam associados outros conteúdos normativos e políticos modernos, tais como, a reflexividade, a autonomia e a normalidade psíquica. Diante da aceleração tecnológica que preside o capitalismo informacional, resultado da própria realização planetária do liberalismo, de seu sucesso como ideal técnico e econômico, e

tudo o que demanda de plena disponibilidade dos indivíduos, verifica-se uma erosão, de todo o conjunto de conceitos associados à metafísica do sujeito - paradoxalmente, esta é a própria base do pensamento liberal. Investimentos na reflexividade, sanidade, autonomia dos indivíduos já não pode oferecer suporte às necessidades dromológicas do capital. A partir dessa perspectiva, e tendo a obra de Canguilhem como suporte, pretendemos entender o sentido técnico do dispositivo psicofarmacológico que passa a presidir a vida de uma parte considerável dos indivíduos na contemporaneidade.

Otro aspecto central de los actuales procesos de emocionalización global son los vertiginosos cambios en las proximidades/distancias entre lo individual y lo colectivo, lo encarnado y lo virtual y lo urbano y lo rural como problemáticas que retoman Rogelio Luna Zamora y Lucia Mantilla en su artículo “Desde la sociología de las emociones a la crítica de la Biopolítica” presentado sintéticamente por ellos de la siguiente manera:

Este trabajo presenta un análisis comparativo del acercamiento al estudio de las emociones desde la perspectiva del pensamiento sociológico y la crítica a la biopolítica contemporánea. El objetivo de este trabajo es aproximarnos a señalar las diferencias entre la sociología clásica y en particular, la sociología de las emociones y los estudios de la biopolítica contemporánea. La aproximación de la crítica de la biopolítica se hace con los pensamientos elaborados de Roberto Esposito y de Giorgio Agamben más que con el clásico trabajo de Michael Foucault. Se expone en particular el tránsito de la sociedad rural a la urbana o el proceso de modernización que supone la pérdida de la comunidad y la preeminencia del individuo desde ambas perspectivas. En particular se presenta un estudio de caso del análisis de este proceso desde la sociología de las emociones, se analizará cómo la crítica a la biopolítica nos proporciona la posibilidad de cuestionar las dicotomías propias del pensamiento occidental que subyacen en el análisis de las emociones.

Si hay una característica emergente de las sociedades 4.0 es la complejización y restructuración

de las así llamadas sociedades de riesgo: consumos, depredaciones y expropiaciones de activos ambientales ilimitados que homogenizan el planeta. En consonancia, tsunamis, epidemias, terremotos e inundaciones entre otros “fenómenos” se encuentran con un planeta agotado que supone un conjunto de “activos emocionales” diversos y múltiples. En su trabajo “Cuerpos/emociones de emergencia ante los sismos de México, 2017” Margarita Camarena Luhrs y Surya Mariana Salgado echan luz sobre las sensibilidades emergidas en un terremoto particular afirmando que:

Este artículo aborda los cuerpos/emociones que emergieron tras los sismos ocurridos en México, en septiembre de 2017. Nos planteamos una reflexión sobre la interrupción del continuo de esos entornos conexos. Tratamos de mostrar que la suspensión momentánea provocada por los sismos hizo surgir y desaparecer cuerpos/emociones intermedios. Nos importa mostrar que la fractura de los lugares que eran identidades: dio paso del miedo, al terror - durante e inmediatamente después de los sismos-; y que, una vez que se comprobaban colectivamente las dimensiones fatales de los terremotos, los hechos impulsaron, sobre todo, a un tipo de acción colectiva vuelta sensibilidades sociales, que enaltece lo mejor de los seres humanos.

Tal vez uno de los ejes de las modificaciones advenientes en el presente siglo es justamente la vivencia de lo designado como cuerpo atravesado por las múltiples posibilidades de intervenirlo, diseñarlo, modificarlo y regularlo un fenómeno que encuentra en la a discusión de la sexualidad una tensión primaria pero a la cual se le suman diversas maneras de abordar las colonizaciones no binarias al planeta externo-interno. Justamente Adriana Fuentes Ponce en su presentación titulada “Implicación de la relación cuerpo y sexualidad al determinar lo inteligible” nos desafía a pensar una de las aristas posibles de la discusión aludida. Trabajo que ella resume así:

La noticia difundida en el 2009 que explicitó dudas de la veracidad del género de Semenya Mokgadi Caster es el punto de partida en este artículo para problematizar la imbricación entre género, cuerpo y sexualidad que ha dado lugar a las dificultades para comprender la complejidad de esas implicaciones en el imaginario social que se rige por un saber binario sustentado

y materializado en un cuerpo funcional heteronormado que muestra características específicas e inamovibles para hombre y mujer. El interés de este texto es mostrar cruces y procesos de cómo devenimos en un cuerpo y la insistencia de continuar enmarcando la verdad en los paradigmas biológicos que han categorizado a los sujetos vinculándolos con la normalidad y la animadversión de acuerdo con la inteligibilidad de los cuerpos cuya feminización-masculinización, apariencia, funcionalidad y morfología produce constreñimiento cotidiano. La discusión planteada sobre el sistema regulatorio que busca la homogeneidad de la corporeidad se sustenta en aportaciones de Judith Butler, Judith Halberstam y Robert McRuer para explicitar el transcurrir de la interacción social que reitera ese sesgo de creer que sólo unos cuantos o una minoría es afectada o abyecta, cuando no es así, ya que no hay posibilidad de quedar exento.

Continuando el anterior andarivel del espacio conformado por las nuevas (y viejas) formas de controlar los cuerpos, las sociedades contemporáneas están creando nuevas formas de racionalidades que “incorporan” las sensibilidades de razones otras. Pero la vida cotidiana, el día-a-día de la mercantilización promueve la reproducción sistemática de una razón que busca controlar todo. Parte de este escenario es recuperado en “Razón, cuerpo y resistencia social (Un estudio sobre la corporeidad en tres momentos históricos de la razón)” de Álvaro Reyes Toxqui que explicita sus motivaciones de la siguiente manera:

La razón no es sólo un aspecto de la capacidad gnoseológica del ser humano. Su ámbito no queda restringido en los estudios de orden epistemológico. Desde su origen griego, la razón es una importante tecnología corporal que ha construido la civilización Occidental a partir de la exclusión de otros saberes y de la construcción social del cuerpo normalizado, domeñado y disciplinado. La crítica a la razón y la aparición de filosofías y estéticas alternativas, suponen también procesos de resistencia social desde la corporeidad.

Entre el control, el disciplinamiento y la violencia la naturalización de la muerte aparece como uno de los rasgos de sociedades excitadas en el éxtasis de disfrute a través del consumo. El extremo

de este “viaje” es analizado bajo la cobertura de la noción de capitalismo mortuorio que Maximiliano E. Korstanje ha creado para hacer evidente la tendencia necrófila de consumir muerte. En su artículo “El 11 de Septiembre y el surgimiento del Capitalismo Mortuorio: ¿Hacia una teoría de las emociones?” expone uno de los rasgos básicos del aludido proceso. Trabajo que el autor esquematiza del siguiente modo:

El presente ensayo explora alrededor del tema del turismo oscuro hasta qué punto ya se ha abandonado la sociedad del riesgo, luego del 11/9, entrando en una nueva fase capitalista donde el atractivo central es la muerte. En este verdadero capitalismo mortuorio, lejos de lo que establece la literatura especializada, predomina la competencia, la necesidad de sentirse diferente y el individualismo. Los medios de comunicación y de entretenimiento han hecho de la muerte no sólo un criterio de diversión, y esparcimiento, sino de status y exclusividad.

El artículo “Love, Death and Fear” de Geoffrey R Skoll cierra la sección de trabajos con una excelente propuesta para pensar el potencial revolucionario del amor, que el autor resume de la siguiente manera:

Basado en las ideas fundamentales de Marx y Freud, este ensayo examina el amor, el miedo y la muerte desde una perspectiva social e histórica. Esta propuesta de análisis se realiza sobre el estado contemporáneo de las relaciones sociales. El principal argumento que se sostiene es que la agresividad hostil ha triunfado sobre el amor haciendo que las personas se teman unas a otras. No obstante, aunque el ensayo es en términos generales pesimista, hay esperanza de que el amor pueda triunfar finalmente, pero ello requiere una revolución social que destruya el actual sistema mundial del capitalismo

Sin duda es este paso por las potencias intersticiales de una de las emociones más disputadas por el capitalismo la que nos coloca en el principio de la presente introducción: solo la reflexión sistemática sobre el amor, la felicidad y la gratitud nos conducirán a una crítica radical de la astucia de la razón moderna y la emocionalización del siglo XXI.

El número 25 de RELACES se completa con dos muy interesantes reseñas: a) “Aportes a una sociología de los cuerpos y las emociones desde el

Sur” por Luciana Martínez Albanesi del libro *Scribano, A.; Aranguren, M. (Comp.) (2017): Aportes a una sociología de los cuerpos y las emociones desde el Sur*; y b) “Tiempo interno y tiempo social: reflexiones en torno a una terapia centrada en el cuerpo” por Francisco Falconier, *Reseña del Libro: Melucci, A. (2016) Cuerpos Extraños (De Sena, A; Scribano, A. (Trad.).*

Este número de RELACES, reúne una serie de artículos que desde diferentes países México, Argentina, EEUU, Brasil se enmarcan en aquellas discusiones de unas ciencias sociales al servicio de un conocimiento emancipatorio, preocupada por nominar aquellos lugares vacíos, solapados y ocultos por una razón que, desde su nacimiento, se ha gestado al calor de la expropiación.

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

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

No es posible finalizar la presentación de este número 25 sin dedicar al menos algunas palabras a: el hecho que hayamos llegado a esta cantidad de números y la coincidencia de su aparición con el 10° aniversario del Grupo de Trabajo sobre Sociología de los Cuerpos y las Emociones de la Asociación Latinoamericana de Sociología.

Los 25 números indican un camino por andar, solo nos faltan 75 para los 100, cuestión sólo esperable por las claves que permitieron haber llegado hasta aquí: abrir no cerrar, persistir no renunciar, colectivizar no individualizar, interés no desinterés, como bordes de un compromiso claro con lo que hay de crítico en la razón.

Los 10 años del GT 26 (en este número escribe uno de sus fundadores, Rogelio Luna a quien felicitamos) es también la demostración que más acá de nuestros propios defectos individuales prevalecen las virtudes de lo colectivo. En los próximos días en el XXXI Congreso ALAS en Uruguay (3 al 8 de Diciembre) casi 400 trabajos abriremos, una vez más, un campo

de discusión disciplinar que comenzó su definitivo proceso de institucionalización en la sociología hace diez años, cuestión que nos llena de alegría y orgullo.

Dos cumpleaños y la alegría compartida en un Diciembre por conquistar.

Breaks, normalizations, and disputes: the bodies/emotions as locus of conflict and order

Por Adrián Scribano

The beginning of the 21st century we are witnessing displays a tendency to systematically question the binary legacy of the past centuries. The global emotionalization anchored in the normalized societies and in the immediate enjoyment through consumption makes the policies of sensibilities the central point of dispute and the source for "other orders".

The policies of sensibilities make reference to the set of cognitive-affective social practices that tend towards production, management and reproduction of prospects of action, disposition and cognition. Such prospects refer to: 1) the organization of everyday life (the day-to-day, wakefulness/sleep, eating/fasting, etc.); 2) the information used to set order to preferences and values (adequate/inadequate, acceptable/unacceptable, bearable/unbearable); and 3) the parameters employed for time/space management (displacement/emplacement, walls/bridges, infrastructure for the valuing of enjoyment.)

The sensibilities, a "vertex of the co-border" formed by politics, the market and the sciences outline the limits and frontiers of nomadic emotions that correspond to the elaboration of bodies-in-transit.

Politics and its institutional correlate, the State, which are involved in the dialectical back and forth between pornography and transparency, are tailored to fit the Power to make, accumulate, distribute and reproduce sensibilities.

The Market -setting the creation of value in and through the tension between sensation and emotion, and making them "the" merchandise of the new century- surpasses politics and the state in terms of their roles in ensuring the elaboration of a planetarized political economy of morality.

Those sciences which intertwine with the Market, on the one hand, elaborate the conditions of production of endocrine disruptors, nano-robots, cellular design and genetic manipulation; on the other hand, they get involved with the management

of sensibilities through the new neurocognitive and affective sciences. These sciences guarantee the colonization (depredation?) of the Internal Planet.

The connections and disconnections between science, politics, and market lead to the basic dispute about the conditions of fraternal bonds, joy and potential reciprocities in terms of commodification of the emotions that correspond to love, happiness, and gratitude. The dispute in contemporary capitalism is about the design, production, management and distribution of feelings.

In this light, it is easy to notice that the current publication in the Latin American Journal of Studies on Bodies, Emotions and Society (Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, RELACES) implies a kaleidoscopic way of looking at power/weakness of the bodies/emotions as locus of conflict and order, as the axis of multiple disputes and resignations, and as sources of normalizations and of interdictions and interstices as well.

Pharmaco-politics is a path for the colonization of the Internal Planet. This path is directly linked to the depredation of bodily and emotional energies as foundation and architecture of indeterminate subjection. The multiple and current connections between "molecular medicines", neurocognitive interventions and state management of subjectivities are reminiscent of the old industry, army, and state triangle. One of the main aspects of this problematic field is approached in the article "Mental health, subjectivity and the contemporary pharmacological device" by Jonas Ferreira, who states in his abstract:

The following article intends to discuss the crisis of the idea of subjectivity in contemporaneity as a biopolitical ideal, to which would be associated other modern normative and political contents, such as reflexivity, autonomy and psychic normality. Faced with the technological acceleration that governs informational capitalism, the

result of the planetary realization of liberalism itself, its success as a technical and economic ideal, and everything that demands the full availability of individuals, there is an erosion of the whole set of concepts associated with the subject's metaphysics, paradoxically, this is the very basis of liberal thought. Investments in reflexivity, sanity, autonomy of individuals can no longer support the dromological needs of capital. From this perspective, and having the work of Canguilhem as support, we intend to understand the technical meaning of the psychopharmacological device that presides over the life of a considerable part of the individuals in the contemporary world.

Another central aspect of the current global emotionalization processes is the series of abrupt changes in the proximities/distances between the individual and the collective, the embodied and the virtual, and the urban and rural conundrums. Rogelio Luna Zamora and Lucia Mantilla pick up this issue in their article "From the Sociology of Emotions to the Critique of Biopolitics", in which they briefly introduce it as follows:

This work introduces a comparative analysis of the approach to the study of emotions from the perspective of sociological thought and the criticism of contemporary biopolitics." The objective of this work is to get close to point out the differences between classical sociology -in particular, the sociology of emotions- and the studies of contemporary biopolitics. The critique of biopolitics is approached through the elaborated thoughts of Roberto Esposito and Giorgio Agamben rather than with the classic work of Michael Foucault. What is displayed, in particular, is the transition from rural to urban societies or the process of modernization that involves the loss of the community and the preeminence of the individual from both perspectives. A case study is put forward for the analysis of this process from the sociology of emotions point of view; the subject of analysis will be the way criticism of biopolitics allows us the opportunity to question the dichotomies of Western thought which underlie the analysis of emotions.

Emerging features of societies 4.0 that stand out are the increasing complexity and restructuring of

the so-called risk societies: consumption, depredations and expropriations of unlimited environmental assets homogenize the planet. In consonance, tsunamis, epidemics, earthquakes, and floods, among other "phenomena", encounter an exhausted planet that supposes a set of diverse and multiple "emotional assets". In their work "Bodies/Emotions of Emergency before the Earthquakes of Mexico, 2017", Margarita Camarena Luhrs and Surya Mariana Salgado shed light on the sensibilities emerged in a particular earthquake, stating that:

This article addresses the bodies/emotions that emerged after the quakes that struck in Mexico, in September 2017. We consider a reflection on the interruption of the continuum of these environments that are interrelated. We try to show that the momentary suspension brought about by the earthquakes caused intermediate bodies/emotions to emerge and disappear. It is important to us to show that the rupture of the places that were identities gave way for fear, horror -during and immediately after the earthquakes; and once the scale of the fatal outcome of the earthquakes was collectively verified, the events prompted mainly a sort of collective action which is oriented towards social sensibilities, which uplifted the best of human beings.

Perhaps one of the axes of the upcoming changes that will take place in the current century is, precisely, the experience of what is designated as a body run across by multiple possibilities of intervening it, designing it, modifying it and regulating it. It is a phenomenon that finds a primary tension in the discussion of sexuality, although various ways of addressing non-binary colonizations to the external-internal planet are added to it. It is Adriana Fuentes Ponce who, in her publication entitled "Implication of the Relationship between Body and Sexuality when Determining the Intelligible", challenges us to think on one of the possible sides of such discussion. In her article, she summarizes it as follows:

The news spread in 2009 which raised questions about the veracity of the Semenya Mokgadi Caster's genre is the starting point in this article to problematize the interweaving between gender, body, and sexuality. This has led to difficulties in understanding the complexity of such implications in the social imaginary which is governed by binary knowledge

sustained and materialized in a heteronormed functional body which shows specific and immovable characteristics for men and women. The purpose of this text is to show the connections and processes of how we become to exist in a body and the insistence on keeping framing the truth in the biological paradigms that have categorized the subjects. Such paradigms thus link them with normality and animosity according to the intelligibility of the bodies, whose feminization-masculinization, appearance, functionality and morphology produce daily constraints. The discussion on the regulatory system that seeks the homogeneity of corporeity is based on contributions made by Judith Butler, Judith Halberstam and Robert McRuer. It was opened up so as to make the development of social interaction explicit, the one that reasserts the tendency to believe that only a few or just a minority is affected or subjugated, when it is not like that, actually, since it is not possible to be spared.

Following the previous space line conformed by the new -and old- ways of controlling bodies, contemporary societies are creating new forms of rationalities that “incorporate” the sensibilities of other reasons. But everyday life and the daily commodification promote the systematic reproduction of a kind of reasoning that seeks to control everything. Part of this scenario is retrieved in “Reason, Body, and Social Resistance (A study on the corporeity in three historical moments of reason)” by Álvaro Reyes Toxqui, in which he explains his motives in the following way:

Reason is not a mere aspect of the gnoseological capacity of the human being. Its scope is not restricted to epistemological studies. From its Greek origins, reason has been an important bodily technology which the Western civilization has constructed based on the exclusion of other kinds of knowledge and from the social construction of the normalized, dominated, and disciplined body. The criticism of reason and the emergence of alternative philosophies and aesthetics also imply processes of social resistance stemming from corporeality.

Among control, discipline, and violence, the naturalization of death emerges as one of the features of societies excited in the ecstasy of enjoyment

through consumption. The end of this “journey” is analyzed through the notion of Thana-Capitalism that Maximilian E. Korstanje has created to make evident the necrophilic tendency to consume death. In his article “9/11 and the rise of thana capitalism: towards a theory of emotins?”, he presents one of the basic features of the aforementioned process. The author outlines it in the following way:

The present essay explores the subject of dark tourism, to what extent the risk society has already been left behind, after 9/11, starting a new capitalist phase where the main allurements is death. In true Thana-Capitalism, -far from what the specialized literature establishes- competition, the need to feel different, and individualism prevail.

The media and the entertainment field have made death into not only a criterion for fun, and recreation, but also a parameter for status and exclusivity.

The article “Love, Death and Fear” by Geoffrey R. Skoll serves as closure for the section of works with an excellent proposal to think about the revolutionary potential of love, which the author recaps in the following way:

In this essay, based on Marx’s and Freud’s central ideas, love, fear, and death are examined from a social and historical perspective. The proposal put forward for analysis is about the contemporary state of social relations. The main argument is that hostile aggressiveness has triumphed over love by making people fear each other. However, although this essay is, on broad terms, pessimistic, there is hope that love can finally triumph, but this requires a revolution to destroy the current capitalist system.

It is, without a doubt, this transition through the interstitial powers of one of the most disputed emotions of capitalism what places us at the beginning this introduction: only the systematic reflection on love, happiness and gratitude will lead us to a radical criticism of the cunning of modern reason and the emotionalization of the 21st century.

Issue number 25 of RELACES is rounded off with two quite interesting reviews: a) “Contributions to a Sociology of Bodies and Emotions from the South” by Luciana Martínez Albanesi from the book Scribano, A.; Aranguren, M. (Comp.) (2017) Contributions to a

Sociology of Bodies and Emotions from the South; and b) "Internal Time and Social Time: Reflections on a Body-Centered Therapy" by Francisco Falconier, from the book: Melucci, A. (2016) *Cuerpos Extraños* (De Sena, A.; Scribano, A. (Trad.).

This issue of RELACES, which gathers a series of articles from different countries such as Mexico, Argentina, USA, Brazil, is framed within those discussions on social sciences at the service of emancipatory knowledge, concerned with naming those empty, overlapping and places that were hidden for a reason that, since its inception, has been gaining shape in the heat of expropriation.

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

To conclude, we must reiterate that, since issue number 15 of RELACES, we began to publish up to two articles in English in each issue. As we have been reminding you for a long time: in RELACES, together with all its Editorial Team and the Editorial Board, we believe it is necessary to take up each article of our journal as a node that allows us to continue down the path of dialogue and scientific/academic exchange as a social and political task in order to achieve a freer and more autonomous society. It is in the previous context that we want to thank all those who trust us as a vehicle to instantiate such dialogue.

It is not possible to finish the presentation of this issue number 25 without dedicating at least some words to the fact that we have reached this number of issues and that it occurred, coincidentally, on the Latin American Association of Sociology (Asociación Latinoamericana de Sociología, ALAS) Working Group on Sociology of the Bodies and Emotions 10th anniversary.

These 25 issues outline a path to follow, we only need 75 more to reach 100. Reaching such number of issues is just a matter of time if we maintain the key aspects which allowed us to get here: open, do not close; persist, do not give up; collectivize, do not individualize; interest, no disinterest. Those have been the edges defining our clear commitment to the critical character of reason.

These 10 years of WG 26 (one of its founders, Rogelio Luna, whom we congratulate, has published in this issue), are also proof that the virtues of the collective prevail over our own individual defects. In the coming days, at the XXXI ALAS Congress in Uruguay (from 3rd to 8th of December) with almost 400 works, we are opening, once again, room for disciplinary discussion. This began its final process of institutionalization in sociology ten years ago, a fact that fills us with joy and makes us very proud.

Two birthdays and the shared joy in this December to be conquered.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 12-23.

Saúde mental, subjetividade e o dispositivo psicofarmacológico contemporâneo

Mental health, subjectivity and the contemporary pharmacological device

Jonatas Ferreira *

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
ferjonatas@gmail.com

Resumo

O artigo que se segue pretende discutir a crise da ideia de subjetividade na contemporaneidade como ideal biopolítico, e ao qual estariam associados outros conteúdos normativos e políticos modernos, tais como, a reflexividade, a autonomia e a normalidade psíquica. Diante da aceleração tecnológica que preside o capitalismo informacional, resultado da própria realização planetária do liberalismo, de seu sucesso como ideal técnico e econômico, e tudo o que demanda de plena disponibilidade dos indivíduos, verifica-se uma erosão, de todo o conjunto de conceitos associados à metafísica do sujeito - paradoxalmente, esta é a própria base do pensamento liberal. Investimentos na reflexividade, sanidade, autonomia dos indivíduos já não pode oferecer suporte às necessidades dromológicas do capital. A partir dessa perspectiva, e tendo a obra de Canguilhem como suporte, pretendemos entender o sentido técnico do dispositivo psicofarmacológico que passa a presidir a vida de uma parte considerável dos indivíduos na contemporaneidade.

Palavras-chave: Subjetividade; Saúde mental; Aceleração.

Resumen

The following article intends to discuss the crisis of the idea of subjectivity in contemporaneity as a biopolitical ideal, to which would be associated other modern normative and political contents, such as reflexivity, autonomy and psychic normality. Faced with the technological acceleration that governs informational capitalism, the result of the planetary realization of liberalism itself, its success as a technical and economic ideal, and everything that demands the full availability of individuals, there is an erosion of the whole set of concepts associated with the subject's metaphysics, paradoxically, this is the very basis of liberal thought. Investments in reflexivity, sanity, autonomy of individuals can no longer support the dromological needs of capital. From this perspective, and having the work of Canguilhem as support, we intend to understand the technical meaning of the psychopharmacological device that presides over the life of a considerable part of the individuals in the contemporary world.

Palabras clave: Subjectivity; Mental Health; Acceleration.

* PhD em Sociologia pela Universidade de Lancaster, Pós-Doutoramento em Sociologia pela Universidade de Lisboa. Professor do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Saúde mental, subjetividade e o dispositivo psicofarmacológico contemporâneo

Introdução

No texto que se segue, procuro analisar o entrelaçamento de três temas que a reprodução biopolítica do capitalismo contemporâneo, isto é, do “turbocapitalismo”, mobiliza e ao mesmo tempo problematiza: a noção de subjetividade, a ideia de saúde mental e os meios técnicos para alcançá-la. Como forma de abrir esta exposição, e tomando o primeiro destes temas em consideração, proponho a seguinte questão: seria ainda possível afirmar que o sujeito liberal constitui um eixo discursivo fundamental em torno do qual o capitalismo se reproduz, ou a própria aceleração tecnológica colocaria em xeque tal possibilidade? Dados os nossos múltiplos envolvimento tecnológicos, haveria ainda um tempo reflexivo que pudesse viabilizar as promessas de autodeterminação subjetiva, e que não se reduzisse à mera adequação com respeito às demandas heterónomas e velozes da sociedade da informação? A partir de abordagens bastante distintas, autores como Richard Sennett (em *A Corrosão do Caráter*, por exemplo), Paul Virilio (em *Velocidade e Política*) ou Byung-Chul Han (em *A Sociedade do Cansaço e O Aroma do Tempo*), Hartmunt Rosa (*Aceleração*) entre tantos outros, suspeitam que a interioridade do sujeito, e todo o investimento político que sobre ele se formou, já não podem ser oferecidas como base possível de um agir racional sobre o mundo. Concebido como elemento central do dispositivo biopolítico moderno, o sujeito racional, autocentrado, já não seria mobilizado como base de funcionamento dos aparatos tecnológicos modernos. Pelo contrário, a subjetividade parece recuar em decorrência de sua ineficiência para responder às demandas por aceleração e intensificação da vida. Não precisamos recorrer ao “panglossismo” (Martins, 2013) de pós-humanistas e trans-humanistas para perceber que, diante do aumento considerável de transtornos mentais associados ao imperativo cultural da performance, por exemplo, os processos de subjetivação não parecem ser rápidos o suficiente para responder a tal

intensificação e aceleração. A ação social do sujeito racional necessita sempre de um hiato reflexivo, um retardamento, afirmariam Sennett, Virilio e Han, incompatíveis com tais demandas. Em seu último livro, *Experimentum Humanum*, Hermínio Martins (2013) alertava para essa contradição: o liberalismo, amplamente vitorioso no mundo, por mobilizar a intensificação de uma racionalidade técnica fundamentalmente aceleradora, termina por se inviabilizar como projeto de libertação subjetiva.

Não obstante, os discursos contemporâneos da meritocracia, da responsabilidade sobre si, do imperativo do sucesso e dos cuidados sobre a própria saúde, não deixam de mobilizar, ou subentender, a autonomia de uma subjetividade racional. Seria o caso aqui de considerar as seguintes palavras de Adorno: “nada é mais degenerado do que o tipo de ética ou moral que sobrevive na forma de ideias coletivas mesmo depois que o Espírito do Mundo – usando a expressão hegeliana como atalho – cessou de nelas residir. Uma vez que o estado da consciência humana e o estado das forças sociais de produção abandonaram essas ideias coletivas, essas mesmas adquirem qualidades repressoras e violentas” (Adorno [*Problems of Moral Philosophy*], *apud* Butler, 2015: 14). De fato, a implementação de projetos liberais no mundo, e tudo o que implicam em aceleração e mobilização técnica, têm implicado em violências consideráveis sobre os indivíduos. Pensemos apenas nas estatísticas de síndrome de *burnout* e depressões nos países desenvolvidos, no confisco de direitos trabalhistas historicamente consolidados, na precarização do trabalho.

Tomemos um segundo ângulo para abordar o problema que temos aqui. Diante das demandas por celeridade, seria ainda adequado afirmar que a epistemologia médica se organizaria a partir da oposição entre *normalidade e patologia* - oposição cujo papel na estabilização biopolítica dos indivíduos em um contexto industrial foi tão bem percebida por Canguilhem e Foucault? Ora, primeiro devemos constatar que o deslizamento

entre as ideias de saúde, normalidade, maturidade e autodeterminação foi crucial não apenas na consolidação de uma *metafísica da subjetividade*, mas na possibilidade de que a *prática médica, e da saúde mental*, viesse a contribuir nesta direção. Há entre o discurso da subjetividade e o discurso da normalidade psíquica um elo claro, e historicamente evidente, posto que a ideia de um sujeito racional, autônomo, maduro, no controle de suas emoções, é tanto um critério decisivo para avaliar a saúde mental quanto eixo em torno do qual gravita a racionalidade do sujeito. Isso vale tanto para a Psiquiatria de Emil Kraepelin, por exemplo, como para a Psicanálise de Freud. Desde a *História da Loucura*, aprendemos que ambas as disciplinas nascem da observância de uma linha de demarcação entre normalidade e patologia, razão e desrazão – ainda que naquele livro a crítica foucaultiana não se volte para a Psicanálise. Essas práticas, Foucault (1961) propõe, alinham-se ao interesse amplo do modo de produção capitalista por normalizar condutas, por torná-las previsíveis, e portanto produtivas.

Hoje, por outro lado, a ideia de normalidade e de sanidade já não parecem bastar para atender às demandas por uma agir inovador, e permanentemente desestabilizador, às demandas por aceleração, e à própria lógica de reprodução da indústria da saúde, cujos interesses se colocam para além dos horizontes tradicionalmente normalizadores da medicina. A popularização de ansiolíticos, antidepressivos, bem como medicamentos de redução de riscos associados ao “estilo de vida” apontam nessa direção. É necessário excitar os corpos de acordo com a dinâmica do consumo descartável, mas também conter, quando adequado, os excessos de tal excitação. Neste âmbito já não se trata, pois, de reconduzir o paciente da patologia à normalidade, ou seja, curar, mas aceitar o suporte biotecnológico como componente crônico da vida contemporânea. Trata-se de promover a *adaptação* do ser vivo a dinâmicas que exigem próteses (químicas e não químicas) cada vez mais sofisticadas. *Adaptar-se a esse contexto instável, incerto, ou, como diria Agamben, em que a exceção se torna regra, é uma demanda que já não pode ser suficientemente compreendida pela ideia de normalidade, ou de um estar saudável.* E isso tem implicações na forma como a subjetividade pode ser mobilizada como dispositivo biopolítico. Se é verdade que a subjetividade não pode ser realizada no contexto extremamente territorializado das sociedades tradicionais, ela parece se tornar ineficiente quando ideais de normalidade, reflexividade, autonomia são cada vez mais corroídos pela aceleração tecnológica (Ferreira, 2015).

Porém, se a normalidade já não funciona como ideal regulativo e se todo investimento subjetivo (em si e a partir si) é constantemente torpedeado pela dependência de intervenções químicas e pelo desejo de adequação a circuitos tecnológicos globais, por que razão esse discurso ainda apresenta tamanha força política? Utilizando livremente as palavras de Adorno citadas acima, perguntaríamos se essa força, que corresponde à realização ampla de um discurso e de intervenções técnicas liberalizantes, não seria agora eminentemente repressora. Ora, responder a essa indagação pressupõe um esforço preliminar. Cabe refletir em que medida a constituição de um discurso de mitigação do sofrimento mental, através de terapias de caráter bioquímico, operar-se-ia sobre novas bases de reprodução biopolítica do capitalismo, isto é, já não a partir da suposição da centralidade e autonomia do sujeito normal, mas da heteronomia e fragmentação mediante as quais forças técnicas atuam e reproduzem e turbinam a vida biológica. É essa tarefa sobre a qual nos debruçaremos neste ensaio.

É adequado neste ponto reconhecer um limite em nossa tarefa – faço-o tomando emprestado algumas considerações que Judith Butler (2015) oferece em *Relatar a si mesmo*. A partir de Nietzsche e Foucault, e tendo curiosamente Hegel como interlocutor, Butler considera a possibilidade de retomar a questão da subjetividade de uma forma não solipsista, mas levando em conta um horizonte normativo e um “tu” (um outro) a partir do qual a individualidade do sujeito deve ser concebida. O ego é sempre uma resposta a este “tu” (outro/outra) e ao horizonte normativo em que sua interpelação torna-se inteligível. Se em Nietzsche esse encontro significava a culpa e o fantasma da punição como valores fundamentais da estruturação da subjetividade, e em Foucault, implicava que a norma, a disciplina, e o aparato técnico por ela mobilizado, nos dois casos, a possibilidade de estruturação subjetiva seria necessariamente subordinada. Ações subjetivas de caráter crítico, neste processo, seriam impensáveis. Em oposição a essas conclusões, Butler considera a possibilidade de que o sujeito não seja meramente produzido pelas normas que lhe oferecem um horizonte existencial e ético, nem seja reduzido à culpa diante do outro. Para ela, a interpelação feita pelo “tu” dentro de um contexto normativo constitui também a possibilidade de exercer uma atitude crítica com respeito aos engajamentos que o ego necessariamente estabelece com o mundo. A subjetividade, neste caso, é um valor moderno que não se pode simplesmente lançar pela janela, junto com a inconsistência de sua versão liberal, sem que isso resulte num empobrecimento político e ético

considerável. Estas considerações ajudam a delimitar de forma mais exata os contornos do presente ensaio. Tendo em mente o problema filosófico que Butler propõe, interessa-nos aqui entender precisamente esse *horizonte normativo e suas demandas*. A ele nos ateremos. Isso não significa que julgemos que tal enquadramento determine nossas possibilidades existenciais, políticas, éticas, mas que é necessário conhecê-lo e os desafios que lança a um discurso particular acerca da subjetividade e a nós todos, mesmo os críticos do liberalismo.

Da dicotomia normalidade-patologia

No ensaio “Saúde: conceito vulgar e questão filosófica”, Georges Canguilhem (2005) propôs a seguinte definição: “A saúde é a vida no silêncio dos órgãos” (p. 35). Quem quer que seja acometido por algum sintoma patológico - febre, dor de cabeça, apneia, taquicardia - entende e deseja esse silêncio, esse retorno a uma atitude natural com respeito ao funcionamento de nosso corpo, em outras palavras, anseia por esse esquecimento de si. O sofrimento, seja ele de ordem somática ou psicológica, grita-nos, solicita-nos, convoca nossa atenção para uma parte de nosso corpo, e tudo o que queremos nestas ocasiões é esquecer essa voz inoportuna, é evitar esse campo gravitacional poderoso que drena nossa energia vital e atenção. Que a saúde possa ser pensada, pois, como “a vida no silêncio dos órgãos”, como a paz da não solicitação, parece bastante razoável. Eventualmente, e isso é de suma importância, esse silêncio e esquecimento de si são entendidos não apenas como sinais de saúde, mas como saúde em si. Que um conjunto de sintomas possa ser tratado como doença ou que sua ausência seja concebida como saúde apresenta consequências que não devem ser negligenciadas.

Isso é especialmente verdadeiro no campo da saúde mental contemporânea. Existe hoje, uma concepção do psiquismo e uma terapêutica a ela associada que partem precisamente desta redução, ou seja, da sanidade equiparada ao silêncio do corpo ou da mente e da administração de sintomas como fulcro da prática médica. Se, por exemplo, para a neurociência contemporânea, a “mente é o que o cérebro faz” (Rose, 2013: 3) e se processos mentais como o reconhecimento de si mesmo nada mais são que uma estratégia que nosso cérebro constituiu ao longo de nossa evolução biológica, parece natural supormos que, focando na realidade biológica deste cérebro, teríamos a possibilidade de tratar o sofrimento por um caminho direto, imediato. Por que a medicina haveria de se deter com algo tão intangível como a significação que realizamos de nosso sofrimento num âmbito mais subjetivo quando

um acesso direto à base neuronal do padecimento humano encontra-se disponível? Não obstante, o investimento na significação subjetiva do sofrimento constitui uma atitude fundamental na própria cultura moderna, tendo orientado práticas aceitas como científicas, como é o caso da psicanálise e várias correntes interpretativas das ciências sociais. Se, por um lado, os indivíduos preferem obviamente o esquecimento de si que a saúde permite, parece claro, por outro lado, que o sofrimento, em geral, e as patologias, em particular, fazem-nos retornar a nós mesmos, promovendo um investimento narcisista fundamental à nossa recuperação.

De um modo geral, pondera Canguilhem, a medicina nunca pensou suficientemente a saúde, mas sim a doença – embora a idealidade da primeira categoria marque substancialmente a apreciação negativa da segunda. A partir deste objeto de conhecimento, ou seja, mediante uma incursão na anomalia, na anormalidade do patológico, procura-se garantir o estado de quietude que a saúde implica, ou, ao menos, diminuir os danos provenientes de algum tipo de perturbação num estado de normalidade somática. O campo médico, portanto, e esse é também o caso da Psiquiatria e Psicologia, seria propriamente o patológico, o anormal. Enfatizemos: essa constatação teve uma influência significativa na obra de Michel Foucault, nas teses que ele desenvolve sobre a história da loucura, bem como em diversos autores que se beneficiaram dessa influência intelectual. Vejamos, por exemplo, o que Nikolas Rose (2011) tem a nos dizer sobre a relação entre as ciências psicológicas e a criação de regimes do *self* no ocidente:

Colocar o problema dessa maneira é ressaltar a primazia do patológico em relação ao normal na genealogia da subjetivação – de maneira geral, nossos vocabulários e técnicas da pessoa não emergiram dentro do campo da reflexão sobre o indivíduo normal, mas, pelo contrário, a própria noção de normalidade emergiu a partir da preocupação com tipos de conduta, pensamento e expressão considerados problemáticos ou perigosos (p. 44).

Dados os compromissos políticos que marcam o surgimento da Psiquiatria, quer dizer, seu papel disciplinador, a ênfase que confere ao que escapa à normalidade parece algo natural. A Psiquiatria, e também a Psicologia, surgem no ocidente como vetores de um processo em que o divórcio entre razão e desrazão, não apenas condiciona a formação de um discurso de racionalização da vida, mas se

revela fundamental na constituição de um regime do *self*, com suas implicações éticas, políticas, econômicas e culturais. Neste contexto cultural, o louco é pensado como aquele que está privado, por definição, da cidadania, da responsabilidade, da autodeterminação, da maturidade. É em oposição a ele que se pode pensar com propriedade o que seria um sujeito racional, autocentrado, maduro, moderno.

Desconsiderando por um momento a dificuldade em definir o que seja saúde mental, e tendo a *Psicologia de base cognitivista e comportamental* e a *Psiquiatria de orientação biológica* em consideração, seria possível retomar nossa inquietação inicial: onde os sintomas cessam – ansiedade, tristeza mórbida, lutos persistentes – a sanidade estaria reestabelecida? A resposta a essa questão, como veremos, apresenta implicações com respeito ao regime de subjetivação moderno. Tanto para a Psicologia de orientação cognitivo comportamental quanto para a quanto para a Neuropsiquiatria, a superação de tais sintomas estaria associada a uma mudança de padrões sinápticos cristalizados e responsáveis pela sensação mal-estar, de sofrimento. Sendo esses padrões biologicamente estabelecidos, *porém plásticos*, é possível pensar que um investimento na reconfiguração química cerebral seja possível sem que investimentos psicológicos tradicionais, que focam na reconstituição histórica da individualidade, entrem propriamente em questão.

Além da dicotomia entre o normal e o patológico

Para Joseph Dumit (2012), *a própria ideia de saúde já não é tão facilmente aceita como realidade alcançável e critério orientador das práticas médicas contemporâneas*. Essa postulação, evidentemente, implica em uma revisão profunda da epistemologia médica, sua pretensão de constituir um discurso civilizador de normalização e sanidade. De acordo com o que expusemos acima, tal revisão teria consequências importantes para o próprio regime de subjetivação ao qual se associa a reprodução biopolítica do capitalismo. Por agora, constatemos o fato de a Psiquiatria de orientação organicista passar a tratar, não apenas psicoses, quadros de sofrimento mental graves, mas também neuroses bem mais triviais, sofrimentos bem mais prosaicos, como diversos tipos de ansiedade, entre as quais mencionaríamos, fobias sociais, de contato com animais ou com sangue. Parte do sucesso que hoje goza uma orientação biológica na Psiquiatria, pensemos na popularidade das últimas versões do DSM (*Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders*), em detrimento de orientações psicanalíticas ou fenomenológicas, deve-se precisamente ao surgimento dos primeiros

psicotrópicos na década de 1950, drogas para tratamento de ansiedade, na década de 1960 e antidepressivos na década de 1970. Ou seja, Já a partir da década de 1970, portanto, a Psiquiatria conta com medicamentos para tratar quadros de sofrimento mental graves, como as psicoses, e formas mais brandas, como as ansiedades. Uma clínica psiquiátrica da neurose e do mal-estar contemporâneo, e não os clássicos cuidados com quadros psicóticos, com o “anormal”, parece apontar, na Psiquiatria, para transformações semelhantes às mudanças que Dumit expõe. Para Dumit, estaríamos diante do surgimento de: “uma nova gramática de doença, risco, experiência e tratamento, em que o corpo é inerentemente disfuncional [*disordered*] e no qual a saúde não é mais o silêncio dos órgãos; é a doença que é silenciosa, frequentemente assintomática” (2012:55).

No campo da saúde mental, portanto, é apropriado salientar que aquilo que pode ser objeto de uma intervenção medicamentosa não é necessariamente o patológico – como as ditas drogas da inteligência deixam claro. Isso obviamente radicaliza as conclusões de Dumit. De qualquer modo, a relação que existe entre administração de risco e informação é um elemento importante na lógica biopolítica que preside o dispositivo farmoquímico. “Informação acerca da possibilidade da patologia transforma modalização em mobilização. Você não pode ignorar essa possibilidade moralmente porque seu status se transformou. Isso pode produzir um dever muito forte de ser saudável (agora que você sabe que não é) e um ‘ter de tentar’ racional (posto que você sabe que há algo que você pode fazer) que é tão profundamente mora quanto o imperativo a ser testado, identificado por Nelkin e Tancredi¹” (Ibid.: 60). Teremos o que falar acerca da importância da informação neste novo contexto. Por agora, salientemos que o *sentimento de dever* assumido diante deste corpo sempre em perigo, e nunca suficientemente potente, ainda que nele nem sempre possamos encontrar sintomas evidentes de disfuncionalidade, decomposição, entropia etc., *revela-se não apenas em sua dimensão moral, mas em seu caráter opressivo*. Assim, não obstante o fato de na teoria sociológica, desde a publicação *Sociedade de Risco* de Ulrich Beck, em 1986, estar estabelecida a *relação entre risco e reflexividade*, parece claro que o limite desta última é sua subordinação à dinâmica tecnológica do capitalismo.

1 Joseph Dumit se refere aqui à seguinte referência bibliográfica: NELKIN, D., L. TANCREDI. (1989) *Dangerous Diagnostics: The social power of biological information*. New York: Basic Books.

É possível dizer que, por intermédio da administração de riscos potenciais de adoecimento, portanto, veríamos reintroduzida uma dinâmica subjetiva mínima num terreno em que o sujeito parece perder relevância como parte daquela dinâmica biopolítica. O indivíduo abandonado por redes sociais de proteção, pensemos aqui na crise do Estado de Bem-Estar Social, ou mesmo na precariedade do sistema de saúde brasileiro, é compelido a exercer um cuidado de si diuturno em meio à proliferação de informações sobre como viver bem ou como evitar a ruína física. As dificuldades aqui subjacentes podem ser apreciadas se levarmos em conta os elementos “destemporalizadores” deste processo marcado pela ansiedade, como observa Byung-Chul Han: “A falta de tensão narrativa faz que o tempo atomizado não possa manter a atenção de maneira duradoura. Isso faz com que a percepção se abasteça constantemente de novidades e radicalismos. O tempo de pontos não permite nenhuma demora contemplativa” (2015: 37). A esse indivíduo privado de uma narrativa – presa da notícia-escândalo – apenas a ansiedade se abre como verdade radical. E se os cuidados sobre si, sua dimensão narcisista, podem ser entendidos como uma *apropriação subjetiva possível* da dinâmica biopolítica que impõe a aceleração e intensificação dos ritmos dos corpos – no que pese a dificuldade de empreender tais cuidados num contexto de desorientação, tal como o analisa Han, por outro lado, tais cuidados constituem uma tentativa de *adaptação* a ritmos técnicos heterônomos. Tais ritmos muito raramente estão em questão. Neste cenário, silenciar sintomas desagradáveis é condição para que “funcionemos” adequadamente, quer como consumidores vorazes de objetos perecíveis, quer como produtores descartáveis desses mesmos objetos.

A ideia de um corpo são, de acordo com Canguilhem (2005), guardaria em si duas acepções que a etimologia da palavra latina *sanus* parece indicar, ou seja, “intacto ou bem preservado” e “infalível e seguro” (p. 38). Contraditoriamente, sob as condições e exigências dromológicas do capitalismo contemporâneo, podemos perceber-nos atletas do dia-a-dia, isto é, bem preservados, sem estarmos tranquilos, “seguros”, com respeito à nossa saúde. Mas qual seria o motivo pelo qual a segurança da saúde nos parece diuturnamente negada, mesmo quando não temos sinais aparentes de sofrimento, de qualquer enfermidade? Integrada à dinâmica da indústria farmacêutica, aos seus interesses comerciais, a medicina contemporânea já não pretende ter uma ação episódica de recondução do doente à saúde, à normalidade, mas tratar como doentes potenciais quem quer que apresente alguma

predisposição biológica ao adoecimento, o que significa 100% dos seres vivos. Assim, tanto a medicina quanto, mais amplamente, o complexo industrial que se monta em torno do adoecimento, convertem-se na sombra dos indivíduos que vivem sob o domínio da sociotécnica. Podemos dizer, com Dumit (2012), que à indústria farmacêutica não interessa curar, mas tratar indefinidamente doenças reais ou virtuais. Mitigar é bem mais lucrativo que curar. Propensões ao desenvolvimento do diabetes ou de doenças coronarianas, por exemplo, são um filão comercial na medida em que doentes potenciais ou efetivos possam ser tratados cronicamente com insulina ou estatinas. Isso também vale, evidentemente, para pacientes psiquiátricos (neuróticos ou psicóticos) e sua demanda crônica por hipnóticos, ansiolíticos e antidepressivos em geral. Não é mesmo necessário que uma *patologia* seja efetivamente identificada para que o recurso a esses medicamentos seja recomendado – embora, em geral alguma sintomatologia seja o fator que mobiliza o uso.

Tendo em vista não apenas os interesses da “indústria da saúde”, mas a própria tendência à intensificação, aceleração e extenuação da vida sob o regime biopolítico em que vivemos, parece que ter a “posse máxima de meios físicos” (Canguilhem, 2005: 38) já não basta. O máximo já não é suficiente. Esse processo de intensificação constante da vida biológica implica inevitavelmente na penetração de aparatos biotécnicos em sua administração. O fim último desta intermediação é controlar os ruídos físicos, existenciais, reflexivos que impliquem num retardamento qualquer com respeito aos ritmos de reprodução do capital. Na sociedade da tagarelice informacional, existe a necessidade desse silenciamento. Digamos de forma clara: aqui não se trata apenas da dificuldade estrutural que a medicina teria em pensar a saúde, como o propõe Canguilhem, mas de atentar para o fato de que ao investir na cronicidade da doença ela já não tem mais o paciente, o indivíduo, como foco prioritário, mas sim necessidades sistêmicas mais amplas. Retomando, sob esta lógica, a medicina torna-se um dispositivo de adaptabilidade. A influência de abordagens *evolucionárias na Psiquiatria* deve aqui ser mencionada neste ponto, conforme podemos perceber no depoimento de uma psiquiatra lisboeta².

E há uma até uma corrente [da Psiquiatria] que fala neste momento em utilizar os antidepressivos, e os psicofármacos, não pra tratar a doença, mas pra tratar... numa espécie de *make-up*, de maquiagem da personalidade, de traços que são menos

2 Em entrevista que me foi concedida em julho de 2014.

adaptativos na personalidade, traços mais de ansiedade, traços mais de evitamento, de dependência, que pudessem ser suscetíveis a uma abordagem mais farmacológica. Portanto, acho que isso só é preocupante se tiver consequências negativas do ponto de vista orgânico, ou seja, quando o risco é superior ao benefício. [...] E se, de fato, a nossa sociedade neste momento criou essa roda-viva de *stress* e eu não vou poder mudar as circunstância à volta, então, se calhar, eu tenho que mudar a forma como a pessoa encara as circunstâncias.

De acordo com o mesmo depoimento, entenda-se que “mudar a forma como a pessoa encara as circunstâncias” significa adaptar-se a elas, posto que estas “não poderiam” ser transformadas. Para essa psiquiatra, trata-se de uma questão de custo, da rapidez dos resultados e, portanto, de eficiência - aqui devemos ter em mente o quanto a prática médica vem sendo submetida a vetores *gerencialistas* que tem afetado a reprodução do capitalismo como um todo. Talvez devêssemos repetir a indagação que o psicanalista de orientação existencialista Pierre Fédida nos propõe há algum tempo: diante de condições desumanas de existência, da necessidade de responder imediata e satisfatoriamente, em tempo real, às demandas de um capitalismo que opera a partir da lógica 24/7 (Crary, 2014), ou seja, sem repouso, o deprimido mostra em sua desaceleração, em seu questionamento radical do sentido das coisas, um sinal de saúde ou um sintoma patológico (Fédida, 2002, 2003; Ferreira, 2015)?

O indivíduo, todavia, sofre para além da racionalização sociológica, ou psicanalítica, e reivindica alívios imediatos. Quando o horizonte temporal em que vivemos é submetido a constantes implosões, a urgência passa a ser nossa marca existencial. O “tempo atomizado” (Han, 2015), na medida em que já não podemos projetar cenários de um futuro confiável, urge. O que quer que pensemos sobre paliativos farmoquímicos, a confluência de sentidos entre saúde e segurança, entre saúde e busca por infalibilidade, entre saúde e poder, coloca-nos desafios tremendos num contexto de envolvimento tecno-sociais cada dia mais intensos. Porém, saúde, poder, segurança é o que nunca temos neste cenário. Lembremos do imperativo moral contemporâneo de que nos falava Joseph Dumit (2012) e que agora percebemos no contexto de um dispositivo *biopolítico e dromológico* mais amplo. Byung-Chul Han (2015), permite-nos apreciar uma dimensão profunda desse problema.

La aceleración es inherente a un proceso perfectamente funcional. El procesador, que solo conoce procesos de cálculo, no se ve sometido a la presión de la aceleración. Se deja acelerar con mucho gusto, porque no tiene estructura de sentido, ningún ritmo propio, porque está reducido a la mera eficiencia funcional, que registra cualquier demora como una molestia. [...] Desde la óptica del *procedere*, la demora solo sería una paralización que debería eliminarse lo antes posible (2015: 104).

Diante desse cenário, parece não espantar que, durante os trabalhos de campo, da pesquisa mencionada acima, ao perguntarmos sobre um critério para aferir a saúde mental dos indivíduos, alguns desses profissionais teriam respondido categoricamente: “*funcionar*”. Esta foi uma ideia central entre as preocupações terapêuticas de um número significativo de entrevistados, mesmo entre aqueles que vinham de uma abordagem menos biológica e evolucionária. Indagado sobre os critérios que orientam sua intervenção como especialista em saúde mental, um psicólogo de orientação comportamental em Lisboa, respondeu-me em entrevista de agosto de 2014: “vou utilizar uma medida para saber se a pessoa está a funcionar ou não. [...] Se está a funcionar socialmente, profissionalmente, se está a funcionar com a família, se as responsabilidades gerais [...] com os outros existem ou não existem”. O mesmo profissional, questionado sobre o que decide pela adoção ou não de medicamentos, responde: “O não funcionamento. O não funcionamento ou um sofrimento muito intenso”.

Uma ilustração de uma prática da saúde mental baseada na administração do sintoma e no acesso direto à base neuroquímica do sofrimento é oferecido por profissionais da saúde mental que tratam como objeto de intervenção psicofarmacológica a angústia e a tensão gerados por problemas sociais. Esse é o caso que nos apresenta Isabela Cribari (2014), no premiado documentário *De profundis*. O filme narra o desastroso processo de transposição da pequena cidade de Itacuruba das margens do rio São Francisco e os problemas sociais que dali decorreram. Essa intervenção pública gerou uma população de deprimidos e consumidores de psicofármacos. A distância que existe entre a “velha” e a “nova” Itacuburuba, segundo os depoimentos de seus cidadãos e cidadãs, é a que se coloca entre o território e o abismo, entre a vida significativa e o seguir vivendo. A vida social reduzida à nudez

biológica, a vida em estado de exceção, para usarmos a formulação que Giorgio Agamben popularizou, necessita ser objeto de intervenções médicas e medicamentosas constantes.

O profissional que atua no campo da saúde mental – seja ele um psiquiatra ou um clínico geral – é muitas vezes confrontado com demandas por alívio de sofrimentos resultantes de problemas não necessariamente, ou em primeira instância, psicológicos. Um paciente que requer de seu médico hipnóticos para poder dormir, diante da impossibilidade de fazê-lo por conta de vizinhos barulhentos e antissociais, ruídos resultantes do tráfego urbano, pode valer-se de uma solução química para conviver melhor com seu problema, mas este não é necessariamente um problema médico nem é de se esperar que ele seja resolvido por esse meio. Funcionar, neste sentido, e a partir da racionalização que aqui se impõe, significaria tratar sintomas diante da impotência de lidar politicamente com problemas econômicos e culturais mais amplos. O fármaco, neste caso, constitui uma tecnologia de esquecimento de si, silenciamento e esperança de adequação, de funcionamento.

De acordo com Foucault (2003, por exemplo), a realidade do capitalismo é a mobilização constante da vida biológica, o estímulo diuturno para que falemos, confessemos, o investimento constante na construção de interioridades que já nascem ligadas às dinâmicas econômicas, aos dispositivos de poder disponíveis. Para ele, concebido como tecnologia da subjetivação, o biopoder não faz calar. Pelo contrário, solicita a confissão, o tagarelar constante que possibilita a administração dos corpos e das populações. Esse confessar constante diante de psicólogos, educadores, assistentes sociais é parte do próprio dispositivo mediante os quais se produz interioridade e subjetividade. Além disso, para ele, o biopoder é uma tecnologia de proliferação da vida biológica e, em sua positividade, não possui uma dinâmica marcadamente tanatológica. Giorgio Agamben, a partir do *Homo Sacer*, como sabemos, ganhou grande atenção nas ciências sociais por contestar este último pressuposto das formulações foucaultianas sobre dinâmicas políticas contemporâneas³.

3 De fato, tanto ao trazer para o centro de suas análises essa velha categoria do direito romano, o *homo sacer*, quanto ao afirmar o campo de concentração como “paradigma da biopolítica moderna”, Agamben (1995) contesta dois pressupostos da genealogia foucaultiana: i. que existiria uma ruptura decisiva entre as sociedades ocidentais modernas e não modernas no que diz respeito à própria lógica biopolítica que governaria as primeiras e não as segundas sociedades; ii. que o biopoder é basicamente positivo, distanciando-se de dinâmicas, por assim dizer, tanatológicas.

Em linha com as ponderações agambenianas, acredito que devemos também afirmar que a administração política e econômica da vida contemporânea requer um tipo particular de silenciamento. Se de fato a comunicação, a tagarelice da sociedade em rede, deve ser compreendida como quintessência de nossos envolvimento culturais e técnicos, parece que essa realidade *implica o amesquinhamento de possibilidades linguísticas, existenciais mais amplas*. Ali, repitamos mais uma vez, não se trata mais de um poder sobre a vida que teria implicações necessariamente subjetivadoras e normalizadoras. O recurso constante que as sociedades liberais fazem à responsabilidade subjetiva com relação ao próprio corpo, à própria saúde, parece se chocar com o sentimento de estupor, de impotência que os indivíduos vivenciam ao se confrontar com poderosos vetores econômicos e políticos globais. Byung-Chul Han (2014) captou esse clima cultural ao afirmar que a imunologia se esgotou como campo ao qual recorreremos para coletar metáforas que nos ajudem a pensar nos males contra os quais precisamos investir em uma coerência interna. Evidentemente, a ideia de subjetividade pode ser pensada nestes termos, como busca de manutenção de uma ordem interna contra as adversidades da alteridade. Porém,

De um ponto de vista patológico não é o princípio bacteriano nem o viral que caracterizam a entrada no século XXI, mas, sim, o princípio neuronal. Determinadas doenças neuronais, tais como a depressão, o transtorno por déficit de atenção e hiperatividade (TDAH) ou certas perturbações de personalidade – transtorno de personalidade *borderline* (TPB) ou síndrome de *burnout* (SB) – descrevem o panorama patológico do século XXI (Han, 2014: 9).

Do ajuste mecânico à regulação cibernética

A anamnese de um paciente que recorre a uma vertente da Psiquiatria de orientação biológica passa por uma redução comunicacional do seu sofrimento a um conjunto de sintomas que, espera-se, podem ser mapeados com clareza e de forma não ambígua. A oferta de diagnósticos supostamente objetivos, e obtidos com simplicidade considerável, investe-se de uma força política considerável numa sociedade da dissolução e da “aceleração da aceleração”. Neste contexto, ser enquadrado, catalogado parece constituir um conforto, uma âncora contra o vendaval dessa história intensa. Os processos de significação do sofrimento parecem

ser ofertados do exterior e não são o resultado de um investimento em si, como comumente ocorre quando analisamos tecnologias “disciplinares”, para retomarmos o termo usado por Foucault (1987:118).

Ao se debruçar nos *pressupostos epistemológicos da biologia moderna*, Canguilhem (1977) mais uma vez nos oferece subsídios importantes para penetrarmos no sentido deste processo. A ideia da vida como máquina que se autorregula é um destes pressupostos. A partir do século XIX, os biólogos passam a conceber o organismo vivo como “usina química inteiramente automática”, ou seja, a entendê-lo como mecanismo de eficiência virtualmente perfeita. A máquina, por seu turno, passa a ter no organismo autorregulado um ideal regulativo de funcionamento. O que determina tal eficiência e perfeição? “Ajuntemos enfim que a superioridade dessas funções orgânicas sobre as funções tecnológicas análogas é reconhecida, senão em sua infalibilidade, ao menos em sua confiabilidade, e na existência de mecanismos de detecção e de retificação disso que os bioquímicos nomeiam os erros e as falhas da reprodução” (Canguilhem, 1977: 123). Canguilhem está interessado aqui em afirmar e entender o sentido da disseminação da ideia de normalidade no corpo teórico da biologia. Parece clara a importância da regulação produzida pela ideia de normalidade biológica, que é transferida da biologia para a medicina. Mas a metáfora que garante a inteligibilidade do organismo vivo – entendido como máquina confiável, capaz de identificar e retificar bioquimicamente suas falhas – interessa-nos não menos.

Trata-se de uma ideia que antecipa em alguma medida uma outra, isto é, a de organismo cibernético, de um organismo que se debate com a tendência a desorganização da matéria, e que para tal *procura identificar os seus erros, falhas de adaptação em um ambiente dado*. Essa coincidência epistemológica tem consequências cruciais, pois permitirá pensar a própria integração do organismo vivo, sua adaptação aos circuitos técnicos informacionais e as demandas destes últimos por celeridade, intensificação etc. Pois uma das consequências da cibernética é exatamente esta: a possibilidade de integração do humano e do maquínico num conceito ampliado de regulação. De qualquer modo, enfatizemos: desde o século XIX, a autorregulação diante de um ambiente cambiante passa a ser um ideal que se impõe para a máquina e organismo vivo. Esta também é a lógica que preside ao dispositivo psicofarmacológico, ou seja, promover a adaptação do organismo onde ele se mostrou incapaz de se autorregular. É importante perceber como ideias como autorregulação, surgindo para afirmar a lógica de produção da normalidade no

organismo vivo, reforçando a ideia de um sujeito, uma individualidade que consegue preservar sua unidade interna, termina por desembocar precisamente numa dispositivo técnico e biopolítico que se reproduz à revelia de tal unidade, individualidade etc.

Em “La formation du concept de régulation biologique aux XVIIIe et XIXe siècles” (1977), Canguilhem propõe que o diálogo, a mútua influência entre as biociências, por um lado, e a física, a cosmologia, por outro, tem longa data. “O termo [regulação] foi introduzido na psicologia por via de metáforas, em uma época em que as funções que ela designa estavam bem distantes de ter suscitado os estudos comparativos de onde saíram uma teoria geral das regulações e da homeostase orgânica, apta por seu turno a fornecer metáforas inspiradoras de racionalização rigorosas, de onde deveria nascer um dia a cibernética” (Canguilhem, 1977: 82). A *noção de regulação* se introduz nas ciências mecânicas e nas ciências da vida mediante uma discussão religiosa (e fundamentalmente política) acerca de como Deus mantém a ordem em sua criação. Leibniz e Newton apresentam a esse respeito posições polares. O primeiro propõe a existência de um Deus Regulador que atua ao longo do tempo, contornando problemas, reconduzindo o mundo criado recorrentemente para a ordem. A ação do Deus de Leibniz é contínua, infinitesimal. O princípio regulador atua aqui, por assim dizer, de modo histórico posto que age sobre a contingência. Newton, por seu turno, acredita num princípio de regulação intrínseco à criação que desobrigaria Deus de uma manutenção histórica do existente. Importante dizer que a medicina dos séculos XVII e XVIII apropriou a mecânica newtoniana a partir deste pressuposto mais geral do pensamento lebniziano - na *Teodicéia*, Leibniz claramente associa essa discussão à própria possibilidade de entender o sofrimento no mundo, ou seja, o padecimento é proposto como mal menor de um Deus sempre providente. Importante que essa discussão mobilize sempre uma imagem bastante política, nomeadamente, i. a do *monarca ocupado com a implementação infinita de sua potência* e, neste sentido, impondo a história como questão, ou, num polo oposto, ii. *a de um poder que regula antecipadamente o real, que estabelece na criação estratégias intrínsecas, internas de autocorreção*.

A favor dessa última postulação, é possível repetir aqui Canguilhem: “Na medicina, a experiência vivida da doença pelos doentes e a cura parecem sugerir por si própria um poder orgânico de restituição e reintegração” (1977: 88). Mas essa é a visão da regulação biológica do século XIX. O princípio de regulação e cura, segundo esse tipo de postulação, seria interno ao organismo. A visão cibernética da

regulação, que Canguilhem propõe em um apêndice de *O Normal e o Patológico* ser o próximo passo da biologia, desloca a regulação do organismo para o complexo biológico-maquínico. Qual a implicação desse movimento? É curioso o fato de Canguilhem reservar na história do conceito de regulação nas ciências da vida um lugar especial a Auguste Comte, precisamente por, num humor lamackiano, este afirmar que a vida e o mundo social são regulados pelo meio externo, caso contrário, perecem. A passividade do interno com respeito ao externo é um legado positivista digno de nota. Sobre tudo dado o tema que analisamos neste ensaio. Vale a pena citar, neste sentido, Comte mesmo que, aqui, de segunda mão, ou seja, tal qual o cita Canguilhem: “Existe loucura quando «o fora não pode regular o dentro»” (1977: 94).

Algumas considerações finais

A consequência mais profunda que a aproximação entre ciências da vida e teoria da informação parece implicar está contida, não na ideia de um corpo vivo que deve ser levado à ordem, à normalidade, à homeostase pela intervenção médica, mas na compreensão de que este corpo está em constante risco de adoecimento (ou de inadaptação) e que, portanto, deve ser cronicamente tratado, ajustado às exigências amplas de reprodução do capital. A esse respeito convém dar renovada atenção às palavras de Dumit: “o crescimento contínuo e subjacente em drogas, doenças, custos, e insegurança é um entendimento relativamente novo de nós mesmos como sendo inerentemente doentes. A saúde passou a ser definida como a redução do risco” (2012: 12). O transtorno [*disorder*] mental, segundo essa lógica, deve ser entendido como o risco de não funcionar.

O cálculo diuturno de risco que devemos associar aos cuidados que exercemos sobre nosso corpo e saúde se opera, todavia, num contexto cultural de grande desorientação. Essa desorientação deve ser associada ao que Byung-Chul Han chama “des-temporalização” de nossas ações sobre o mundo, ou seja, uma dificuldade substantiva de projetar-se no futuro e construir narrativas. Se aceitarmos, mesmo com ressalvas, as ponderações do filósofo teuto-coreano, entendemos que esse diuturno ocupar-se consigo e com o próprio futuro é o que há de mais difícil de ser realizado. Sem experiência, no sentido benjaminiano do termo, o futuro coloca-se como ansiedade radical. A vida propriamente dita, para nós, indivíduos imersos na hiperaceleração, num mundo da perecibilidade e da vertigem, portanto, está sempre colocada em estado de suspensão, de emergência. *Exaurimos tudo*

sem realizar nada, pondera Han. Essa impotência estrutural é a marca de nosso sofrimento. Onde nada podemos realizar, contentamo-nos em funcionar. A ideia de funcionalidade, é preciso que se diga, apresenta essa significação dupla: funcionar é tanto a necessidade de um sistema em perpétua aceleração da aceleração, como a necessidade do indivíduo capturado em uma dinâmica empobrecedora e veloz (cf. Kristeva, 1993: 39-40).

Mas esse mal-estar está intimamente relacionado à essência do dispositivo bio-psico-farmacológico, isto é, a vida administrada a partir da lógica informacional e, portanto, acelerável. Entre 1954 e 1955, Lacan proferiu a palestra “Psicanálise e Cibernética, ou da Natureza da Linguagem”. Já naquele momento, ele percebeu uma mudança de paradigma nas ciências – pouco depois, Canguilhem chegará a conclusões semelhantes com respeito às biociências. Para Lacan, as ciências exatas tradicionalmente se estruturaram a partir da suposição de que o real sempre sobrevém, independentemente de minha vontade ou de como eu o represente. Recordemos neste ponto o que falamos acima sobre Newton. O sol tem um encontro marcado comigo às 5 horas da manhã, quando nasce no Recife, independentemente de eu comparecer ou não a esse encontro. Todo o trabalho das ciências exatas, argumenta Lacan, é buscar uma sincronia entre esses dois relógios: o meu e o do sol. Seu trabalho, do ponto de vista epistemológico, deve ser entendido enquanto *adequatio*, isto é, descobrir a igualdade possível entre conceito e objetividade. Como “ciência da conjectura”, *todavia*, a cibernética inaugura uma nova relação entre presença e ausência: “À ciência daquilo que se encontra no mesmo lugar, substitui-se, assim, a ciência da combinação dos lugares como tais. [...] A progressão mais ou menos confusa, acidental, no mundo dos símbolos, ordena-se em torno da correlação da ausência e da presença. E a busca das leis das presenças e das ausências vai tender a esta instalação da ordem binária que vai dar no que chamamos de cibernética” (Lacan, 2010: 403).

O que Lacan quer dizer com a expressão “ciência da combinação dos lugares como tais”? Ora, que não interessa tanto o que ocorre nos lugares para a cibernética, nenhum valor substantivo tem relevância. Pelo contrário, para ela interessa que possamos constituir um estudo da sintaxe das ocorrências *in abstracto*. A cibernética pode, assim, servir como teoria dos jogos econômicos, políticos ou bélicos. Ela é a ciência da consecução de objetivos, *não importa o conteúdo substantivo desses objetivos*, ou seja, se eles mobilizam entes orgânicos ou inorgânicos, humanos ou não-humanos,

não importa o significado do que é posto em movimento. “Em outros termos, nesta perspectiva, a sintaxe existe antes da semântica. A cibernética é uma ciência da sintaxe, e ela é feita de maneira que nos permite perceber que o que as ciências exatas fazem não é outra coisa senão ligar o real com uma sintaxe” (Lancan, *Ibid.*, p. 410). Que a linguagem se converta em algo cujo sentido visa prioritariamente à performance é um fenômeno que depende da constituição da “ciência da combinação dos lugares como tais”. Neste contexto, o sentido, a semântica, o ato de significar, é um fenômeno secundário em relação à sintaxe: a prioridade é entregar pacotes de dados, por exemplo, o que quer que estes eventualmente signifiquem - quando falávamos no começo deste ensaio de uma nova virada biológica, comportamental, evolucionária na Psiquiatria, era isso que estava em questão. Por tudo isso, o dispositivo biopolítico e famoquímico estrutura uma perspectiva extremamente corrosiva com respeito à subjetividade e suas necessidades de significação.

No contexto da sociedade da informação, o sentido cede lugar à *orthotes*, isto é, o *rigor* da verdade cede lugar à busca do *procedimento exato* que possa ser rapidamente esgotado em suas possibilidades performativas. Considerando, portanto, a importância que a teoria da informação tem em nossa cultura técnica, é possível localizar essa Psiquiatria que se estrutura sobre o sintoma, sobre a *origem* bioquímica do sofrimento, sobre uma solução prioritariamente química para o mal-estar contemporâneo. Aqui também o sentido deixa de ser prioritário e com ele a própria possibilidade de um *discurso forte acerca da subjetividade*. Em seu lugar, propõe-se o imperativo do funcionar num contexto de constante aceleração.

No espaço técnico da pura sintaxe o engano não pode ser tolerado. A ambiguidade simbólica que o engano, o lapso, geram não pode ser admitida, pois enganos de programação “engendram falsidades” e não meros erros, como observa Lacan. Do mesmo modo, para que alcance seu sentido biopolítico mais amplo, os diagnósticos produzidos pela psiquiatria de base biológica, com seus manuais e farmacologia, buscam sempre situações não ambíguas, definições categóricas, mesmo que essa busca seja uma ideia regulatória. Apenas esse tipo de racionalização tornaria possível a ação em larga escala, uma terapêutica igualmente objetiva, compromissos sistêmicos amplos que se adequam a uma cultura turbocapitalista (Luttwak, 2001).

Esses são, acredito, traços fundamentais do dispositivo psicofarmacológico e de sua dinâmica biopolítica. Se essa dinâmica determina uma posição ambígua, ou mesmo insustentável, para o sujeito

moderno, contentamo-nos, com Butler, em dizer que isso não significa que a própria ideia de subjetividade haja caducado, como o entende Han, por exemplo. Mas que faz-se necessário pensar o que a ela resta de potencialmente crítico no contexto dos contornos deste dispositivo e de suas pretensões aceleradoras.

Bibliografia

- AGAMBEN, G. (1995) *Homo Sacer: le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris: Seuil.
- BUTLER, J. (2015) *Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética*. São Paulo: Autêntica.
- CANGUILHEM, G. (2005) *Escritos sobre a Medicina*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- (1977) *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- (2006) *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- CRARY, J. (2014) *24/7. Le capitalisme à l'assault du sommeil*. Paris: Zones.
- DUMIT, J. (2012) *Drugs for Life: How Pharmaceutical Companies Define Our Health*. Durham, NC: Duke University Press
- FÉDIDA, P. (2002) *Dos Benefícios da Depressão: Elogio da psicoterapia*. São Paulo: Editor Escuta.
- (2003) *Depressão*. São Paulo: Editor Escuta.
- FERREIRA, J. (2015) “Aceleração e Desaceleração na Contemporaneidade”. En: Maria Angela d’Incao (organizadora) *Domínio das Tecnologias/* Hermínio Martins. Presidente Venceslau: Editora Margens e Letras.
- FOUCAULT, M. (1961) *Historia de la locura en la época clásica*. París: Pantheon Books.
- (1987) *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.
- (2003) *História da sexualidade*. Vol. 1. São Paulo: Graal.
- HAN, B. (2014) *A sociedade do cansaço*. Lisboa: Relógio D’Água.
- (2015) *El Arona del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Buenos Aires: Heder.
- KRISTEVA, J. (1993) *As novas doenças da alma*. Rio de Janeiro: Editora Rocco LTDA.
- LACAN, J. (2010). *O Seminário*, livro 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LUTTWAK, E. (2001) *Turbocapitalismo: Perdedores e ganhadores na economia globalizada*. São Paulo: Nova Alexandria.
- MARTINS, H. (2013) *Experimentum Humanum. Civilização tecnológica e condição humana*. Belo Horizonte: Fino Traço.

- ROSA, H. (2005) *Accélération. Une critique social du temps*. Paris: Éditions La Decouverte.
- ROSE, N.; M. Abi-Rached. (2013) *Neuro*. The new brain sciences and the management of the mind. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- (2011) *Inventando nossos Selves. Psicologia, poder e subjetividade*. Petrópolis, Editora Vozes.
- (2007) *The Politics of Life Itself. Biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- SENNETT, R. (2001) *A corrosão do Caráter. Consequências pessoais no novo capitalismo*. Rio de Janeiro, Record.

Citado. FERREIRAS, Jonatas (2017) "Saúde mental, subjetividade e o dispositivo psicofarmacológico contemporâneo" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 12-23. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/564>.

Plazos. Recibido: 18/08/2017. Aceptado: 30/09/2017

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 24-33.

Desde la sociología de las emociones a la crítica de la Biopolítica

From the sociology of emotions to the critique of biopolitics

Rogelio Luna Zamora *

Departamento de Sociología. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad de Guadalajara, México
Rluna1@gmail.com

Lucia Mantilla **

Departamento de Estudios en Educación. Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad de Guadalajara, México
luciamantilla@gmail.com

Resumen

Este trabajo presenta un análisis comparativo del acercamiento al estudio de las emociones desde la perspectiva del pensamiento sociológico y la crítica a la biopolítica contemporánea.

El objetivo de este trabajo es aproximarnos a señalar las diferencias entre la sociología clásica y en particular, la sociología de las emociones y los estudios de la biopolítica contemporánea. La aproximación de la crítica de la biopolítica se hace con los pensamientos elaborados de Roberto Esposito y de Giorgio Agamben más que con el clásico trabajo de Michael Foucault.

Se expone en particular el tránsito de la sociedad rural a la urbana o el proceso de modernización que supone la pérdida de la comunidad y la preeminencia del individuo desde ambas perspectivas. En particular se presenta un estudio de caso del análisis de este proceso desde la sociología de las emociones, se analizará cómo la crítica a la biopolítica nos proporciona la posibilidad de cuestionar las dicotomías propias del pensamiento occidental que subyacen en el análisis de las emociones.

Palabras claves: Sociología de las emociones; biopolítica; comunidad e individualización.

Abstract

This work presents a comparative analysis of the approach to the study of emotions from the perspective of sociological thinking and the critique of contemporary biopolitics.

The objective of this paper is to point out the differences between classical sociology and in particular, the sociology of emotions, and the studies of contemporary biopolitics. The approach of the critique from a biopolitics perspective is built upon the thoughts and theory of Roberto Esposito and Giorgio Agamben more so than upon the classical work by Michael Foucault.

As focal point of the paper, the individual is analyzed during the transition from rural to urban societies, i.e. the process of modernization that involves the loss of the community. In particular, a case study of the analysis of this process from the sociology of emotions is presented, thus enabling the analysis, from the biopolitics critique, of questioning the dichotomies of Western thought that underlie the analysis of emotions.

Key words: Sociology of emotions; biopolitics; community and individualization,

* Doctor en Sociología por la Universidad de Texas, Austin, Texas; Estados Unidos. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I y Profesor-Investigador, Departamento de Sociología, Universidad de Guadalajara con líneas de investigación en Cultura rural; Estudios de identidad; Cultura emocional, entre otras.

** Doctora en Sociología por la University of Texas. Profesora investigadora del Departamento de Estudios en Educación del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I. Sus líneas de investigación son sobre educación, cultura y política.

Desde la sociología de las emociones a la crítica de la Biopolítica

Las emociones como objeto de estudio

La perspectiva construccionista, que podríamos considerar el enfoque dominante, en el campo o subdisciplina llamada *sociología de las emociones*, estudia “lo emocional” escapando al análisis tradicional de la psicología y del psicoanálisis. El énfasis no es aquí colocado en la historia personal o en las vicisitudes de la vida individual, más bien, el objeto de análisis de la sociología de las emociones es establecer los nexos, relaciones entre la dimensión social y la esfera emocional del ser humano: “Se trata de una sociología aplicada a la amplísima variedad de afectos, emociones, sentimientos o pasiones presentes en la realidad social” Bericat (2000: 150).

En este campo se concibe a las emociones (evidentemente incorporadas y sentidas por un sujeto en constante interacción con los otros) como prescripciones creadas por el sistema social, pero no solo porque las emociones son también procesos sociolingüísticos, es decir, definidas vía la semántica que proporciona los términos que nos facilitan nombrar, comprender, situar y asimilar la experiencia emocional; sino que también en su fenomenología, es decir, en tanto tomamos conciencia y otorgamos significado a la “sensación” y cualidad de la experiencia emocional en sí misma (Armon-Jones, 1986a: 37).

Por supuesto, en el campo de la sociología de las emociones encontramos diversos énfasis conceptuales que nos permiten, entre otras cosas, zanjar y resolver el vínculo entre emociones y racionalidad que, en principio, parecerían discursivamente opuestas. Así, para Lutz (1986) las emociones tienen una racionalidad en tanto que son parte del repertorio de la expectación sociocultural, es decir, su significado funcional se establece en la restricción de conductas y actitudes no deseadas, afianzando así los valores culturales del ámbito social.

Más aún, las emociones son también objeto de control social, de instrumentalización racional por

parte de organizaciones y grupos en el poder. De este modo, la teoría del control emocional desarrollada por Hochschild (1990) sostiene que los individuos ajustan su acción y comportamiento social de acuerdo estrategias de género, de prescripción conductual y de sentir en relación a los distintos roles que desempeñan, e inclusive, se extiende a estrategias de etnia y clase social. De esta suerte, el sentir y el expresar emociones, obedecen a regulaciones normativas que trascienden lo personal y encierran consecuencias y significados políticos en el orden social.

Así, las emociones son socialmente interpretadas pero también *gestionadas*, se vinculan con significados socialmente compartidos, constituyen un signo comunicacional, son constitutivas siempre de toda interacción y nos permiten dar sentido, valga la redundancia, a lo que sentimos para actuar en consecuencia y de manera coherente, en nuestro entorno sociocultural (Hochschild, 1990).¹

Más específicamente, podemos referirnos a una *cultura emocional* que modula la intensidad y otorga cualidades morales a la experiencia emocional, también delimita el objeto y la forma de las reacciones emocionales en relación al contexto y la situación donde son expresadas, sea en el ámbito público y/o el privado. En este marco, es también posible distinguir un vocabulario emocional, así como normas que regulan la expresión emocional, prescripciones sociales y culturales que convocan a sentir de determinada manera ciertas emociones consideradas más deseables que otras. Es decir, social e históricamente compartimos creencias sobre la conveniencia de sentir unas y reprimir otras emociones.

1 En ocasiones, la estructura social y la cultura emocional producen efectos emocionales independientes, es decir, que no siempre las reacciones de una relación estructurada son las esperadas por la prescripción social (Hochschild, 1983; Stearns, 1985; Stearns & Stearns, 1986. Citados en Gordon, 1990: 146).

Así, la cultura emocional contiene nociones sobre cómo debemos gestionar y expresar los sentimientos, es decir, un cierto *deber ser* respecto a las emociones que se puede apreciar muy claramente en los “libros de consejos, películas, tratados religiosos, teorías psiquiátricas, o leyes (por ejemplo, qué constituye un crimen pasional)” (Hochschild, 1990: 124, citada por Bericat, 2000: 164).

Afin a esta noción, Williams (1977) analiza los procesos de transformación social a través de observar cambios en la llamada “estructura de los sentimientos” o “estructuras de la *experiencia*”² que le permiten diferenciar los sistemas de consciencias sociales más “fijas” y formales en el tiempo, y construidas dentro de instituciones y formaciones sociales, como serían las ideologías o las concepciones del mundo. De esta manera, para Williams la estructura de sentimientos es una hipótesis cultural para entender sus elementos y sus conexiones en una generación o periodo histórico. La estructura de sentimientos se relaciona con formas y convenciones en figuras semánticas, y de la cuales cada clase social se apropia para vivir sus experiencias, en el sentido de qué sentir, cómo sentirlo y cómo expresarlo.

Así entonces, se encuentra también una ética práctica respecto a las emociones que son funcionalmente constituidas para el mantenimiento de un sistema particular de valores, es decir, donde las emociones se acompañan de un juicio moral, el cual es valorado como deseable y justo. Es importante señalar que los sentimientos morales tales como “culpa”, “pena” o “vergüenza” no son ontológicamente previos al juicio moral; se requiere de la cognición de cierto grado de reglas morales para que tales sentimientos puedan ser sentidos (Armon-Jones, 1986b: 34-35).

Ahora bien, desde el enfoque de la biopolítica, esto es, desde el análisis de la vida como objeto de la política, el discurso sobre el control y expresión emocional ocupa un lugar completamente central. Esto significa que no solamente existe en torno a las emociones una construcción social (valores, normas, regulaciones, etc.) sino más aún, una construcción biopolítica en torno a la vida emocional. Así, la dimensión emocional de la vida es integrada en el discurso occidental sobre la vida misma y, en particular, para jerarquizar qué vida es más merecedora de ser vivida, de ser considerada *vida humana* o, si se prefiere, *más humana*.

Nótese que la expresión de las emociones

en la antigua Grecia se consideraban situadas en la parte *zoé* de la vida, la parte vegetativa, característica por igual de los animales, esclavos, mujeres y niños, así como también de los dioses. La *zoé* se situaba en el ámbito doméstico, por oposición al político, propio de la vida en la polis (la ciudad) que pertenecía a la parte *Bios* de la vida, es decir la vida cualificada, vida politizada que se expresa no en el habla, sino en el lenguaje:

Sólo el hombre, entre los vivientes, posee el lenguaje. La voz es signo del dolor y del placer, y, por eso, la tienen también el resto de los vivientes (su naturaleza ha llegado, en efecto, hasta la sensación del dolor y del placer y a transmitírsela unos a otros); pero el lenguaje existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, así como lo justo y lo injusto. Y es propio de los hombres, con respecto a los demás vivientes, el tener sólo ellos el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las demás cosas del mismo género, y la comunidad de estas cosas es la que constituye la casa y la ciudad (1253a, 10-18) (Agamben, 2006: 17).

Así el *bios* suprime su propia vida vegetativa y emocional en la polis, mientras que en el espacio doméstico queda reservado para esclavos mujeres y niños. La relación *zoé-bios* da cuenta de algo pasado que aún permanece vigente en el presente y es también un futuro anterior (la *arché*), para cuyo estudio Agamben (2010) señala, *a posteriori*, haber empleado el método de la arqueología filosófica.

En síntesis, la biopolítica enfatiza el carácter transhistórico y político de la distinción *zoé-bios*, distinción que ya contiene una censura sobre la expresión de las emociones y que, al margen de las particularidades históricas, desde la Grecia y Roma antigua implican que en el discurso occidental del poder sobre la vida, se distingue razón, lenguaje y emociones y cuerpo jerarquizando de tal modo que la vida cualificada implica un menosprecio de ambos, emociones y cuerpo.

Esta construcción biopolítica tiene implicaciones muy serias, en el libro *Homo Sacer I* (Agamben, 2006) se enseña que *bios* contiene un suplemento lingüístico y que es precisamente esta dicotomía la que abre el espacio, la posibilidad de concebir una nuda vida —una vida desnuda, una *zoé* sin *bios*— creación del poder que sigue siendo extremadamente efectiva:

² La noción de *experiencia* en Williams se restringe a la vivencia presente y no a recuerdos y conocimientos referidos al pasado.

Aquello que llamo nuda vida es una producción específica del poder y no un dato natural. En cuanto nos movamos en el espacio y retrocedamos en el tiempo, no encontraremos jamás –ni siquiera en las condiciones más primitivas– un hombre sin lenguaje y sin cultura. Ni siquiera el niño es nuda vida: al contrario, vive en una especie de corte bizantina en la cual cada acto está ya revestido de sus formas ceremoniales. Podemos, en cambio, producir artificialmente condiciones en las cuales algo así como una nuda vida se separa de su contexto: el “musulmán” en Auschwitz, el comatoso, etcétera (Agamben, 2005: 18).

En el discurso biopolítico de occidente, la misma oposición excluyente-incluyente ocurre a nivel del cuerpo y el alma. En la reflexión de Esposito (2009) la separación entre zoé y bios invade, por decirlo así, el interior del ser humano y queda atada a la subjetividad. Así, lo que el autor denomina el *dispositivo de la persona*, supone una diferencia entre ser humano y persona, siendo la persona la que controla o debe controlar su parte animal. En la concepción liberal actual, la persona es propietaria de su cuerpo, pero para ser propietaria de su cuerpo, la persona no puede coincidir con él, ya que es cualificada justamente por la distancia que la separa del cuerpo, así “persona –podría decirse, es aquello que en el cuerpo es más que cuerpo” (Esposito, 2009: 23).

En un cierto sentido, la sociología de las emociones y el pensamiento crítico respecto a la biopolítica coinciden. No obstante, éste último –aun cuando no toma por objeto las emociones– hace énfasis en develar críticamente la dicotomía establecida entre emoción/razón, cuerpo/alma y, en particular, destaca la enorme importancia que, en términos de la interpretación sobre la vida y el poder sobre la vida politizada, adquiere el biopoder sobre las emociones y el cuerpo.

La preeminencia del individuo y el declive de la comunidad

Si bien es cierto que, en la literatura sociológica clásica, el estudio de las emociones apenas se hizo presente de manera marginal y residual, todavía hasta antes de la década de los ochenta del siglo pasado (Luna, 1998; 2005; Bericat, 2000), lo cierto es que podemos encontrar una consideración acerca de que el proceso de modernización acarrea un proceso

de individualización y el declive del lazo social, más específicamente de la comunidad.

Así, en el pensamiento sociológico clásico, se encuentran tipologías que pensadas desde un modelo binario oponen categorías analíticas: en Tönnies, Comunidad vs. Sociedad; en Durkheim, Solidaridad Mecánica vs. Solidaridad Orgánica; en Marx, Feudalismo vs. Capitalismo, en Weber Dominación Tradicional vs. Dominación Legal y Racional y, finalmente, el llamado “modelo de variables” que, más recientemente, marca las diferencias entre Relaciones Expresivas vs. Relaciones Instrumentales, en Parsons.

Todas estas tipologías hacen referencia a un movimiento social que va del estilo de vida comunitario, donde la pertenencia al grupo rige el orden social, hacia el estilo de vida propio de la sociedad moderna basado en la racionalidad, el legalismo, las relaciones instrumentales y la neutralidad afectiva que acompaña la emergencia del individuo.

Para Tönnies (1987) la sociedad moderna implica en sí misma, la pérdida de la comunidad, es de suyo un mal necesario, pero no admite una evaluación ética; el autor compara este proceso como el crecimiento de un niño que evoluciona en adulto por efecto del crecimiento. Aunque la preocupación de Durkheim por la pérdida de la comunidad, y en particular, de la solidaridad orgánica es notable (1951, 1973), Durkheim también ve un hecho inevitable: el desarrollo de la división del trabajo, y consecuentemente de la civilización moderna, no tiene un valor intrínseco o absoluto “se desarrolla porque no puede dejar de desarrollarse” (Durkheim, 1973: 122). Aún para Simmel (1977) la cultura moderna significa la predominancia de “el espíritu objetivo” sobre “el espíritu subjetivo”. La modernidad lleva a los individuos a una actitud de reserva, indiferencia y aversión ante el contacto con extraños.

A la inversa, para Marx, la pérdida de los viejos lazos es resultado de la sociedad capitalista que convierte al hombre egoísta en su fundamento real; la burguesía, reduce incluso las relaciones familiares, a una relación monetaria (véase, por ejemplo, *El Manifiesto del Partido Comunista* y *La Cuestión judía* (1978). Sin embargo, como es bien sabido, la comunidad no está perdida de modo irreparable, el planteamiento utópico del comunismo implica precisamente su recuperación. La tipología de Marx mantiene una cierta tensión, es decir, obedece a un materialismo histórico, una etapa sucede a la otra,

pero lo que moviliza su cambio es la participación humana, no hay tránsito sin conciencia y lucha de clases.

Para Weber (1981) tampoco la comunidad depende exclusivamente de condiciones estructurales tales como aspectos demográficos, ausencia de clases sociales, etc. Weber concede gran importancia al sentido que el actor otorga a su acción social, por lo tanto, comunidad y sociedad, en tanto formaciones sociales son representaciones de algo que en parte existe y, en parte, debería existir (y también no existir), ellas orientan la acción social en la mente de los actores sociales.

Parsons establece una diferencia entre las relaciones basadas en elementos adscritos, difusas, afectivas y particularistas que corresponden a la Variable Expresiva; en contraste, las relaciones específicas, neutrales y universalistas corresponden a la Variable Instrumental y son consistentes con un orden social, en el que los individuos persiguen un “logro” personal; estas variables no son sólo tipos históricos sino también posibles elecciones del actor social, debe señalarse que a éstas últimas Parsons las valora positivamente (Wallace y Wolf, 1991).

Debemos considerar también obras sociológicas que sí tomaron en cuenta la esfera emocional, tal es el caso de Norbert Elias, en su obra *El proceso de la civilización* (1987) referida a los cambios sociales, económicos y culturales que vivieron los países occidentales desde el medioevo tardío hasta el siglo XIX. El autor da cuenta de la vinculación entre los procesos sociogenéticos y psicogenéticos que dieron paso a transformaciones estructurales y socioculturales propias de la modernidad, que se fueron objetivando en hábitos sociales y culturales, y que, en virtud de la coacción social sobre las conductas individuales, dieron lugar, vía la internalización, a la modelación de mecanismos de auto-coacción psíquica de los propios individuos.

En este proceso civilizatorio, Elias (1987) hizo particular énfasis en la amplificación del sentimiento de la vergüenza relacionada con el cuerpo, las maneras de mesa y de interacciones más sofisticadas, en particular la privatización en la intimidad de la sexualidad y de prácticas relacionadas con el cuerpo; este proceso de refinamiento ocurrió primeramente en las cortes, y luego pasó a difundirse hacia la emergente burguesía y clases sociales inferiores.

Dentro de esta perspectiva, puede analizarse el rompimiento del anterior orden social basado en una fuerte coacción externa sobre los individuos,

limitándoles en sus decisiones personales, de suerte que las estructuras sociales externas se les imponía en su proyecto de vida posible, como externalidades difícilmente eludibles; aún más, su poder de coacción era indiferenciable de sistemas tan profundamente internalizados en virtud a la socialización, que se veían como constitutivos de mecanismos de auto-coacción (Eliás, 1987). El proyecto de la modernidad tenía como propósito, precisamente, generar mecanismos que permitieran la liberación del individuo y la realización subjetiva, en otras dimensiones donde le fuera permitido al individuo la realización personal.

También para Giddens (1992), las formaciones sociales del occidente, en la etapa actual de la modernidad tardía, presentan altos grados de diferenciación social estableciendo configuraciones sociales que suponen que: a mayor desarrollo industrial y de servicios –desarrollo tecnológico– los mecanismos de dominación y control de los miembros de la sociedad y de las comunidades en su conjunto, han dado pie a una mayor presencia de la individualidad, reflexividad y subjetividad.

Foucault abordó este tema desde la perspectiva de la gubernamentalidad, aspecto del que no haremos aquí referencia ya que nos interesa hacer énfasis en la más reciente mirada de la biopolítica contemporánea.

La vergüenza y el miedo social en un estudio de caso. De la homogeneidad a la fragmentación sociocultural

No cabe duda de que este tránsito de lo tradicional a lo moderno, puede ser corroborado en observaciones concretas. En el análisis de Luna (1998, 2005) acerca del proceso de modernización de una sociedad predominantemente campesina y mestiza en México, puede observarse que el llamado *respeto* funcionó como código de ética práctica, concepto articulador de ambos, la conducta individual y los lazos sociales. El respeto era el código que regía las interacciones de subordinados con las jerárquicas del orden social tradicional: el cura de la parroquia, los maestros de escuela en el ámbito público y al interior del espacio doméstico los padres, los hijos varones de mayor edad que se extendía hasta los tíos de segundo grado. El respeto implicaba silencio, reverencia y obediencia incondicional.

La obediencia a dichas jerarquías por parte de los subalternos (al margen de su clase social), se combinaba con discursos acerca del deber ser, una desviación implicaba vergüenza a nivel individual, descrédito, falta de reconocimiento,

pero simultáneamente miedo a los rudos y severos castigos corporales.

Thomas Scheff (1995) plantea que los sentimientos de la vergüenza y el orgullo, como contraparte, son las emociones sociales básicas vinculadas a la exposición social de la autoimagen. Ambas emociones están en la base que regula los lazos sociales del individuo y su entorno: “la vergüenza es la emoción social por antonomasia en tanto surge de la supervisión de nuestras propias acciones mediante la percepción del yo, de la persona, desde el punto de vista de los otros” (Scheff, 1990: 281; citado por Bericat, 2000: 168).

En este sentido, es complicado saber si las motivaciones del respeto obedecían a la autoacción interna basada en la cognición, en el convencimiento moral o si obedecían a la obligación impuesta de comportarse apropiadamente de acuerdo al formato prescrito, so pena de la violencia física normalizada como castigo. Con esto último se quiere establecer el cómo, los anclajes de la estructura social de la localidad, descansaban sobre un orden social cargado también de intersticios culturales, que fueron expandiéndose a medida que avanzaba la modernización.

Efectivamente, las emociones básicas predominantes en la localidad en el periodo previo a la modernidad, eran el miedo y la vergüenza, ambas emociones articuladas a un aparato de poder y control que se anclaban en el entramado de la configuración social local, basada en normas y valores fuertemente cohesionados y articulados a una ideología o cosmogonía religiosa católica, con parámetros morales claros de significación del bien y del mal, y, por supuesto, de los castigos y sufrimientos a que se exponían quienes trasgredieran aquellas regulaciones del deber ser y, por contrapartida, los premios a que se hacían merecedores aquellos que tuvieran un comportamiento de acuerdo a las creencias, normas y valores vigentes.

Al igual que el miedo, la vergüenza en la cultura local tenía varias fuentes situacionales y contextuales que de acuerdo a éstas, dependía la graduación e intensidad de la vergüenza; las motivaciones menos deseables de vivirla o experimentarla eran las relacionadas con la imagen pública –la mirada de “los otros”, “el qué dirán”– que podría dar motivo para lesionar la imagen de probidad y, particularmente, la decencia relacionada básicamente con la imagen del recato femenino. De esta suerte, la cultura patriarcal vinculada al código del respeto, se asociaba al honor e imagen de la

masculinidad en la vigilancia y disciplinamiento de la sexualidad femenina. La conducta femenina en cuanto al vestir y su comportamiento público y aún privado, debía ser regida por un estricto sentido del pudor. Fallar en el ejercicio y salvaguarda de la imagen pública de sus mujeres acarrearía la vergüenza para las propias mujeres que quedaban en entredicho y, por supuesto, para la imagen de los varones de la familia responsable, que serían el hazme reír de los otros varones.

El proceso de cambio sociocultural se empezó a gestar de manera clara a partir de la década de 1950, con el arribo de novedades tecnológicas en el sector agrícola y en la economía de la microrregión. A nivel social y como detonador de una nueva mentalidad se instaló una secundaria en 1952. Esta institución sin duda fue un elemento de modernización crucial y significativo, ya que implicó la emergencia de nuevos actores sociales, que fueron ganado presencia en la estructura social de la localidad, a saber: los jóvenes. Este grupo de población ahora desligado de las actividades agrícolas, comenzó a disfrutar de un tiempo de ocio que su dedicación al estudio les permitía. Es importante mencionar que los niños pasaban de la escuela primaria, directamente al trabajo agrícola al que quizás no habían abandonado plenamente.

El acceso y expansión de equipamiento urbano típico: mejoramiento de las vías de comunicación, electrificación, la masificación de la radio y el cine y en especial la aparición de ese nuevo medio masivo de comunicación: la televisión, que quizás fue el medio más efectivo para afectar la sensibilidad social.

El crecimiento económico fue un fenómeno presente en varias regiones de México entre 1950 y 1980, con tasas de crecimiento superiores al 6% del Producto Interno Bruto. En la etapa neoliberal actual, a partir de 1980, las tasas de crecimiento han fluctuado en el mejor de los años, sobre el 2.5% anual. La diversificación de las actividades económicas trajo aparejados nuevos anhelos de realización laboral y profesional para sectores sociales medios en expansión; el ingreso al mercado laboral de los nuevos trabajadores, se dirigió a buscar empleo en nuevos giros económicos que fueron mejor remunerados que el tradicional empleo como jornaleros en los campos agrícolas.

La emergencia de los y las jóvenes, se acompañó de nuevas expectativas e ilusiones. El movimiento estudiantil de 1968 llegó sólo como un eco a la cultura local, sin embargo, no dejó de

sentar su huella en la sensibilidad social; el resultado fue que se amplificaron las disonancias de nuevos sentimientos de resistencia a los viejos modelos de control social, hicieron acto de presencia nuevos imaginarios y deseos que impulsaron ciertos cambios en los estilos de vida: la moda de los años sesenta en el vestir de los y las jóvenes, la recepción de nuevos giros musicales- entre otras nuevas modalidades que afectaron la sensibilidad psicosocial, que significaban en sí mismas, contra-conductas, constituían una *falta de respeto* y que fueron reconfigurando las significaciones de la cultura emocional y los valores que afectaban la subjetividad, la noción de intimidad de los cuerpos y del yo individual, frente a la mirada de los otros.

Así, la rigidez de las relaciones sociales que descansaba en las jerarquías tradicionales, se ahuecó junto con la pérdida de fuerza del código del respeto; el umbral de contextos y situaciones sociales generadoras del sentimiento de vergüenza, se difuminó limitando sus fronteras a otras pautas del comportamiento social. El miedo antes articulado estrechamente a creencias relacionadas con la cosmogonía de la iglesia católica, a referentes del bien del mal, se resignificó en varios sectores sociales de la cultura local, ahora vinculado con otras categorías seculares.

En otras palabras, la modernidad en la localidad, efectivamente, como lo han planteado los teóricos de la sociología, ha conducido a la pérdida de la comunidad jerarquizada tradicional, y ha dado paso a nuevas modalidades de la interacción social, donde la personalidad individual tiene mayor prominencia, el yo actúa y aparece más desenvuelto y liberado de la coacción social externa del viejo orden social.

Aunque se percibe la modernidad en la localidad, no deja de ser un ambiente provinciano, presenta actualmente una vida sociocultural híbrida, matizada por anclajes todavía pueblerinos y salpicada con conductas de ciertas áreas características de la globalización cultural. Podría decirse que la sintomatología de la *cultura-mundo* planteada por Lipovetsky y Serroy (2010) no alcanza su extensión avasalladora en la cultura local; ciertamente, se pueden observar fenómenos culturales de nuevo tipo, en particular en la población joven, que muestra comportamientos semejantes a los ciudadanos, los cuales se nutren de la irradiación de influjos provenientes de diversos espacios de la globalización de la economía, conectados en redes virtuales con dispositivos como el teléfono celular y la conexión a internet.

En la configuración sociocultural actual, la vergüenza y el orgullo se desenvuelven en estructuras emocionales disímiles, a partir de la coexistencia de entornos sociales fragmentados en un entramado sociocultural cada vez más denso y complejo, que posibilita la coexistencia de valores y esquemas interpretativos fragmentados y contradictorios, que en la etapa del neoliberalismo actual, insistimos, presentan amplias fisuras que tienen que ver con la fragmentación social, de suerte que los sentimientos y motivos del orgullo y la vergüenza, son muy dispares e incluso, paradójicos, con la aparición de rasgos francamente relacionados ya no con el miedo sino con el terror a grupos de narcotraficantes y otras formas de violencia física que directamente amenazan la vida: desapariciones, secuestros, feminicidio, etc.

Paralelo a estos procesos recientes, otras prácticas culturales que se observan con regularidad y frecuencia, son las relacionadas con el cuidado del cuerpo y la atención de sí mismos, ingiriendo alimentos más sanos y ejercitando el cuerpo, es un fenómeno cada vez más usual y cotidiano. El ingerir suplementos alimenticios como vitaminas y hacer uso de cremas, mascarillas, masajes, etc., para conservar la tonalidad de la piel y prolongar la juventud.

Se ha individualizado y diversificado los gustos en el vestir de hombres y mujeres, el ambiente cultural relativo a la sexualidad es más relajado, de alguna hay más respeto como forma de autodefensa, se ha pasado del respeto a otros hacia el *respétame* en mi diversidad. En general, se observa que hay mucha más amplitud y tolerancia para respetar las diferencias y preferencias no heterosexuales, el divorcio, las familias monoparentales, etc.

Las preocupaciones y angustias más sentidas son el temor a ser víctimas de la violencia proveniente de grupos de narcotráfico –en varias ocasiones han aparecido cabezas en la plaza central del poblado- y, sobre todo, la angustia e incertidumbre laboral, toda vez que en la región no hay muchas posibilidades de ocupación laboral, temor que se hace más presente en los dilemas ocupacionales de los jóvenes profesionistas. Adicionalmente, en la economía regional, la expectativa de emigrar a los Estados Unidos de Norteamérica, que hasta hace pocos años era una opción relativamente fácil de lograr, hoy día se ha tornado cada vez más difícil. Hay entonces, cierta atmósfera de resignación y desencanto.

La aportación de la biopolítica al estudio de las emociones en el tránsito comunidad y sociedad

Creemos que la biopolítica puede aportar al estudio de las emociones, y a la sociología que estudia el tránsito de la sociedad tradicional a la moderna, desde cuatro puntos de vista:

En primer lugar, destacando que la sociedad moderna es también fruto del biopoder, es decir, *desnaturalizando* el tránsito de lo tradicional a lo moderno e incluso a lo postmoderno, sin omitir el saber- poder, las múltiples instituciones, programas gubernamentales, etc., que sostienen el proceso de *modernización*. Así, Lund (1996) encuentra que los conceptos de modernidad y tradición no son sólo analíticos y heurísticos, sino también altamente estratégicos. Ese proceso de modernización, en ambos, la dimensión jurídica y también la dimensión donde se construyen las subjetividades, son procesos que se han universalizado.

Es importante destacar que la modernidad es también fruto de una política en el sentido de Retamozo (2009), es decir, no pertenece solamente a la arena de lo político, no se expresa solamente en un ideario, sino también a la administración de lo instituido. En este marco puede comprenderse la universalización de las cárceles, las escuelas, los hospitales, etc., es decir, esa multitud de instituciones sin las cuales sería muy difícil comprender la sociedad moderna y el orden social que produce estas subjetividades.

Para Foucault el vínculo entre biopolítica como poder soberano y como poder gubernamental y forma de vivir la vida es clarísimo, más aún, para el autor la biopolítica corresponde a una serie de regulaciones, de normalizaciones a nivel de la población y del cuerpo individual, las nuevas instituciones, que expande el antiguo convento hasta convertirlo en el paradigma panóptico de la sociedad moderna. Pero también regulación sobre la población: normas de higiene, seguros de vida, cuidados de la niñez y la vejez, etc.

Nótese que aquí el sujeto, a diferencia del individuo, en el pensamiento sociológico, implica un vínculo entre poder-saber que es interiorizado, el poder es entonces una relación de poder en la cual todos participamos. Así “El contrato podía bien ser imaginado como fundamento ideal del derecho y del poder político; el panoptismo constituía el procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coerción” (Foucault, 2002: 134).

En segundo lugar, este enfoque destaca el vínculo entre poder soberano y la vida subjetiva en

torno a la figura patriarcal. El poder del padre, del magistrado y posteriormente la imagen del “padre de la patria”, están estrechamente relacionados. Efectivamente, desde la perspectiva de Agamben, la biopolítica tiene un origen más antiguo que el señalado por Foucault, es decir, no emerge en la sociedad moderna, por el contrario, el poder soberano como derecho de vida y muerte ya pertenecía al *páter familias* romano, estaba inscrito en la expresión *vitae necisque potestas*, esto es, el derecho que el padre tenía sobre la vida y muerte de los hijos varones estaba inscrito de modo consustancial a la *patria potestas*, surgía espontáneamente de la relación padre-hijo, llevándonos directamente al origen subjetivo del poder (Agamben, 2006).

Ahora bien, la muerte del padre está presente en la lectura que hace Esposito acerca del tránsito de la sociedad tradicional a la moderna. Más precisamente, el miedo a la propia muerte y la muerte del padre, son en ambos el aspecto central que subyace en la representación democrática. Así, nos dice Esposito, que para Hobbes el miedo no sólo origina el nuevo pacto social, sino que lo protege, lo mantiene vivo. El miedo de nuestro estado de naturaleza, es un *miedo recíproco* (de los unos a los otros), el miedo que da origen al Estado moderno, es nuestro miedo común, de todos a uno, esto es al Estado que tiene el monopolio legítimo de la violencia y que, en su opinión, remite a la idea freudiana de la muerte del padre que cede su lugar al Estado.

El tercer aspecto al que aporta la biopolítica, es el relacionado con la pérdida de la comunidad, la cual es un no posible desde la óptica biopolítica. Tanto para Agamben como para Esposito, lo común pertenece aquí a una esfera o ámbito diferente, no pertenece al dominio de lo privado, ni de lo público, pero tampoco al de la sociedad civil. Desde este enfoque es imposible concebir la desaparición de la comunidad en el mundo humano.

Para Esposito (2003), la palabra *communitas* (comunidad) proviene del latín donde *com* es un *con* (nos casamos con, hablamos con, jugamos con), el *con* es un respecto a, es entonces una condición, antes que un valor (o un contravalor). Mientras que *mumus* es lo que vincula, lo que junta. La condición de ser juntos, que no es solamente la suma de sujetos (sujeto remite a sujeción, atadura, amarre), no es una sustancia ni un en-sí-para sí; tampoco está en un lugar, porque es el lugar mismo, donde se encuentran los unos con los otros, la comunidad es el mundo de la existencia, de donde se parte para buscar cuál es el sentido de la vida en común.

Desde esta perspectiva, Esposito crítica a Hobbes quien propone el individualismo como solución a las complicadas relaciones humanas, pero también a Parsons, quien pone el énfasis ya no en el individualismo clásico, sino que ve en el individualismo el contenido mismo del lazo social; en Parsons, la asociación de los individuos se da justamente a través de su separación funcional. La “sociedad comunitaria” de Parsons constituye el reverso mismo de *communitas*, su doble inmunización: en vez de detenerse en la no relación, Parsons teoriza una relación de individualidades, no relacionadas.

Para Agamben (1990), el lenguaje, pero también el pensamiento –constituido por él– son ejemplos notables de lo que es común, que por cierto es también potencia, en el sentido de que contiene múltiples posibilidades de formas de vida. En ese sentido la dicotomía entre comunidad e individuo, o universal y particular, es un falso dilema como lo dice cuando se refiere a *la comunidad que viene* y se refiere a lo singular, la comunidad que viene es justamente esa en la cual debería prevalecer la singularidad del cual sea “el ser que sea cual sea importa”.

La última y más preocupante mirada sobre la sociedad actual, se refiere al énfasis, a la centralidad de la parte zóe que, como ya hemos visto, ha sido discursivamente separado de la vida y que caracteriza, precisamente, a la sociedad actual como señala Agamben: “La muerte impidió a Foucault desarrollar todas las implicaciones del concepto de bio-política, y también mostrar en qué sentido habría podido profundizar posteriormente la investigación sobre ella; pero, en cualquier caso, el ingreso de la zoe en la esfera de la polis, la politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad” (Agamben, 2006: 13)

Para Agamben estamos frente al orden jurídico, pero en el Estado de excepción, dicho de otro modo, se suspende el derecho desde el derecho mismo. Un ejemplo concreto lo ofrece el trabajo de Celorio (2017) sobre la forma en la que desde el orden jurídico se beneficia a empresas mineras multinacionales, despojando de sus derechos sobre los recursos naturales en particular a las comunidades indígenas, lo que ella denomina *desposesión* de derechos en el marco neoliberal actual.

Finalmente, sabemos que la célebre afirmación de Foucault acerca de la sociedad moderna en la cual el derecho de soberanía se preocupa más por “hacer vivir y dejar morir” (Foucault, 2001: 218), ha perdido cierta vigencia hoy por hoy. Esto es, si ya Foucault hablaba de la declinación tanatopolítica

de la biopolítica durante el fascismo, cuando el Estado en nombre de “defender de la sociedad”, se otorgó el derecho de eliminar razas “inferiores”; Más recientemente se analiza preocupadamente cómo hemos caído en la necropolítica. Así, para Fuentes (2014), este “defender la sociedad” en América Latina se incorporó a una violencia politizada, focalizada y vertical durante los regímenes militares, una violencia normalizadora en tanto defendía un orden social basado en valores tradicionales, vinculados con los roles de las sociedades autoritarias patriarcales, y las lógicas oligárquicas de la organización de la producción; no obstante, en las últimas décadas han cambiado las formas de violencia en América Latina, hacia violencias colectivas y despolitizadas, que se expresan cada vez más en linchamientos y en la emergencia de grupos de autodefensa, grupos armados privados que controlan territorios ante la debilidad del Estado. Esta violencia que emerge en sectores muy vulnerables “y en contextos signados por una elevada desconfianza en los sistemas de justicia, por la incertidumbre y el miedo” (Fuentes 2014: 303).

En síntesis, si bien ambos enfoques podrían considerarse complementarios para comprender la importancia de la vida emocional en el proceso de modernización y en la época actual, la biopolítica es un enfoque que permanece atado a la mirada de la filosofía política enriqueciendo los estudios tradicionales y aportando una mayor visibilidad y claridad conceptual sobre los múltiples despojos y violencias que ha acarreado el neoliberalismo en la actualidad.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (1990) *La comunidad que viene*. Valencia, España: Pre-Textos
- AGAMBEN, G. (2005) *Estado de excepción – Homo sacer, II*. Buenos Aires: Editora Adriana Hidalgo.
- AGAMBEN, G. (2006) *Homo Sacer I. El Poder Soberano y la Nuda Vida*. Valencia: Pre-textos.
- AGAMBEN, G. (2010) *Signatura rerum. Sobre el Método*. Barcelona: Anagrama.
- ARMON-JONES, C. (1986a) “The Thesis of Constructionism”. En: Rom Harré, Basil Blackwell (Editores). *The Social Construction of Emotions*. New York: Oxford.
- ARMON-JONES, C. (1986b) “The Social Functions of Emotion”. En: Rom Harré, Basil Blackwell (Editores). *The Social Construction of Emotions*. New York: Oxford.

- BERICAT, E. (2000). "La sociología de la emoción y la emoción en la sociología". Revista *Papers*, España, N° 62, pp. 145-176.
- CELORIO, M. (2017) "Desposesión de derechos humanos en el capitalismo contemporáneo". En: Ariadna Estévez y Daniel Vázquez (Coords.). *9 razones para (des)confiar de las luchas por los derechos humanos*. México: FLACSO, CISAN, UNAM.
- DURKHEIM, E. (1973) *Division of Labor in Society, Consequences*. Chicago. The University of Chicago Press.
- DURKHEIM, E. (1951) *Suicide. A study in Sociology*. New York: The Free Press.
- ELÍAS, N. (1987) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ESPOSITO, R. (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires – Madrid: Amorrortu.
- ESPOSITO, R. (2003) *Communitas. Origen y Destino de la Comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- FOUCAULT, M. (2001). *Defender la Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2002) *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la Prisión*. Argentina: Siglo XXI Editores
- FUENTES, A. (2014). *Tiempos Violentos. Barbarie y Decadencia Civilizatoria*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones herramienta.
- GIDDENS, A. (1992). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- GORDON, S. L. (1990). "Social Structural Effects on Emotions". En: Theodore D. kemper (Editor). *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. New York: State University of New York Press.
- HOCHSCHILD, A. R. (1990) "Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research". En: Theodore D. kemper (Editor). *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. New York: State University of New York Press.
- LIPOVETSKY, G. y SERROY, J. (2010). *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*. Barcelona: Anagrama.
- LUNA, R. (1998). *Time and Context of Emotions: Social Construction of Fear in a Semi-Rural Town in Mexico*. Tesis de Doctorado. Department of Sociology, University of Texas at Austin.
- LUNA, R. (2005). *Sociología del Miedo: un estudio sobre las ánimas, diablos y elementos naturales*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
- LUND, C. (1996) "Tradition as Modern Strategy: Some Preliminary Reflection Over the Heuristic and Strategic Dimensions Of Ideal Types". *Working Papers*. No. 3. Roskilde University, Denmark.
- LUTZ, C. (1986) "The Domain of Emotion Words on Ifaluk". En: Rom Harré, Basil Blackwell (Editores). *The Social Construction of Emotions*. New York: Oxford.
- MARX, K. (1978) On the Jewish Question. En: Robert Turcker (Edit). *The Marx-Engels Reader*. New York- London W.W. Norton & Company, Inc.
- MARX, K. (1978) *Manifest of the Communist Party*. En: Robert Turcker (Edit). *The Marx-Engels Reader*. New York- London: W.W. Norton & Company, Inc.
- RETAMOZO, M. (2009) "Lo político y la política: sujetos políticos, conformación y disputa del orden social". En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* N° 206. UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México.
- SCHEFF, T. J. (1995) "Editor's Introduction. Shame and Related Emotions: an Overview". *American behavioral scientist*, Vol.38, N° 8. Pp.1053-1059.
- SIMMEL, G. (1977). "La metrópolis y la vida mental". *Revista Discusión*, N°2. pp. 1-10.
- TÖNNIES, F. (1987) *Principios de Sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WALLACE, R. Y WOLF, A. (1991) *Contemporary Sociological Theory. Continuing the Classical Tradition*. New Jersey: Prentice Hall.
- WEBER, M. (1981) *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WILLIAMS, R. (1977) *Marxismo and Literature*. New York: Oxford University Press.

Citado. LUNA-ZAMORA, Rogelio y MANTILLA, Lucía (2017) "Desde la sociología de las emociones a la crítica de la Biopolítica" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 24-33. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/565>.

Plazos. Recibido: 23/08/2017. Aceptado: 03/10/2017

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 34-45.

Cuerpos/emociones de emergencia ante los sismos de México, 2017

Bodies / Emotions of Emergency before the Earthquakes of Mexico, 2017

Margarita Camarena Luhrs *

Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México
margarita@sociales.unam.mx

Surya Mariana Salgado **

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México
suuryy@gmail.com

Resumen

Este artículo aborda los cuerpos/emociones que emergieron tras los sismos ocurridos en México, en septiembre de 2017. Nos planteamos una reflexión sobre la interrupción del continuo de esos entornos conexos. Tratamos de mostrar que la suspensión momentánea provocada por los sismos hizo surgir y desaparecer cuerpos/emociones intermedios. Nos importa mostrar que la fractura de los lugares que eran identidades: dio paso del miedo, al terror -durante e inmediatamente después de los sismos-; y que, una vez que se comprobaban colectivamente las dimensiones fatales de los terremotos, los hechos impulsaron, sobre todo, a un tipo de acción colectiva vuelta sensibilidades sociales, que enaltece lo mejor de los seres humanos.

Palabras clave: Emergencia; Sensibilidades; Cuerpos/emociones; Sismos 2017; México.

Abstract

This article deals with Bodies/Emotions emerged after the earthquakes that occurred in Mexico in September, 2017. We considere a reflection on the interruption of the continuum of those conected environment of Bodies/Emotions. We try to show that a momentary suspensión provoked by the earthquakes turn into intermediate Bodies /Emotions of emergence and later disappearance. We care to show that the fracture of the places that were identities: gave way from fear to terror -during and immediately after the earthquakes-; and so, once the fatal dimensions of the earthquakes were collectively verified, the events promoted, above all, a kind of collective action that turns social sensitivities into exalts of the best of human beings.

Keywords: Emergency; Sensibilities; Bodies/emotions; Earthquakes 2017; Mexico.

* Doctora en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora titular del área de sociología urbana y regional, del Instituto de Investigaciones sociales. Miembro de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, AC. Autora de publicaciones académicas y editorialista del Periódico El Informador; Profesora de los posgrados de Ciencias Políticas, Trabajo Social y Urbanismo.

** Historiadora por la Licenciatura en Historia de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, autora de publicaciones académicas y bicampeona mundial de la Pump-it-up.

Cuerpos/emociones de emergencia ante los sismos de México, 2017

1. Introducción

Tras los sismos del 7 y 19 de septiembre del 2017, México se volvió a estremecer con gran intensidad.¹ Ante el desastre, surgieron otros cuerpos/emociones que dejaron actuar libremente las sensibilidades sociales antes latentes o inexistentes, aunque haya sido sólo temporalmente. México es atravesado por los dos cinturones de fuego que rodean al planeta, por lo que tiene una sismicidad intensa.

Si los daños físicos recientemente provocados por esta actividad telúrica pueden compararse con los de 1985,² no dejan de mostrar que los cuerpos/

1 Sismo del Golfo de Tehuantepec, del 7 de septiembre de 2017: magnitud: 8.2 grados Richter; profundidad: 58 km; epicentro: 133 km al suroeste de Pijijiapan, Chiapas. Réplicas: 6122 (las dos mayores de magnitud 6.1) hasta las 13 horas del 2 de octubre.

Sismo del centro de México del 19 de septiembre de 2017: magnitud 7.1 grados Richter; profundidad 57 km; epicentro a 12 km al Suroeste de Axochiapan, Morelos y 120 km de la ciudad de México, afectando a Puebla, estado de México y la ciudad de México. Réplicas: 39 (la mayor de magnitud 4.0) hasta las 13 horas del 2 de octubre. (SSN, 2017: 1).

2 "... en términos del daño humano, físico y económico las diferencias son realmente muy grandes. Oficialmente en 2017 fallecieron por el sismo en la Ciudad de México 228 personas. En 1985,... tres mil 692, pero el estimado de víctimas mortales ha sido fijado en mínimo de 10 mil personas. Se calcula que en 1985 fueron rescatadas de los escombros alrededor de cuatro mil, en 2017 aproximadamente 100. Hace 32 años estuvieron en albergues, durante un buen tiempo, 20 mil personas; después del pasado sismo,... tres mil gentes, y a la fecha, 12 de octubre, no hay más de mil personas todavía albergadas. En 1985 se estimó que 30 mil edificios tuvieron un daño total y que entre 50 mil y 60 mil tuvieron daños parciales. En 2017 se colapsaron sólo 38 edificios y, según las estimaciones del gobierno de la Ciudad de México, de las ocho mil 400 construcciones que se han revisado, cuatro mil 800 tienen daños muy menores o no tienen daño; mil 446 sí requerirán una reparación relativamente mayor; mil 600 requerirán reparaciones mayores y calculan que tendrán que demolerse unos 500 edificios. Si estamos hablando que ahora unas dos mil 100 edificaciones requerirán realmente reconstrucción,... hace 32 años cabe señalar que el Programa Renovación Habitacional Popular, de la Ciudad de México, consistió en la reconstrucción o reparación de 40 mil viviendas para 250 mil personas. Por último... según el estudio realizado en

emociones que se producen con cada emergencia causada por sismos, sean incomparables. Sociedades y sujetos conectados en los cuerpos/emociones de ciudades y localidades, cambian constantemente la exposición humana. Aun así, dan lugar a otras posibilidades sociales ejemplares, excepcionalmente destructivas.

Las respuestas sociales son complejas y difíciles de elucidar. No sólo porque los efectos de los sismos se sintieron intensamente a lo largo de más de 700 kilómetros, sino porque las necesidades y respuestas dadas desde todo el país, han sido muy distintas. Pero además, porque las experiencias y los aprendizajes de estos hechos, se están acumulando muy rápidamente, pero no se aclaran y comprenden del mismo modo.

Cuando no se pueden volver a levantar las paredes derrumbadas en las ciudades del Istmo de Tehuantepec, porque las más de tres mil réplicas las vuelven a tirar todos los días, durante semanas. Una vez que se dañaron al mismo tiempo unos tres mil edificios en la ciudad de México y en las ciudades del epicentro del país, por el segundo terremoto del 19 de septiembre, en los estados de México, Puebla y Morelos, y entonces, en los momentos en que se empezaron a constatar las magnitudes del desastre fue inevitable que emergieran otros cuerpos/emociones intermedios o transitorios y coyunturales.

Luego de las pérdidas masivas, se empezaron a notar que se habían perdido los perfiles de los lugares que eran seguros, que ya no estaban ahí las referencias de antes. En esos momentos, de golpe, dejaban de existir esos lugares/identidades. El entorno se hizo inaccesible, los centros de las ciudades se paralizaron, se supo de la devastación,

estos días por BBV Bancomer, el valor real en dólares de 2017 de las pérdidas económicas en 1985 fue de 11 mil 500 millones de dólares, mientras que en 2017 es de alrededor de dos mil 500 millones de dólares, en todas las entidades federativas afectadas por los sismos del 7 y 19 de septiembre de 2017." (Marván, 2017: 1).

la radio empezó a dar imágenes y dimensiones: eran tantos los muertos y los afectados que en un instante todo cambió.

Entonces, las referencias marco empezaron a abrirse paso con conciencia. Al rescate, por los sobrevivientes, a mover escombros. Muy pronto la movilización se abrió paso, también hubo quienes no querían volver a sus casas ni salirse de los coches. Hasta hubo asaltantes a mano armada en la rica zona de Santa Fé, en la ciudad de México, donde los coches quedaron atrapados por seis horas.

Los cuerpos/emociones que emergieron se multiplicaron. En unas horas la gente estaba salvando/restaurando sus cuerpos/emociones. La consigna de lucha fue simplemente por la vida, a toda costa por la vida, para salvar a la gente atrapada en los derrumbes. El segundo sismo, que ocurrido pasado el mediodía del 19 de septiembre, tomó por sorpresa a todo mundo en sus actividades. Lo que se estuviera haciendo quedó suspendido.

De los temblores emergió otro “ahora”, casi paralelo al del pasado perdido. Junto con la instantánea de la tragedia, se aceptó la suspensión del continuar rutinario y empezó a cohabitar dentro de los cuerpos/emociones algo como un acto reflejo: un simple “hay que seguirle con todo y todo”. Pero, esos todos quedaron como despojados de sus presentes.

Con la ausencia del continuo conocido que provocó la tragedia, también se hicieron presentes simultáneos, llegando incluso a sentirse a los tres mil kilómetros de distancia que son territorios de México y fuera. Casi todo el mundo supo que en México, los sismos habían abierto un entorno de transición; que las ciudades y regiones afectadas estaban adquiriendo una prestancia -también continua como la anterior- pero ahora a lo largo de un presente dilatado.

Este tiempo de emergencia, alterno, hizo emerger unos cuerpos/emociones intermedios, disparados por las que eran sensibilidades contenidas. Este otro presente emergente, provocó que en esos momentos (de días y hasta semanas), se tratara de varios cuerpos/emociones conjugados, extendidos, multiplicados, intermediándose a la vez.

La fractura de ese entorno de cuerpos/emociones fue inseparable del trastorno de las sensibilidades y emociones que los movían haciéndolos comprensibles. La fatal transición, confirmó que la construcción de entornos es estructuradora de las experiencias de las ciudades. Y que, en situaciones de emergencia, al caerse el

perfil de los lugares, lo que queda se traslada de unos dominios a otros, iluminando la multiplicidad de los cuerpos que producen y son producidos por la vida emocional.

El sentimiento de la falta de soporte provocado por los sismos, no solo fue el de que algo se derrumbó en tí. Es algo que pasó del desconcierto y la desesperación a la confusión y el caos. Al quedarse sin la ‘querencia’ de los cuerpos/emociones tenidos por conocidos, todo fue mucho más que pérdida y ausencia. Esa fuerza, que en septiembre del 2017, llevó a hacer presente otro México pudo dar una respuesta básicamente (re)constructiva, aún con todo y sus excepciones violentas.³

Por esto, si los recientes sismos de México vieron fracturarse el entorno físico e interrumpieron el continuo perceptual, lo que se ha venido abajo realmente con las viviendas, son los cuerpos/emociones anteriores. Todavía se siente la necesidad del cambio que obliga la reconstrucción. Han emergido y se comparten “nexos significativos (...) [en tanto que] (re)construcción social que (re)conecta lo múltiple y lo conflictivo de la propia trayectoria bio-gráfica con la conflictividad, vivencialidad y sensibilidades que implica el *sentirse-en-cuerpo-con-otros-cuerpos* en tanto condición de posibilidad de las interacciones sociales.” (Cervio, 2010: 79).

Y en todas las regiones afectadas estas trayectorias se están restaurando como se pueda, rebasando los límites de la casa de antes y la querencia de los cuerpos/emociones conocidos. Ahora éstos continentes se salen de entre los escombros a medida que se prolongan desde o hasta las muy personales/percepciones, emociones y sensaciones (Scribano y Aimar, 2012) y en tanto que se comparten soluciones pero también conflictos. Por ahora, la (re)construcción de los nuevos cuerpos/emociones, resulta una tarea masiva tan dulce como amarga. Una pinta en la calle dice: “Tenía un techo, ahora una deuda”.

En el corto tiempo de exposición a los efectos desastrosos de los sismos, se han restaurado conexiones materiales y sensibles, sociales y personales, que si son inseparables entre sí, no pueden dejar de ser afectadas por tantas tensiones y distorsiones sufridas en los cuerpos/emociones damnificados. Esta reconstrucción no puede más que (re)inaugurarse, como práctica de vida y afirmación ontológica, en otros cuerpos/emociones intermedios para aguantar la desgracia y afirmar la necesidad del tránsito.⁴

3 La tensión ha crecido y han habido estallidos de violencia incluso entre los damnificados por los sismos.

4 “Para Marx las sensaciones son “afirmaciones ontológicas”, es decir, los hombres nos constituimos enhebrados por ellas en tanto seres humanos. Para Marx los seres humanos somos un

A semanas de los sismos, aún están presentes las marcas de otros saberes y sufrimientos. Se ha pedido y recibido ayuda de todo el país y del extranjero, de muchísimos lugares que se solidarizaron con los afectados. Se notó que con la irregularidad de la espacialización de las interacciones sociales provocada por los sismos de septiembre de 2017, emergieron otros cuerpos/emociones ahora como límite de la acción,⁵ con otras conexiones.

Se cambiaron límites del lugar/sensibilidad con ajustes temporales que han sido controlables solamente por medio de una acción/conciencia colectiva que, no obstante sus cualidades humanitarias extraordinarias, hasta ahora, sólo ha podido surgir en estas condiciones de excepción por los sismos y con un carácter coyuntural.

De acuerdo con lo anterior, enseguida se reúnen enfoques para entender qué les pasa a los cuerpos/emociones con experiencias sociales catastróficas, como los sismos de México-2017; también se muestran tramas significativas de las prácticas y emociones de la emergencia y de después; para finalmente, intentar reconocer y conferir sentidos a las transformaciones colectivas que temporalmente han sido portadas (socializadas y personalizadas) por cuerpos/emociones intermedios, coyunturales, emergentes.

2. Enfoques y perspectivas

Desde la sociología de los cuerpos/emociones (Scribano y Aimar, 2012), es posible identificar, percibir y entender los contextos y las señales de las formas (in)esperadas de las interacciones sociales prolongadas históricamente, o sea hasta el futuro, y por medio de prácticas intersticiales, intermedias o coyunturales como en casos de excepción que interrumpen su prestancia.

momento de superación de la "naturaleza", en cuanto podemos reconstruir la relación entre necesidad y existencia, somos seres vivientes en tanto sintientes. Hay una conexión directa entre sensaciones, existencia y vida como afirmación particular del sujeto. la sociedad produce los sentidos y los sentidos producen la sociedad. Las sensaciones son un conjunto de prácticas que actualizan las disposiciones de lo humano. El/los objeto/s es tal en tanto actualiza, instancia y "hace presente" la vinculación entre sensaciones, necesidades y existencia." (Scribano, 2013b: 53, 54).

5 "El cuerpo como *"locus"* de disposición, como límite último de la acción, como energía social disponible, sirve de punto para el inicio de una espacialización de las interacciones posibles e imposibles [aquí sugeridas como <cuerpos/emociones intermedias>]. Se construyen así socialmente regiones de interacción cuyos límites son parte de la geometría corporal existente." (Scribano y Aimar, 2012: 4).

Como los cuerpos/emociones son emisores y receptores sociales, hechos, entornos/sensibilidades pueden significar simplemente hasta qué punto se entienden a los demás y hasta dónde se está familiarizado con las normas sociales. Son marcadores de desplazamientos en las trayectorias que evocan otros campos sensibles dentro de los que -con los que- es posible lograr más que conocer los sentimientos del otro (González, 2016), y volverlo parte interiorizada de algo como una tercera conciencia de sí.

El estudio de las experiencias sociales desde esta perspectiva, destaca los instantes que cobordean estructuras de la conexión cuerpos/emociones, de una manera sumamente compleja. Por la riqueza de esta perspectiva es posible apreciar los momentos de suspensión que se pueden pensar como cuerpos/emociones intermedios por: a) los cambios sutiles, la corta duración o permanencia de tales transformaciones o por: b) la reversibilidad de los estados de los cuerpos/emociones, en cuanto que sean recobrados y reinstalados como el continuo que siga a los estados incorporados como emociones de las situaciones de emergencia.

A propósito, aquí solo se mencionan hitos y encuadres que son claves de este pensamiento para poder mostrar cómo experiencias vividas en las escalas macro-micro de los cuerpos/emociones afectados por los sismos de México en el 2017, dieron lugar cambios socio-ambientales; geo-culturales; informáticos-comunicacionales; bio-fisiológicos y biográficos (Scribano, 2013a). Transformaciones que relacionan estos procesos con la formación de lugares, a lo largo de líneas dialécticas como las de: estructura-agencia, historia-biografía, acción-conciencia, conocimiento-práctica, flujo-lugar-cuerpo, percepción (emoción)-*Weltanschauung* (pensamiento), comunidad-individuo, tal como propone Alan Pred (citado en Hall y Camarena Luhrs, 2017: 4).

Se trata de una reflexión sobre los cambios de los cuerpos/emociones que exponen las sensibilidades sociales⁶ ante situaciones de ruptura/transición y de emergencia como las provocadas por la intensa actividad telúrica en México durante 2017.

6 Sensibilidades sociales pueden entenderse como habilidades múltiples, colectivas y personales, para "identificar, percibir y entender las señales y contextos en las interacciones sociales. Significa hasta qué punto [grupos y sus miembros] entienden los sentimientos y pensamientos de los demás y hasta dónde están familiarizados con el conocimiento general de las normas sociales. A través de la aplicación del concepto de sensibilidad social, las personas son capaces de conocer los sentimientos del otro." (González, 2016: 1).

Para esto, son analizados hechos y narraciones de las vivencias protagonizadas por los miles de sujetos contenidos socialmente por el juego e interacción de sus respectivos cuerpos/emociones, continuos, interrumpidos, intermedios.

Se intenta de la manera más sencilla posible, ejemplificar cómo las vidas y vivencias incorporadas en los cuerpos/emociones, se han vuelto hilos que, por ejemplo, han superado la trama límite, de otro modo inflexible, de la exclusión. Que se han encontrado sensibilidades sociales emergentes que perfilan otros alcances deseables, sin fronteras limitantes de las libertades que necesita la vida urbana contemporánea. Cara a cara, las personas se convierten en fuente de inspiración en la acción común, hacerse presente ya no solo es dejar de ser alguien más anónimo y perdido en la multitud, un gran cambio sucede tan sólo con poder volverse de objeto en sujeto y de sujeto en objeto de la acción recíproca.

Se mira con detenimiento lo que se ha construido con la emergencia como lugar en común, desde el que se habla y se mira, desde donde se siente y se interpela al presente para intervenirlo sin mediatizar la experiencia. Se trata de entender por qué en estas condiciones la vida resultaba tan “estructurada con un tiempo fijo, atiborrada de impresiones cambiantes que se vive en las grandes ciudades, el ruido, los estímulos visuales, la velocidad de circulación de la información.” (Dettano, 2013: 99).

La emergencia provocada por los sismos muestra cómo dentro y fuera de las capitales afectadas, también hay un “*tempo* para la percepción que se une y va de la mano con el “consumo a lo aventurero” (Dettano, 2013: 99). Separaciones que sin embargo se entrecruzan a través de los más distintos cuerpos/emociones, en una aventura común “sin pasado ni futuro, en una *pura vivencia*, donde todo está en ese momento” (Dettano, 2013: 99). El tiempo de la ciudad y el consumo que la alimenta de infinidad de otros cuerpos/emociones, hacen reversibles casi todos los momentos de su conexión.

Los entornos que se dejan entrever, surgiendo como estructuradores de otras experiencias de vivir en las ciudades y localidades de las regiones mexicanas afectadas durante y después de los sismos del 2017, se han incorporado a México no solamente como respuestas al desastre, son aprendizajes -no sólo informaciones-, pasan por la experiencia y la conciencia. Estos cuerpos/emociones intermedios, coyunturales, guardan recuerdos de distintos lugares,

que se quedan como marcas interiorizadas de lo logrado por otros iguales sin importar quiénes sean, lo lejos ni lo distinto que hayan vivido.

Y si aparecen otras acciones en defensa del patrimonio, tramas distintas a favor de la vida, más allá del disgusto y la inconformidad en contra de la opresión, el dolor y la violencia, se nota y se sabe que han estado surgiendo otros valores exaltados porque aparece inevitable el bienestar común, tiene otro sentido la seguridad, cambia el largo y rígido contexto de la necesidad, es evidente inmediatamente la facilidad/dificultad del disfrute. Aunque las dificultades por venir no sean cualquier cosa, la vida se resuelve en otros marcos de sensibilidad social que se sabe y se siente compartida, aunque sea por instantes, aunque sea coyunturalmente.⁷

3. Cuerpos/emociones intermedios

Sugerimos que emergen *cuerpos/emociones intermedios*, que en el caso de estos sismos han sido de breve duración -aunque seguramente pueden tener ese carácter intermedio y coyuntural, durante décadas, incluso siglos- al marcar el paso de una situación de ‘normalidad’ al de una crisis provocada por acontecimientos puntuales como sucede en México, con los sismos de septiembre del 2017.

Las personas han sido capaces de conocer los sentimientos del otro y de solidarizarse mutuamente. Sucede que las interacciones sociales, simplemente se han percibido e identificado de otra manera. Ha estado cambiando la habilidad para emitir/entender señales de alerta, de dar atención y aceptar la ayuda, abundan respuestas solidarias ante el desastre. Los contextos de la acción colectiva inmediata y mediata, han movilizad a todos los sectores sociales y a algunos segmentos del sector público, como las fuerzas armadas, especialmente las de la marina.

3.1 Llamado a la participación

Fue muchísima la presión activa de la gente ayudando a los afectados por los sismos del 7 y el 19 de septiembre de 2017. Rescatistas y ayuda civil con camiseta blanca y paliacate rojo en el puño, resolvieron mayormente la emergencia. Cuerpos de

7 Coyuntura: “combinación de factores y circunstancias que se presentan en un momento determinado” (Real Academia Española, 2017: 1). Se puede entender además, como: circunstancias, hechos históricos, contingentes y cambiantes, que se anudan determinando una situación dada. Y también se entiende como un relato o narración de eventos, actos, hechos y personajes de un determinado tiempo y lugar, real o ficticio. Los sinónimos de coyuntura son: articulación: juntura, enlace, vínculo, unión, junta; o bien: ocasión: oportunidad, sazón, momento, tiempo, circunstancia, situación.

rescate, brigadistas, grupos auto organizados dieron ayuda al compatriota afectado por los sismos.

Emergía otro valor de la vida, un gran sentimiento de valer por necesitar y dar ayuda. Los cuerpos/emociones que emergieron con los desastres fueron muy cohesionados, el empeño de salvar a los atrapados y de dar ayuda a los damnificados, se puso por encima de todo. Entonces y después, conmueve ver surgir al México fuerte y solidario de entre los escombros. Una meta-organización nació con estos esfuerzos y oraciones. Se trata de momentos de excepción del status quo que conmovieron al país y de alguna manera, al mundo.

Los listados de enlaces comunitarios, la confianza, la comunicación, el rápido diseño de protocolos para compartir información fidedigna -desarrollados por voluntariados de ingenieros de sistemas y profesionistas de los medios-; y los testimonios verificados enviados a través de la Internet, sirvieron de mucho para encontrar los medios logísticos de pedir y dar toda clase de ayudas: para conectar los servicios médicos, distribuir alimentos y medicinas, hacer acopio de agua, herramientas, todo lo básico, incluyendo hasta botitas para los perros rescatistas.⁸ Se logró pedir ayuda y recibir ayuda sin límites.

Sin embargo, hubo abusos y desvíos de la ayuda que venía del norte a Oaxaca y Chiapas; y después a la ciudad de México y Morelos. Muchas denuncias fueron hechas desde la resistencia pacífica ciudadana y, expuestas mediante redes sociales en todo momento. Estos hechos fueron corregidos en todo lo posible gracias a la respuesta masiva de las poblaciones y por parte de todos los sectores sociales.

No obstante, es importante destacar que se permitió que cada grupo de ayuda, incluso los numerosos extranjeros que llegaron, operaran con sus propios protocolos: jóvenes en bicis, pelotones de motociclistas llevando toda clase de cosas, avisos y mensajes, la búsqueda de personas siguió teniendo momentos increíbles de rescate y recuperación de desaparecidos; se experimentaron modelos de distribución en red, de organización de los centros de acopio y distribución de la ayuda. Increíble cantidad de brazos, innovaciones en las cadenas de brazos en *zigzags* que son más rápidas para sacar escombros, transportar comida, agua, medicinas y mucho más. Emergieron formas de comunicación expedita,

fidedigna y eficaz, hasta otra forma de hacer anuncios y dar avisos, como de: “Comida sobra, medicina falta”, “Hay Pozole para todos”.

Con lo que se ha podido lograr, como seguir sacando sobrevivientes aún una semana después se nota que algo le ha pasado a los cuerpos/emociones rutinarios. Esos se suspendieron, quedaron en el caos, fueron remplazados por muchos otros cuerpos/emociones, digamos intermedios, surgidos de la emergencia, diferentes: activos, directos, resueltos, solidarios, fuertes, y ¡nacionalistas!

Pero además, lo que se siguió sacando tras cada acción de rescate y ayuda exitosa con los sismos, fueron los símbolos patrios. Hasta las brigadas japonesas cantaban cuando salía vivo el último de los atrapados, era el himno nacional. Ese canto, de todo corazón, como las llamadas de silencio, por ejemplo de: ¡Silencio total a 2 km alrededor del Multifamiliar Tlalpan, hoy entre 17.50 y 18.30 horas! Para escuchar a los atrapados por los escombros son indescriptibles. Hubo muchas formas de acuerparnos/emocionarnos a todos los que estábamos ahí y a los de más lejos.⁹

Estos hechos mostraron cómo es posible otra interacción entre el sujeto social y el sujeto persona. Y lo mostraron como una constante que hace posible la construcción de soluciones en las más diversas situaciones y sobre todo, tras los desastres. Con las acciones de rescate, la vida -cristalizada con una inteligencia sensible expandida solidariamente- se ha puesto por encima de todo: fueron cuerpos/emociones transformados, intermedios, los que así, de pronto, dejaron de sufrir el estar a la deriva y entraron en acción.

Se condensó el tiempo lugar social. La energía colectiva que estalló a raudales en esos momentos, rescató memorias de las actividades telúricas de todo el país y más allá del siglo XX, sobre todo del fatal terremoto del 1985, que sacudió al centro del país.

Es la urgencia de ayuda inmediata compartida, la solidaridad con los que han sufrido la desgracia, lo que da aliento a que *terceros cuerpos/*

9 Un testimonio: “Hoy, en dos ocasiones, hubo puño arriba pidiendo silencio en los rescates de Calle Escocia y Gabriel Mancera. Por unos instantes el tiempo se paró. El cuerpo de algunos de nosotros se puso alerta, observando a lo lejos ese puno, puño de vida o muerte, otros agachaban la cabeza casi queriendo sostener el silencio. Pero el silencio habla, susurra, revela lo inasible y no se podía salir de la estupefacción, de aquel momento. Imagine los escombros como si fueran a dar a luz una nueva vida, pensé que en ese momento alguien podría volver a nacer. recordé un verso de Altazor de Vicente Huidobro: “Silencio, la tierra va a dar a luz un árbol”, y mi cuerpo de repente comprendió todo. Gracias silencio, siendo las 00:11 am del 26 de septiembre, al fin pude llorar quedito. (Vía What’sUp: Mariana Arteaga).

8 Un testimonio de los héroes de cuatro patas, indica que: #Frida rescató a 52 personas; #Titán a 26; #Evil a 10; #Eco a 12 personas. (Vía Chimikey Draven, 23/09, 11:29 pm).

emociones intermedien en la solución del presente, todo lo pasado. Sucede así, simplemente porque se necesita de una plasticidad adaptativa que los cuerpos/emociones de la “normalidad”, no alcanzan.

Se generan cuerpos/emociones intermedios para que sean capaces de acumular lo que sea necesario para condensar y aplicar eficazmente, en el momento que se hace presente la emergencia, toda la experiencia -sabiduría aplicada- anterior. Estos cuerpos- fuerza/emociones-henchidas de solidaridad e intermedios, son los que dan la ayuda urgente e inmediata que se necesita y son los que después de la emergencia, facultan a la gente para que se recobre de lo que ha sufrido. Estos cuerpos/emociones intermedios, son los que hacen que México se esté rescatando a sí mismo.

3.2 Más ayuda y reconstrucción

La conciencia surge por todos lados y suma a la acción. Telcel y el Facebook dejaron sus redes abiertas. Cervecería Modelo y Pulman de Morelos pusieron a disposición camiones para transportar la ayuda. Paró el IPN y la UNAM por otra semana, hasta octubre. En la CDMX todos los trolebuses son gratuitos. Hay bodegas de almacenaje que ofrecen servicio gratis por dos meses a los afectados. La papelera Lumen dio plumones y cajas de cartón, McDonald's se puso a regalar hamburguesas y Wal-Mart bajó los precios de los básicos de ayuda para los centros de acopio.

Pero la solidaridad de los que viven al día, como los albañiles yendo después de su trabajo a ayudar toda la noche o de los taqueros que estuvieron llevando sus trompos “al pastor” para darles a los afectados todos los tacos que se pudieran comer, sí que es ayuda. Es en estos momentos que se trastocan las contenciones del contexto para dejar salir al sujeto y su acción, que no deja de lado su lugar social sino que simplemente actuando aporta y desvanece sus fantasmas sociales.

Voluntarios ¡Vamos todos! Profesionistas, ingenieros, arquitectos, médicos, psicólogos, los artistas, yendo a los albergues y las empresas que también siguieron respondiendo a los pedidos de auxilio, liquidando inventarios de herramientas y comida, fue sorprendente la ayuda. Hay cervceras que pararon su producción y empezaron a embotellar y distribuir botellas de agua, Uber estuvo dando viajes gratis a los afectados, taxistas solidarizándose con esa misma tarea, los restaurantes más caros de la Condesa, dando comida gratis a 40 personas afectadas por hora durante todo el día, del martes 19 hasta el domingo 24 de septiembre.

Se notó que la ayuda estuvo yendo más allá de la ayuda. Otras ciudades surgieron adentro de la gente, cuerpos/emociones hicieron de las localidades y las ciudades dañadas, otros lugares, su impacto se extendió como una ola pro todo México. Y se hizo notorio que sin dinero, sin gobierno y tan sólo con lo que se puede hacer, se están poniendo todas las manos en acción.

Con lo que se ha vivido, se pudo resolver la emergencia. Todo con estos cuerpos/emociones intermedios, que actuaron a base de “puro corazón” porque ¿de qué otro lado puede salir esa genuina generosidad? Sólo del deseo de ayudar que nace con el mismo ánimo con que se estuvo recobrando el orgullo de ser mexicanos, de poder pararse al frente de la adversidad, sabiendo que eso es lo que se hace en México, cuando se requiere.

Se derrumbaron muchas casas, edificios y otras cosas. La realidad reclamó a gritos algo nuevo, porque lo que había, se cayó, se derrumbó. Y con lo que sobrevivió, se le sigue. Incluso casitas de PET que está diseñando la Universidad Ibero, con cobijas térmicas que está tejiendo la gente con bolsas de basura, para seguir sacando adelante la situación. Ahora ha sucedido algo.

En el país se detuvo la inercia con que empezamos el siglo XXI. México está rescatando a sus mexicanos, incluso a sus mejores *dreamers* expulsados de Estados Unidos. Los hechos de la más reciente de las emergencias del país, han hecho despertar acerca de la necesidad de reconocer que son otros cuerpos/emociones los que están resolviendo los daños por los sismos.

3.3 Los jóvenes

“Los jóvenes tienen tomada la ciudad, por el bien de todos, no la suelten”
(Mata Rosas, 2017: 1)

Lo que está pasando ha sido muy serio. Terceros cuerpos/emociones intermedios han sido los que se involucraron para hacer todo lo que estuviera al alcance para ayudar durante el desastre y luego con la reconstrucción. Y si muchísimas personas se dieron de lleno en los esfuerzos de rescate, fueron sobre todo los jóvenes los que armaron una gran movilización en la capital y ciudades conurbadas.¹⁰

10 “¡Vivan los jóvenes! Un golpe de ánimo apareció de pronto entre la población. Ante los desastres, los mexicanos acostumbramos solidarizarnos. Nos unimos. Aprendemos de la nada para encontrar una energía colectiva. Un ánimo que se transforma en una fortaleza real, llena de vida. Nuestros jóvenes

Tras los sismos, siguió llegando toda clase de ayuda solidaria por parte de la población capitalina y de todo el país. Llegaron grupos de jóvenes y experimentados rescatistas, entre otros lugares, de: España, Japón, Alemania, Israel, Honduras, Chile y Estados Unidos. *Google Maps* publicó las ubicaciones de los edificios que se cayeron en la capital del país, así mismo organizaciones como la ONU han facilitado ayuda profesional para el monitoreo satelital de daños. Destacó la ayuda de las cadenas de solidaridad civil que se han hecho presentes sin cesar:

Al menos un millón de ciudadanos, según estimaciones de autoridades gubernamentales,

son parte vital de esta movilización. Así fue en 1985 y así se repitió en el terremoto del 19 de septiembre pasado. Miles de jóvenes organizaron el tránsito. Formaron cadenas humanas para retirar los escombros. Muchos más reunieron víveres, medicinas, herramientas y todo lo que hiciera falta para apoyar a los damnificados.

El objetivo central: rescatar con vida al mayor número de gente. Intervinieron en algo que el gobierno no podía resolver solo, pero seguían las órdenes de las autoridades. Demostraron su utilidad. Los jóvenes masivamente, se dedicaron a poner en pie a la Ciudad. Descubrieron que la suerte de uno y los problemas de otros, nos importan a todos.

Como se dice: "México es una familia de desconocidos, sin apellidos"... Esa es la enorme fuerza de nuestro pueblo. En esta ocasión fue como darnos un abrazo colectivo. Fue una forma para expresar el amor por los demás. Con ello apareció el Nosotros: "Todos somos nosotros". Los padres de estos jóvenes lo hicieron antes, en el terremoto de 1985 y sin duda esa movilización social ayudó a fortalecer el avance de la democracia... Pero ese proceso aún no ha terminado.

¿Con la nueva aparición del Nosotros se podrá avanzar en la democracia del país? ¿Podrá ayudar a disminuir la corrupción? Ese Nosotros, creado intempestivamente, fue sólo un punto de unión.

Cada quien puso en ese momento lo que tenía en la mano. Su saber. Su conocimiento. Su fuerza. Fue una enorme cadena de apoyo, aprovechando las nuevas tecnologías. En ese apoyo no hay clases sociales, ni jerarquías. No hay rangos. Fue un llamado a ser iguales frente al desastre. Fue aprender a mirar la muerte en un espejo callejero. La vulnerabilidad tomó el lugar de la conciencia y el poder ayudar nos generó una nueva identidad... en ese momento. Sólo fue cuestión de ese momento. Cuando lo que hacíamos servía. Cuando lo que realizábamos salvaba. Cuando lo que compartíamos ayudaba. Es difícil pensar que una fuerza colectiva como la que se tuvo, logre trascender ese momento. El rescate y la reconstrucción con los afectados por los terremotos tomará mucho tiempo. La vida cotidiana volverá a separarnos. Nos obligará a volver a las actividades cotidianas. Abandonaremos las calles y regresaremos a nuestra corrupta cotidianidad. Por eso es importante tratar de conservar ese Nosotros. Pensar en la colectividad. Mantener los aprendizajes. Imaginar a México como una nación, para no olvidar la fortaleza de nuestra unión.

Esto obligaría a los partidos y a los políticos a dejar de hacer su política de siempre. Tendrían que acercarse a la sociedad y, en teoría, podríamos perseguir un bien común que ya tuvimos en las manos... en ese momento. ¿Habrán resultados de esta gran lección?" (Castillo, 2017: 1).

tomaron las riendas de la emergencia en la Ciudad de México tras los daños causados por el sismo (Reforma, 21/IX/2017). A ello, debemos agregar unas 200 mil personas más, en los estados de Morelos y Puebla. Aún en la tragedia, estamos dispuestos a sonreír. Por eso resulta despreciable que, aprovechando el drama, hayan aparecido asaltantes en autos y casas. Por eso la Ciudad se quedó sin Madre... Cayó su estatua en las calles de Villalongín y Sullivan (Castillo, 2017:1).

Se hicieron llamados como "*en las calles de Eugenia y Nicolás San Juan se necesitan manos, personas, brigadistas... vengan*". Y la gente acudió de todos lados. Circularon los mensajes de "Estamos luchando por cada vida"; o como: "Gente vivirá" en Álvaro Obregón.¹¹ Se organizaron Jornadas de apoyo terapéutico gratuito para brigadistas o gente que lo necesite; los artistas acudieron a los albergues. Aparecieron pintas en las bardas con "Gracias por hacerme sentir muy orgullosa de México".

Y no pueden dejar de ponderarse hechos violentos ocurridos después del desastre. En contra del sentido común que supone que al menos en la mayoría de los casos, los desastres tienen efectos negativos en los niveles de la criminalidad (Frailing, 2016), se observó que la desgracia fue oportunidad no sólo para delincuentes, sino del aumento de la violencia doméstica que ha sido tan poco explorada.¹²

4. A modo de conclusiones

Para conferir sentidos a las experiencias vividas se encontró imperativo cuidar la vida de los que habitan México y del México que habita en cada quien. Más allá de la situación catastrófica destacó cómo se pusieron en pausa a los cuerpos/emociones de la 'normalidad' y por qué se dejó paso franco a otros cuerpos/emociones que intermediaron la situación de emergencia, el rescate y la reconstrucción de lo afectado:

11 Comunicaciones vía *What'sUp*: verificadas el 24 Septiembre, 19:50 horas (Vía María José, celular 044(55)39 013 429).

12 Aun en contextos diferentes se ha visto que "la violencia doméstica ha sido una excepción, ya que varios académicos han encontrado pruebas de aumentos asociados a desastres en agresiones domésticas (véanse Adams & Adams, 1984; Enarson, 1999; Fothergill, 1996; LeBeau, 2002; Morrow, 1997; Zahran et al., 2009). Las variaciones localizadas en la delincuencia, como los picos en el nivel del vecindario en delitos contra la propiedad observados por Leitner y Helbich (2011) y Walker et al. (2012, 2014), han demostrado una complejidad espacial en los efectos del crimen debidos a desastres que ocurren en niveles más finos de resolución espacial." (Frailing, 2016: 3).

El himno nacional se entonó con cada rescate y surgió un orgullo mexicano tantas décadas hecho de lado. Lo que se transformó fueron las relaciones sociales, se reconoció un nosotros. Simple y prácticamente aparecieron otras conexiones substanciales. Desde las redes de relaciones surgieron otras singularidades de las personas, ya sacadas de sus roles sociales de opresores-oprimidos, se transformaron las circunstancias enclavadas de los cuerpos-emociones continuos, hasta los sismos.¹³

Una manera de actuar y de sentir a conciencia por la vida, se reinstaló como tratándose de las primeras conexiones con el mundo. Fueron los propios cuerpos-persona/emociones-sociedad los que cambiaron. Lejos del utilitarismo de las cosas y de la mediatización de la experiencia, la percepción -emotiva y sensorial-, se volvió primaria y traspasó los “puntos” desde los que se elaboran tanto los mecanismos de soportabilidad que naturalizan la existencia de las diferencias entre los actores, en un continuo inamovible de: “siempre es así”, como los dispositivos de regulación de las sensaciones que enseñan a configurar el mundo social de una manera, clasificada, desde los que la sociedad se gestiona (Scribano, 2013c).

Las responsabilidades de las instituciones político económicas ante los sismos, suman enormes pérdidas por daños materiales. Pero, los eventos incontrolables de la naturaleza no son los únicos causantes de las desgracias ni tampoco liberan a poblaciones y gobiernos de sus responsabilidades ante las recientes tragedias vividas. En situaciones de emergencia, los cuerpos/emociones intermedios adoptaron un papel importante: mitigar el daño, exaltar la fuerza, hacer coherente lo percibido y darle sentido a las sensaciones para traspasar el caos.

En la medida que las instituciones coadyuvaban al aumento o a la restricción de los ingresos y al deterioro de los grados de igualdad, son responsables de las probabilidades de que la acción colectiva fuera más o menos exitosa ante los ismos. Son responsables pero, en México se ha demostrado una vez más que intervienen eficazmente pero en muchas ocasiones, su autoridad no es continua.

Y esto es claro en la forma como se generan y aplican los reglamentos de construcción, se otorgan licencias a profesionales de la acción pública en las ciudades -urbanistas, funcionarios, policías y otros

responsables de la vida y el espacio público-; se declaran los usos del suelo urbano; se incorporan a las ciudades zonas sensibles a terremotos y a otras condiciones naturales riesgosas; y también, en la manera como se adaptan y sobre todo cuando se dejan de adoptar estructuras o calidades de los materiales de construcción aumentando los efectos devastadores de terremotos de gran intensidad.

Poblaciones y gobiernos tienen responsabilidades claras e ineludibles ante los desastres naturales. Estas responsabilidades hacen posible sortear los eventos desastrosos en mejores condiciones, contando con: a) medidas previsoras; b) capacidades de reacción ante la emergencia y la reconstrucción que sean efectivas; y c) mediante la acción colectiva organizada. Pero además hace falta resolver: d) las diferencias extremas en el ingreso que al reducir los grados de igualdad, también restringen las respuestas ante la emergencia, imponen mayores costos y agravan sus efectos sobre toda la población. Ante los actos incontrolables de la naturaleza, los gobiernos tienen un papel decisivo que cumplir.

De acuerdo con lo anterior, las conexiones de cuerpos/emociones intermedios que se desarrollan en situaciones de emergencia, amplifican, por decirlo así, las múltiples relaciones sujetos/sociedades, y por esto, es posible captar con mayor detalle las variaciones que ocurren en momentos catastróficos puntuales. Sin duda las soluciones de su continuidad son importantes, especialmente la vuelta a la normalidad. Aun así, en estos momentos los cuerpos/emociones intermedios, poseen una relevancia especial por la transición de lo que eran a lo que son durante la emergencia y sobre todo por los presentes paralelos, alternativos, que dejan incorporarse.

Encontramos habilidades exaltadas de sociedades y sujetos, que logran superar sus marcos de actuación al identificar, percibir, entender señales emergentes en contextos de alerta extrema que intensifican y aumentan los sentidos que han tenido interacciones sociales conocidas, que las abandonan superando tensiones dadas por la estructura y dominación sociales.

Esta expansión demuestra de una manera singular, hasta qué punto se superan las acciones, sentimientos y pensamientos del entendimiento tenido antes de/con los demás; y hasta dónde se transforman -constructiva o destructivamente- las conexiones sociales al captar necesidades urgentes y aplicar tajantemente normas conocidas u otras más adaptadas, surgidas con la urgencia del momento.

13 Para Marx “lo que hay que transformar no son las personas en sus roles sociales (de dominador-dominado), sino la red de relaciones que dan diferente estatuto social: red que a su vez transforma esa circunstancia en una cualidad substancial de cada sujeto, ilusoria.” (D’hers, 2013: 162).

Cuando compartir acciones y sentimientos del/con el otro, se vuelve asunto de vida o muerte, la solidaridad remueve el conocimiento de los cuerpos/emociones previos (fracturados, suspendidos, incompletos), provocando la emergencia de unos otros cuerpos/emociones intermedios, que optimizan con la transición, lo mejor de la interacción social previa y también lo peor de la convivencia social anterior. El proceso es complejo y solo puede apreciarse al correr del tiempo y de las consecuencias que traigan los momentos puntuales de la catástrofe.

Hay algo extraordinario de los cuerpos/emociones intermedios, surgidos con los sismos de México, 2017, durante los momentos sin solución y caos de la emergencia. Es otra acción y representación con que sociedades y sujetos han sido capaces de encontrar lo que haga falta para resolver el desastre -sin mediar la economía de mercado ni la cultura de la utilidad-, sino mediante igualdad y libertad sociales que excede las relaciones de poder

Tal como se fue haciendo evidente con los sismos de septiembre de 2017, en México, hay otros cuerpos/emociones que se hacen presentes en entornos de sensibilidades críticos. Esta situación de emergencia hizo que se superaran obstáculos económicos, de clase y cultura, incapacidades institucionales, límites del poder establecido, mediante un despliegue masivo de acciones y sentimientos compartidos. Con otros cuerpos/emociones, la gente se hizo a la calle y dio las respuestas a la emergencia.

El terreno fue de las sensibilidades plurales, distintas: el nosotros se recobró como una coincidencia de intenciones, se incluyeron a los demás los otros fuimos necesarios. En estas condiciones se quedaron casi completamente atrás, los ajenos y hostiles. Aunque sí hubieron excepciones que acusaron las diferencias y, con ellas, también la violencia. Surgieron otras sensibilidades sociales, con una aproximación distinta a las normas sociales conocidas incluso ejerciendo otras.

Cuerpos/emociones extremos posiblemente vuelvan a desaparecer junto con la situación de emergencia, tal como ha sucedido antes, pero lo ocurrido ahora en 2017 tampoco podrá dejarse por completo al olvido con la normalización que acompaña la reconstrucción. Lo extraordinario se ha normalizado hasta cierto grado, se ha inscrito en las sensibilidades, ha actualizado los cuerpos/emociones ampliando el contexto y la línea de 'normalidad'.

El paso del miedo al terror al comprobarse colectivamente que una vez más, se volvían a hacer

presentes las dimensiones fatales de la tragedia importó, sobre todo, para mostrar y contribuir a comprender cómo en unos instantes hubo que salirse de la inercia, fue forzoso compartir el pánico, se hizo urgente la necesidad de pedir y de dar ayuda, fue imperioso hacer algo que dejó de lado la rutina.

Aunque hubo acciones, intenciones y sensibilidades delincuentes de carácter excepcional, no puede dejar de notarse que también emergieron en respuesta a la emergencia, aprovechando el desvalimiento de los demás; y no solamente fueron locales e incidentales sino que también estuvieron presentes en el acompañamiento que los damnificados recibieron del resto del país y de fuera, pues hubo robo, secuestro y desvío de las ayudas.

Desde el istmo de Tehuantepec, primero y doce días después desde el centro del país, todo México se hizo eco, espejo y latir común de lo que estaba pasando. Sin electricidad, ni Internet, no había comunicación telefónica y las redes se desconectaban constantemente, se fue haciendo urgente un convencimiento común de actuar, se hizo patente la necesidad de movilizarse.

Y así, cobra importancia comprender cómo emergieron otras sensibilidades extraordinarias, porque fueron el motor de las respuestas ante la emergencia; no es menos importante atestiguar la temporalidad de las acciones de solidaridad -internas de rescate y atención médica, remoción de escombros, y externas, incluyendo entre otras, la organización de los albergues, diagnóstico de daños y peligrosidad, logística del acopio de víveres y medicinas, orientación de especialistas en apoyo psicosocial y jurídico, protección civil, sismicidad, etcétera-, porque con sus estelas de cambio surgieron otras posibilidades de interacción y conducción social.

Tras los más recientes sismos de gran intensidad del 7 y 19 de septiembre, México se ha vuelto a estremecer, dejando sentir otras posibilidades sociales. Si la fragilidad humana ha sido otra vez evidente ante eventos incontrolables de la naturaleza, las sensibilidades sociales expuestas ante la emergencia provocada por los terremotos del Istmo de Tehuantepec y luego del centro país, se dejan entrever otras alternativas sociales.

Las personas han sido capaces de actuar en conjunto, de conocer y aceptar los sentimientos del otro, de solidarizarse mutuamente. Lo que sucedió es las interacciones sociales, simplemente percibieron e identificaron de otra manera. Cambió la habilidad para emitir/entender señales de alerta, dar atención

y respuestas solidarias al desastre. Los contextos de la acción colectiva inmediata y mediata, han movilizad o a todos los sectores sociales y a algunos segmentos del sector público, de las fuerzas armadas, especialmente de la marina.

Se desplegaron otras acciones, sentimientos y pensamientos incluyentes de los demás. Se ha hecho surgir junto con otras sensibilidades sociales, una familiaridad distinta de las normas sociales conocidas. También de otras normas, que quizá desaparezcan después de la situación de emergencia pero que dejarán honda huella en la normalización que acompañará la reconstrucción.

Bibliografía

- CASTILLO BERTHIER, H. (2017) "Zona Submetropolitana: 19 de septiembre II". *Periódico METRO*, México, 23 de septiembre.
- CERVIO, A. L. (2010) "Recuerdos, silencios y olvidos sobre "lo colectivo que supimos conseguir". Memoria(s) y olvido(s) como mecanismos de soportabilidad social". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Año 2, N°2, Abril.
- CRUZATIENZA, VÍCTOR MANUEL, SHRIKRISHNASINGH; ORDAZ SCHROEDER, M. (2017) "¿Qué ocurrió el 19 de septiembre de 2017 en México?". *Revista Nexos*, N° 28. Acceso 13/10/2017 <https://www.nexos.com.mx/?p=33830>.
- DETTANO, A. (2013) "Cuerpos y emociones en la teoría social clásica: George Simmel". En SCRIBANO, A. (Compilador) (2013) *Teoría social, Cuerpos, Emociones*, Buenos Aires: ESE Editora.
- D'HERS, V. (2013) "Al ritmo de Slavoy Zizek "La crítica ideológica como plataforma en los estudios de las emociones (y) los cuerpos". En SCRIBANO, A. (Compilador) (2013) *Teoría social, Cuerpos, Emociones*, Buenos Aires: ESE Editora.
- FRAILING, K. (2016) "Understanding crime in communities after disaster: A research brief". *Journalist's Resource*. Universidad Loyola-New Orleans, febrero. Acceso 28/10/2017 <https://journalistsresource.org/studies/government/criminal-justice/crime-disaster-hurricane-earthquake-research>
- GONZÁLEZ, V. (2016) "¿Qué es la sensibilidad social?", Acceso: 04/10/2017 <https://www.lifeder.com/sensibilidad-social/>.
- HALL, P.; CAMARENA LUHRS, M. (2017) "Biografía, conexión, flujos y la estructuración de la experiencia urbana". Camarena Luhrs, M. (Coordinadora) *Aprender de las Ciudades*. México: Posgrado en Urbanismo-UNAM, en prensa.
- MARVÁN LABORDE, I. (2017) "Dos sismos frente a frente: 1985-2017". *Revista Nexos*, noviembre. Acceso 27/10/2017. Disponible en: <https://www.nexos.com.mx/?p=34356>.
- MATA ROSAS, F. (2017) "Los jóvenes tienen tomada la Ciudad, por el bien de todos, no la suelten. #cdmx #sismo... <https://www.instagram.com/p/BZT9AWGArPs/>". 10:39 - 21 sept. 2017. Desde Benito Juárez, Distrito Federal. Acceso 29/09/2017 <https://twitter.com/matarosas/status/910921554585952256>
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2017) *Diccionario de la Lengua Española*. <Coyuntura>. Madrid: Asociación de Academias de la Lengua Española (ASALE), Acceso: 03/10/2017 <http://dle.rae.es/?id=BBaXvf>.
- SARASA ARNAL, A. (2004) "La experiencia del inmigrante: vivencias y adaptación", en *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, Bogotá: RINISCE, número 10, julio-diciembre, ISSN 1578-6730.
- SCRIBANO, A. y AIMAR, L. (2012) "Presentación: Geometrías de los cuerpos. Distancias, proximidades y sensibilidades". *Revista Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N° 9, Año 4, Agosto-noviembre.
- SCRIBANO, A. (2013a) "Sociología de los cuerpos / emociones". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N° 10, Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. <https://www.lifeder.com/sensibilidad-social/>.
- _____ (2013b) "Una sociología de los cuerpos y las emociones desde Carlos Marx". En SCRIBANO, A. (Compilador) (2013) *Teoría social, Cuerpos, Emociones*, Buenos Aires: ESE Editora.
- _____ (2013c) "Cuerpos y emociones en El Capital". *Revista Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*. Número 39, octubre.
- _____ (Compilador) (2013d) *Teoría social, Cuerpos, Emociones*. Buenos Aires: ESE Editora.

Fuentes:

SERVICIO SISMOLÓGICO NACIONAL (SSN) (2017)
“Reportes especiales”, Acceso 20 de octubre <http://www.ssn.unam.mx/>; http://www.ssn.unam.mx/sismicidad/reportes-especiales/2017/SSNMX_rep_esp_20170909_CuencaDeMex_M26.pdf; http://www.ssn.unam.mx/sismicidad/reportes-especiales/2017/SSNMX_rep_esp_20170919_Puebla-Morelos_M71.pdf.

Citado. CAMARENA-LUHRS, Margarita y SALGADO, Surya Mariana (2017) “Cuerpos/emociones de emergencia ante los sismos de México, 2017” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 34-45. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/566>.

Plazos. Recibido: 28/09/2017. Aceptado: 15/11/2017

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 46-56.

Implicación de la relación cuerpo y sexualidad al determinar lo inteligible

Implication of the Relationship between Body and Sexuality when Determining the Intelligible

Adriana Fuentes Ponce *

Universidad Autónoma de Puebla, México.

Addyfuentes@gmail.com

Resumen

La noticia difundida en el 2009 que explicitó dudas de la veracidad del género de Semenya Mokgadi Caster es el punto de partida en este artículo para problematizar la imbricación entre género, cuerpo y sexualidad que ha dado lugar a las dificultades para comprender la complejidad de esas implicaciones en el imaginario social que se rige por un saber binario sustentado y materializado en un cuerpo funcional heteronormado que muestra características específicas e inamovibles para hombre y mujer. El interés de este texto es mostrar cruces y procesos de cómo devenimos en un cuerpo y la insistencia de continuar enmarcando la verdad en los paradigmas biológicos que han categorizado a los sujetos vinculándolos con la normalidad y la animadversión de acuerdo con la inteligibilidad de los cuerpos cuya feminización-masculinización, apariencia, funcionalidad y morfología produce constreñimiento cotidiano. La discusión planteada sobre el sistema regulatorio que busca la homogeneidad de la corporeidad se sustenta en aportaciones de Judith Butler, Judith Halberstam y Robert McRuer para explicitar el transcurrir de la interacción social que reitera ese sesgo de creer que sólo unos cuantos o una minoría es afectada o abyecta, cuando no es así, ya que no hay posibilidad de quedar exento.

Palabras clave: Género, cuerpo, sexualidad, corporeidad, Semenya Modkagi Caster.

Abstract

The news spread in the media in 2009 which explicit doubts about Semenya Mokgadi Caster's gender's veracity it's the starting point in this article to problematize the imbrication between gender, body and sexuality. That interconnection has resulted precisely to make evident the difficulties to understand complexity of this implications in the social imaginary governed by binary knowledge materialized in one functional heteronormative body that shows specifics irremovable characteristics for woman and man. This paper shows crossings and processes how we become in a body and explicitly the insistence to continue pointing out the true in the biological paradigms have categorized subjects associated with normal and the rejection according to the body's intelligibility which feminization-masculinization, appearance and morphology produce a cotidian constraint. This raised discussion about the regulatory system that search homogeneity of corporeity are explained with the arguments of Judith Butler, Judith Halberstam and Robert McRuer to explain how elapse social interaction reiterates and produce this slant believe the minority or a few people were affected by that and certainly there is nobody exempt.

Keywords: Gender, body, sexuality, corporeity, Semenya Modkagi Caster.

* Doctora en Historia y Etnohistoria. BUAP (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla) Facultad de Filosofía y Letras. Doctorado de Literatura Hispanoamericana. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I.

Implicación de la relación cuerpo y sexualidad al determinar lo inteligible

Introducción

Desde hace varios años es frecuente escuchar comentarios y preguntas en el contexto cotidiano referente a todas aquellas estéticas, actitudes, prácticas, costumbres, y características alusivas a los sujetos que se distancian, de una u otra manera, de lo que el imaginario colectivo ha concebido como hombre y mujer. Esta mirada inquisitoria enmarcada en una sociabilidad promovida y legitimada desde las instituciones ha derivado en denostaciones que develan discursos y que ostentan animadversión por infringir los parámetros que mantienen el equilibrio en el ámbito de la normalidad y lo adecuado. Paralelamente, se entreveraron otros discursos que complejizan la experiencia y el inexorable vínculo entre cuerpo, sexualidad y género. Mediante el análisis de un suceso difundido en los medios de comunicación, en el nuevo milenio, mostraré algunas implicaciones de estos saberes con los que convivimos actualmente. Veremos la conformación de lo inteligible y lo ininteligible debido a las dificultades para comprender, aceptar y convivir con lo diferente.

Basta hacer un breve recuento, en distintos momentos y lugares, a lo largo de la historia¹ de la humanidad, para encontrar una serie de aseveraciones a lo que ha sido nombrado como distinto, raro, o no conocido y que ha tildado a esos sujetos de transgresores, anómalos, peligrosos o enfermos. Fueron varios los caminos allanados y las circunstancias para que algunos de estos grupos tuviesen una postura contestataria. Debido a esas luchas y manifestaciones muchos de ellos han traspasado esa gran barrera que les impedía decidir sobre sí. No obstante, quienes aún se encuentran bajo la circunspección que los etiqueta en la rareza, lo no permitido y lo abyecto son excluidos del ámbito de las posibilidades que ofrecen oportunidades para

la inserción cotidiana que todo sujeto debería tener y que, evidentemente, no es así. Encontrarse fuera de la concepción de normalidad tiene como respuesta un tratamiento social que los violenta y margina, invisibiliza o niega.

Así pues, algunas investigaciones y teorizaciones, realizadas en las últimas décadas, como por ejemplo los trabajos de Judith Butler (2001), Judith Halberstam (2008) y Robert McRuer (2006) han sido punta de lanza, para dar cuenta de la imbricación de la sexualidad en cuerpos generizados que se les imputan funciones, atribuciones y prácticas corporales al catalogarlos mujer u hombre. Sustentaré mi propuesta, precisamente con estos aportes para presentar esos claroscuros, e intersticios que son por demás ineludibles en el tema y son, precisamente, el objetivo a desarrollar en este texto. Desde mi punto de vista, gracias a la curiosidad y empeño de explicitar los componentes del proceso de legitimación de cierto estilo de vida se ha reflexionado sobre la insistencia de ajustarse a un esquema regulatorio que alude a la categoría de género, a la heteronormatividad, así como a la normalidad física-corporal-funcional, entre otras más, de esta manera, este conjunto sigue dejando de lado una gama de sujetos existentes que fortalecen el imaginario social en el que sólo hay ciertas formas y maneras para conducirse.

En este siglo XXI seguimos pensando en características específicas basadas en la división hombre-mujer para el momento de la interacción y conocimiento de sí. Me interesa exponer este tejido social bajo el cual se interrelacionan el cuerpo, la sexualidad y el género. Aclaro que, estas categorías no podemos pensarlas en el terreno de lo individual ni de manera aislada, ya que participan en la economía y la estructura bajo las que se rigen las distintas estructuras socioeconómicas vigentes. Si bien, se ha debatido acerca de los distintos estilos de vida mostrando, además, varias formas de su

1 Para ahondar en ello se sugiere revisar Foucault (2001), Brown (1989), Aldrich (2006) y *El mito de las enfermedades mentales* de Thomas Szasz (1982).

subjetivación; cabe decir que, simultáneamente, se relacionan con ese constreñimiento a una cultura de género que modifica y reacomoda frecuentemente al sujeto para que se encuentre acorde con la sexualidad y el cuerpo aceptados para la interacción social. Que muchos sujetos continúen el proceso de visibilización es resultado de la emblemática toma de calles de manera organizada, que inició en la década del ochenta del siglo veinte, realizada por los movimientos feminista y lésbico-gay;² la adherencia de nuevos grupos, cuya finalidad es defender los derechos humanos y ciudadanos; así como, la consolidación de argumentos en el campo de la ciencia y la academia.

En este sentido, la propuesta de inclusión se ha convertido en necesaria al reconocer una corporeidad, que debate cómo devenimos en cuerpo y no lo entiende como la materialidad que cambiará y se extinguirá por el paso del tiempo, o como el recinto que abriga y cuida el alma. No perdamos de vista que los avances y continuidades desde los colectivos y la relación con las posturas científicas y del pensamiento común han tenido un impacto nacional e internacional. Prueba de ello son los sujetos que eligen el rumbo de su vida sin amoldarla a las prácticas corporales aceptadas y a una sexualidad ceñida en la genitalidad y la procreación. Es frecuente, que las mujeres heterosexuales o lesbianas que no se apegan a los esquemas esperados en el imaginario social, sean inquiridas o señaladas. Los temas de maternidad y crianza, por ejemplo, se atribuyen a una persona de la pareja, esto es, a la mujer y, sin embargo, el espectro de mujer es limitado al modelo legitimado, esto es, la feminidad está íntimamente vinculada y esto conlleva y al mismo tiempo es consecuencia de cómo nos ceñimos a un esquema binario jerárquico inequitativo. De ahí que, mantener estos temas en la agenda política y social no sólo atañe a una minoría o a ciertos grupos, compete a todos los seres humanos.

De cómo la sexualidad y el género son marcas corpóreas ineludibles

Aquellas nociones, visibles u ocultas, físicas, raciales, etarias, de color de piel, nivel de inteligencia, elecciones por actividades de riesgo físico, preferencias por actividades en solitario o en grupo, búsqueda de obtención de un nivel económico,

² El movimiento feminista y el movimiento lésbico-homosexual han problematizado y defendido los derechos de aquéllos que durante muchos años fueron tratados al margen de la sociedad. Para ahondar en las aportaciones de las lesbianas feministas en México se sugiere revisar el texto de Fuentes (2015).

prácticas sexuales, entre otras más, se encuentran entrelazadas entre sí. El conocimiento construido, así como, el saber adquirido, nos sitúan ante categorías analíticas mediante las cuales se ha mostrado el alcance en la interrelación entre los sujetos a partir de la reproducción de representaciones hegemónicas de feminidad y masculinidad usadas para examinar y restablecer los comportamientos individuales. “La cultura de género, entendida como un proceso de larga duración y como una categoría histórica” (Muñiz, 2009: 34) nos permite observar cómo esa organización genérica funciona como mecanismo vigilante que impide la aceptación de sujetos que no se ajusten en ese parámetro. Para ilustrar esto, quiero citar un caso sucedido en la primera década de este siglo en el XII Campeonato Mundial de Atletismo celebrado en Berlín, Alemania entre el 15 y el 23 de agosto del año 2009.

Semenya Mokgadi Caster, oriunda de Sudáfrica, nacida el 7 de enero de 1991 en Ga-Masehlong, consiguió la mejor marca en atletismo de ese año y superó las anteriores, no obstante, la nota que circuló por los medios internacionales no fue alusiva al récord registrado por la corredora, lo que sobrevino los siguientes meses a ese momento, que la culminó ganadora, fue la sospecha de que pudiese ser un hombre y no una mujer. El rendimiento obtenido durante la competencia se asoció a su musculatura y voz grave, relacionados claramente con aspectos masculinos adjudicados a las características esperadas para el cuerpo de un hombre. Este motivo resultó suficiente para que solicitaran y aplicaran una serie de análisis dirigidos a conocer, básicamente, los niveles de testosterona. En los medios de comunicación y las redes sociales se especuló la posibilidad de que hubiese ingerido hormonas de forma deliberada, incluso, por consejo de su manager también se dijo que era hermafrodita. Ciertamente se dieron a conocer anécdotas de su vida, fotografías en las que se enfatizaba su carencia o presencia de feminidad a lo largo de su vida como parte de una estrategia que minimizara las acusaciones y sospechas hacia ella.

Fuese para estar a favor o en contra, el imaginario social, las acciones de las personas cercanas a la deportista, los medios de comunicación, entre otros sectores, que participaron en dicho evento, apelaron a distintos recursos dirigidos a no debilitar sus argumentos que sustentaban que ese cuerpo, que había iniciado un proceso de escrutinio, se acercaba al de un hombre o al de una mujer. Y para muestra basta un botón, la revista *You* publicó

en la portada del mes de septiembre del año 2009 una foto de Semenya, a quien se observa maquillada, sonriente, vestida con un atuendo de color negro con escote cuadrado, los brazos descubiertos pero no así los hombros; la melena corta negra y rizada enmarca su rostro e incluso cubre parte de su frente, las uñas de las manos medianamente largas cubiertas de esmalte de color son parte de la re-producción de ese cuerpo que, aunado a lo anterior, cabe decir que resaltaba el uso de accesorios de joyería. Ahora bien, en contraste a esta fotografía, fue colocada, en tamaño mucho menor a ésta, una de las imágenes captadas durante la competencia mencionada ¿Qué nos dice esta disposición de materiales visuales en dicha portada? La nueva imagen, o al menos, la novedad en su arreglo de la atleta continuaba en las páginas internas de la revista. El conjunto de la descripción dada, el cambio de vestimenta y las ideas escritas enfatizaron el objetivo de mostrar a una Semenya mujer que tomara distancia de Semenya la corredora de músculos fuertes campeona de oro.

Pensemos en esos meses ocurridos desde la publicación de aquellos encabezados que notificaron la victoria de esta joven promesa del deporte hasta el día de la sospecha sobre su sexo/género a partir de ciertas marcas en su cuerpo que parecieron varoniles ¿Qué ocurrió con la mujer que había sido hasta entonces? ¿Cómo habrá sido para ella y sus conocidos cercanos toda esta información sobre la morfología, los niveles cromosómicos, el énfasis de la elevada testosterona? ¿Todo esto hubiese tenido el mismo cauce si su puntaje la hubiese colocado en cuarto lugar? Esta búsqueda exhaustiva inició por la incredulidad de que una mujer pudiese tener los parámetros de destreza que había mostrado. Acto seguido, las miradas se ocuparon en inspeccionar y desaprobar algunas características físicas, a estos hechos concatenados le siguió la búsqueda para comprobar que sus niveles hormonales correspondieran al cuerpo-mujer. Este procedimiento nos sitúa en ese *sexo verdadero* aludido por Foucault (2007) para reiterar la necesidad de mostrar desde siglos pasados, y diríamos hasta la actualidad, en las sociedades del Occidente moderno un cierto orden establecido para situar cuerpos y placeres sólo en las vías en que han sido delimitadas, esto quiere decir que, sólo pueden nombrarse mujer y hombre y que la definición de ambos es resultado de la genitalidad; precisamente los saberes médico y legal han tenido un papel preponderante para atestiguarlo y mantenerlo, dejando fuera de ese marco a quienes no cumplan con tales requisitos. (Foucault [1985] 2007) Ante tal

posibilidad, Michael Seme, entrenador de Semenya realizó declaraciones en algunos medios impresos explicitando que la corredora había compartido habitaciones en hoteles con otras atletas, por tanto, apelaba a que su cuerpo desnudo había sido visto por ellas, mostrando tal acción como una garantía ante el interrogante de cumplir o no con la morfología que la llevase a ser inscrita en la categoría de mujer.

Este es un caso conocido por su difusión en los medios y por la implicación de los resultados, sin embargo, no podríamos afirmar que ocurrió de manera aislada y única. Situaciones como éstas acaecen en el día a día ¿qué sucede cuando los caracteres secundarios no corresponden o no logran los parámetros esperados? ¿No tenemos por ello las ayudas como el maquillaje, el *push up*, la ingesta de variadas sustancias y una serie de artificios que utilizan tanto hombres como mujeres para corresponder a ese cuerpo que muestran los libros de textos en el colegio, las fotografías científicas, las expectativas familiares y de amistades, así como también, los anuncios publicitarios? En la actualidad todavía permanece la relación entre el cuerpo, el género y la práctica sexual, es decir, hay partes del cuerpo a las que se les atribuye cierta función, la sexualidad sigue regida por la genitalidad y, por lo tanto, el comportamiento genérico es un molde que regula la corporeidad. ¿Por qué seguimos tan pendientes de la naturalización de los cuerpos? En el momento que una acción, comportamiento o apariencia se sale de la congruencia planteada como verdadera y generalizada se recurre a los estándares biologicistas.

La molestia, la incomodidad, el descontento, la ininteligibilidad sobre esas corporeidades se manifiesta durante los actos cotidianos cuando se inicia el escarnio meticuloso pero constante que acrecienta y se afianza perene en las miradas ajenas y, en muchas ocasiones, en las propias, sin embargo, la última palabra, la declaración que dará constancia de esa anomalía es a través de una cultura naturalizada que se sustenta en un saber que reitera lo *verdadero*, y entonces, de nueva cuenta, requiere visibilizar e intentar hacer tangible el recuento de órganos funcionales adecuados cuya morfología ayudará a materializar esos cuerpos como apropiados o como abyectos. Así se conforma la materialidad de los cuerpos, desde lo ajeno a sí mismos al tener como referencia el molde/modelo esperado, asumido y legitimado. En esos binarios mujer/hombre, femenino/masculino, normalidad/anormalidad, sano/enfermo, funcional/disfuncional,

se sitúa lo diferente, peligroso e incompleto. Según la época y el tiempo, observamos cómo se ha seguido la regla de apartar, catalogar y modificar a todas y cada una de las corporeidades resultantes del entramado de experiencias e inmersión en esos discursos reiterativos sobre las vidas que son adecuadas y las que son colocadas en la desviación estándar. Los señalamientos realizados por Butler (2001), evidenciaron cómo a lo largo de cada una de las vidas humanas se afianza ese pensamiento binario al tomar como certezas incuestionables las categorías como género, sexo y cuerpo que se normalizaron y normativizaron constantemente. Así pues, observamos que cada una de las corporeidades se convierten en cuerpos dóciles que se integran a los parámetros señalados, otras se reacomodan o son reacomodadas en el entramado social que invisibiliza los miedos y el desconcierto ante la manifestación que irrumpe y comprueba que la imagen corporal que se pretende mantener es más una representación de jerarquía e inexistencia realizada mediante actos performativos que estabilizan los binarios que producen sujetos genéricos con ciertas marcas corporales. Esto quiere decir que en el imaginario social se ha instituido que sólo ciertos cuerpos son anómalos, sin percatarse que nadie queda exento en ese sistema que constriñe, pues, sea que absuelva o acuse, incorpora el panóptico como parte del proceso de la cotidianidad.

Lo que hay detrás de lo aparentemente inapalable

En el caso de Semenya, la constatación del recuento hormonal daría el fallo para que conservase la medalla de oro obtenida, así como también, para que pudiese o no seguir en el atletismo al dilucidarse la duda de confirmar su ser mujer. Aun cuando en repetidas ocasiones se especificaba que no era algo imputable a ella en el sentido de que hubiese ingerido alguna sustancia, finalmente esa feminidad que no era característica principal ponía en entredicho que fuese vista como mujer. Esa información que circuló acompañada de insultos y opiniones diversas fueron publicados en diferentes medios de comunicación ¿Cómo se piensa y pretende que esa respuesta y escrutinio implique en esa vida? Entendamos el profundo abismo de convertirse ante los ojos de los demás, y por ende puede ser a sí misma, como ininteligible, es decir, esa anomalía debe ser corregida, la explicación científica tiene el veredicto, pero mientras tanto, la corporeidad actúa, está inmersa en un contexto. Esa atleta que fue vitoreada y caminó la pista ondeando su bandera por

el triunfo obtenido para su país se tornó sospechosa, dejó de ser vista de la misma manera, es decir como mujer, y como la condición genérica sólo tiene dos aristas, si resultaba no ser mujer, entonces, ¿sería hombre? Lo cierto es que a partir de ese momento ya no fue pensada como una o como otro, como veremos la marca corporal se entrelaza con la marca genérica, y de ahí se desprenderán discursos sobre la estética, la eficiencia, inteligencia, oportunidades a las que puedan o no aspirar, etc. ¿Hacemos algo en la vida cotidiana para que nuestra corporeidad no sea peligrosa, no se ponga en duda? ¿Cuál es el papel que juega el cuerpo o ciertas partes del cuerpo en ese diálogo con los otros y sí mismo para saberse dentro de la normalidad esperada? Como bien explicitó Butler (2001), nos convertimos en sujetos genéricos que realizan actos performativos, que, desde mi punto de vista, son efectuados para conseguir los ideales que delimitan cuerpo-hombre y cuerpo-mujer, cuerpo-normal, cuerpo-sexuado, por mencionar los más emblemáticos.

Con respecto a las medidas tomadas por parte de las instituciones del deporte en el caso de Semenya, Isabel Hernández (2010) advierte sobre la afección en los derechos de las atletas cuando las federaciones deportivas discuten o ponen en entredicho su sexo. Por su parte, Carlos D'Angelo y Claudio Tamburrini (2013) puntualizaron que la Comisión Médica del Comité Olímpico Internacional (COI) y la Asociación Internacional de Federaciones Atléticas (IAAF) ejercieron medidas sexistas que no corresponden con el deporte mismo al determinar que las atletas con hiperandrogenismo deberían reducir sus niveles de hormonas masculinas para que las competencias fuesen más equitativas, con lo cual se hacen una serie de preguntas al respecto, ya que esto conlleva a "prohibir la participación en las competencias deportivas a ciertas mujeres, no por lo que hacen, sino porque son de una determinada manera que no encaja en las normas genéricas tradicionales implica un retorno a políticas discriminatorias" (D'Angelo y Tamburrini, 2013: 105). Estos investigadores especifican que el rendimiento deportivo puede ser mejorado por ciertos genes favorables a ciertas disciplinas deportivas y no únicamente resultante de la testosterona, también recuerdan que los deportistas de élite se esfuerzan y se apoyan en la voluntad y excelencia mental para lograr la victoria, "en ocasiones alguno de los competidores se entrena más o haga mayores sacrificios que sus rivales" (D'Angelo y Tamburrini, 2013: 106).

La práctica deportiva de quienes asisten a competencias en las que se premia el mejor tiempo, la destreza, lograr récords, alcanzar objetivos específicos, explicita que hay una transformación del cuerpo como respuesta, precisamente a la ejercitación, cambios de hábitos y ciertos sacrificios que implican constancia y disciplina. Me remonto así, a los estudios publicados por Marcel Mauss ([1924] 1979) que mostraron una categorización y explicación detallada de lo que denominó técnicas corporales mediante la cual “demostraba la relación entre el cuerpo y los símbolos morales o intelectuales... adoptamos una actitud permitida o no, natural o no, ya que atribuimos valores diferentes al hecho” (p. 343). En este sentido, las prácticas corporales que atañen a moldear el cuerpo para lograr los fines que se pretende alcanzar en el entrenamiento de los llamados atletas de élite para optimizar las aptitudes físicas explicitan que hay una clara diferenciación con aquellas deportistas que destaquen por su genética superior y se les exija la disminución de las mismas. Precisamente, D’Angelo y Tamburrini (2013) hacen hincapié en que las intersexuales deberían ser aceptadas y premiadas con sus características naturales, así como ocurre en el caso de los hombres, es decir, aquí ponen un dedo en la llaga ya que cuando en el caso de las competencias masculinas si uno de ellos tiene también una variación hormonal o genética que lo coloca por encima de los demás no hay motivo de suspenderlo o someterlo a un juicio deportivo. ¿Por qué en unos cuerpos son *naturales* sus características y en otros no? ¿Estaremos acaso equivocando la clasificación del cuerpo en tanto hacer estas atribuciones genéricas-sexuales en tanto hombre-mujer?

A más de cinco años del evento referido, me pregunto y les pregunto, ¿cómo recordamos a Semenya, desplazándose con agilidad y concentración al portar un identificador de concursante en la pista de atletismo o modosamente sentada mirando a la cámara con el rostro maquillado? ¿Qué nos evoca el nombre de Semenya, una joven mujer que marcó un récord como corredora o que súbitamente fue puesto en duda si era mujer? ¿Qué implicó que el veredicto “Semenya es hermafrodita” se publicase en varios medios internacionales meses después de que fuese campeona? ¿Qué ocurrió con la vida de Semenya? ¿Sus amigos, su entorno ya habrían notado esas características poco femeninas o muy masculinas, que se enfatizaron a lo largo de ese lapso de espera? Pareciera que la duda centrada en esa corporeidad concernió también a quienes la educaron, tuvieron

contacto con ella, a quienes participaron de su formación. ¿Será sólo a ellos o nos atañe a todos y de qué manera? ¿Qué quiere decir que el fenotipo de alguien determine la continuidad de mantener la dirección o bien sea quien redirigiera para ser hombre o mujer? En el caso presentado, el detonante fue el desempeño de Semenya en aquel día que dejó al resto de las corredoras atrás, dado el resultado y ante la insistencia de que no fuese mujer y que meses después la nombrasen hermafrodita, informando la ausencia de útero y la presencia de testículos internos Semenya permaneció situada en lo incierto, en lo anómalo. La familia de Semenya presentó su acta de nacimiento, su abuela aseveró que siempre había sido una niña, su madre enfatizó que la envidia instaba a tales declaraciones en contra de su hija y Semenya contestó a algún medio que ella era como era porque así la había hecho diosito.

¿Qué alcances y discrepancias suceden a quien se le anuncia que sus características morfológicas, físicas, comportamentales, prácticas corporales, entre ellas las sexuales, o alguna otra más relacionada a la corporalidad, ha modificado la identificación que hasta ese momento ha vivido y desempeñado como hombre o mujer? Reflexionemos al respecto, el sexo de un sujeto es determinado por sus genitales en el momento del nacimiento, y eso conlleva a cierta educación recibida, posibilidades de recreación, nombre asignado, integración en grupos de trabajo, aspectos conexos al arreglo personal e higiene, así como habituarse a cierta técnica corporal, por ejemplo, el uso del W.C. o del mingitorio. ¿Qué hay detrás del trato dado a sujetos como Semenya? ¿Esa mirada es solamente hacia estos sujetos y los demás no formamos parte de ese juicio inquisitorio? ¿Será que pensar a los abyectos como únicos posibles de tal trato nos refuerza el imaginario tranquilizante: mientras más cercano a la norma más lejos del señalamiento? ¿El camino es sinuoso sólo para ciertos cuerpos o hay corporeidades que explicitan lo taimado del terreno y la manera de no cuestionar ese sendero trazado es a través del señalamiento a esos cuerpos?

Esto quiere decir que, si el sexo debe ser confirmado al pasar los años; estamos, entonces, ante la posibilidad de un cambio inminente, o al menos, en ciertas etapas o situaciones de la vida, por tanto, siguiendo esa lógica la continuidad para ser quien se ha sido, debería ratificarse mediante un examen biológico que valide los niveles hormonales y morfológicos que aseverasen la correspondencia con el sexo asignado al nacer. No sólo es llamativo sino

inquietante que el medio a través del cual se proponga tal reconocimiento sea a partir de mediciones que parten de un prototipo estandarizado que delimita lo normal o aceptado para catalogar hombre y mujer; no perdamos de vista que la duda sobre el cuerpo de Semenya surgió por comportamientos no atribuidos al género que representaba y que había sido acorde con papeles legales y la cotidianidad vivida durante sus años de vida.

Hagamos una pausa y veamos en perspectiva; los sujetos devienen en un cuerpo que puede modificarse con el paso del tiempo como resultado del ejercicio, de la ingesta alimenticia, de la tenacidad del cumplimiento de ciertos hábitos, simultáneamente, las prácticas corporales tienen un papel relevante en esta transformación, así como también los cambios o continuidades de la morfología; de esta manera, algunas corporeidades cruzan la línea que los determina como hombre o mujer, mientras otras se mantienen en lo sugerido desde el momento de su nacimiento. ¿Qué impide que todas las corporeidades prorroguen con la vida que hasta ese momento llevaron y que en contraste sean revisadas e inspeccionadas para esperar el veredicto de situarlas a partir de ese resultado en un lugar limítrofe? La marca del cuerpo es indeleble y una vez que se ha señalado como anómalo, peligroso, incompleto o poco convencional, se refuerza el imaginario que insiste que son solo unos cuantos que escapan al saber consensuado.

Si nos colocamos bajo el entendido de que los cuerpos no son sólo materia, algo que se modifica con el pasar del tiempo y que tiene un lapso de vida, vislumbraríamos que estamos hablando de una corporeidad, en la que se entrelaza el cuerpo con los comportamientos, las posibilidades de interacción, la aceptación en círculos sociales, de trabajo, de amistad, que conllevan un proceso de subjetivación en el que nos reconocemos e identificamos bajo ciertos parámetros, y al mismo tiempo, nos alejamos de otros más. En esta nueva perspectiva, iniciada por los mismos reguladores de la normatividad, entonces, apelemos a que la división genérica basada en la biología entrelazada con acciones culturales no es tan certera y mucho menos inamovible. Investiguemos y dialoguemos a partir de este intersticio en que las posibilidades de dinamismo y transformación son cada vez más visibles y aceptadas. ¿Qué pasaría si ampliáramos el círculo de lo posible, de lo que ocurre, de la existencia de todos aquellos sujetos en vez de exhortar la perduración de la homogeneidad sin importar el costo?

Así pues, los sujetos al cambiar y modificar sus cuerpos, sin ingesta o intervención estética, sea por haber buscado el cambio de manera volitiva o porque la velloidad u otros factores se acentúen en cierto momento de su vida, estén desnudos o cubiertos, lo cierto es, que pueden y deben estar bajo la taxonomía mujer u hombre, y bien, podríamos agregar *a reserva de dejar de serlo en el camino*. Esto no es una ficción, ni tampoco ejemplos aislados. No son algunos cuerpos que al no encontrarse en los parámetros esperados están en estrecha vigilancia; esto nos lleva a darnos cuenta que el ojo avizor trabaja permanentemente. Cada quien, en todo momento es vigilante y vigía de nuestro cuerpo y actuar, así como de los otros. Que unos sean señalados, estigmatizados no quiere decir que el resto esté exento. Al contrario, esto significa que todos somos tasados para ser aprobados. Si creen que no es así, ¿cómo nos explicamos las charlas cotidianas que apelan a la duda de si alguien es hombre o mujer? ¿Cómo llamamos entonces al dilema en la práctica médica para que un cuerpo sea intervenido quirúrgicamente, sea en el nacimiento o en otro momento de la vida, para lograr asemejarlo a hombre o mujer, extirpándole o implantando partes del cuerpo? ¿Qué pensamos de todos esos momentos en que hemos escuchado o participado de una conversación que asevera que no ha actuado como hombre o mujer? Estos parteaguas, bien podrían ser un momento para apelar a otras formas de vida y de inclusión, de respuestas ante los paradigmas que desde hace años existen pero que se han invisibilizado o negado.

Los lineamientos con que se (de)limita al cuerpo sexuado generizado

Judith Halberstam (2008) hizo un exhaustivo recorrido sobre la asociación de la masculinidad con los hombres, y, por tanto, los atributos físicos que debe tener el cuerpo de un hombre, además, incorporó otro elemento, el color de la piel, cabe decir que su referente fue Estados Unidos de Norteamérica, lugar en el que enmarcó el ejemplo del deporte del boxeo. En ese texto explicita que el tratamiento al cuerpo-mujer/cuerpo-hombre no es el mismo; hay una preocupación de que las mujeres puedan mostrarse tan fuertes o más que ellos, por otro lado, no es lo mismo que el color de piel sea negra o blanca; nuevamente se persigue fallar a favor de la primacía del hombre-mujer con piel blanca sobre el hombre-mujer- cuya piel es negra. En ese análisis realizado por Halberstam encontramos dos coincidencias con

lo que he presentado anteriormente: vemos que no es lo mismo ser atleta de élite que no serlo; también el color de piel marca otra diferencia jerárquica, por supuesto tenemos de fondo el ser hombre o mujer, cumpliendo o no con esos requerimientos esperados.

Halberstam se pregunta por qué una mujer no puede entrar en contacto con su masculinidad; por qué los hombres hoy en día exploran y se les alienta a reconocer su feminidad y no sucede así con las mujeres. “¿Por qué no hay un concepto paralelo a afeminamiento?” (Halberstam, 2008:297). Aclaro que coincido con esta postura en tanto que no intenta insistir en un binario en el que las mujeres sean masculinas y los hombres femeninos, la tesis que defiende es que la imposición desde temprana edad y a lo largo de la vida sobre las características de masculinidad y feminidad atribuidas desde una diferencia genérica que da funciones y características específicas a cada sexo, y que esto es justamente lo que impide su elección y desplazamiento por la vida así como conocerse y mostrar sus habilidades, gustos o preferencias. El cuerpo no es sólo un espacio, un lugar, un conjunto de características físicas. El cuerpo no es inerte, no puede seguir siendo visto en partes o pensando sólo en la función que cumple en conjunto y en secciones. No somos un cuerpo, no tenemos un cuerpo, devenimos un cuerpo que se transformará al paso del tiempo, de acuerdo con la alimentación, estilo de vida, trabajo realizado, ejercicio, etc., además de ser parte de esa subjetividad de ese sujeto que es visible y tangible a partir de esa corporeidad.

No es casualidad que los medios y el entorno de Semeyna intentaron que el mundo la viese como mujer, ¿qué hicieron para conseguirlo? Intentaron apartar la imagen de la atleta, es decir el short, la camiseta, el cabello recogido, la musculatura expuesta, la firmeza en el escenario en que había sido vista y señalada; para ello difundieron fotografías en las que su aspecto resaltaba uñas largas, cabello suelto, rostro maquillado y una vestimenta y accesorios que contrastaba con ese cuerpo que se movía fuerte y seguro en la pista. ¿Contrarrestaron con ello la duda de si era o no una mujer? ¿Qué hacer con las anécdotas sobre su infancia en que demostró el gusto por las actividades al aire libre? Lo cierto es que los comentarios sobre Semeyna respecto a parecer hombre o cuestionar si era mujer continuaron ¿Sus familiares tendrían la preocupación de que no fuese mujer debido al propio entrenamiento y el esfuerzo realizado? En este sentido Halberstam (2008) señala:

En la actualidad, la actividad deportiva de

las mujeres sigue estando afectada por una preocupación victoriana sobre el destino de la feminidad. En su excelente libro sobre el género sexualidad y los deportes en las mujeres, Susan Cahn llega a la conclusión de que, aunque las mujeres en la América de hoy en día pueden encontrar oportunidades competitivas, existen aún muchos obstáculos. La libertad para que las mujeres hagan deporte requiere que ciertos atributos mucho tiempo definidos como masculinos se conviertan en cualidades humanas y no de un género particular (pp. 30-31).

Es momento de pensar y reflexionar sobre las implicaciones cotidianas al seguir enseñando que el sexo es biológico y el género cultural, que hay aspectos innatos, que la biología-naturaleza es quien rige y tiene la última palabra en tanto categorizar quienes se encuentran dentro de la norma establecida que muestra un cuerpo normalizado relacionado con una propuesta de vida heteronormada. La aversión a características físicas que han sido consideradas anómalas no son siquiera tomadas en cuenta en el momento de evocar o realizar representaciones de hombres y mujeres. Les invito a hacer una pausa y recordar cuántas veces, en qué momentos, con qué personas, bajo qué circunstancias, han atestiguado esto. Parece que se mantiene la urgencia por depurar tanto en el imaginario como en la vida cotidiana el modelo legitimado al respecto del cuerpo y presentarlo como un cuerpo que cambia y se transforma apegado al cúmulo de años adquiridos, es decir, a la edad, a una situación evolutiva que se ha generalizado, mostrando así padecimiento y prácticas corporales adecuadas para la infancia, adolescencia, adultez o vejez, sin tomar en cuenta los estilos de vida, condiciones sociales y demás circunstancias.

No obstante, el seno familiar ha portado el estandarte de ser el primer espacio en que el sujeto incursiona, conoce y asimila las normas y parámetros para establecer la socialización y sociabilidad, seguido del colegio, en el que continúa tal aprendizaje. Por ello, no es casualidad que las instituciones no hayan sido un lugar propicio para el cuestionamiento inapelable de la articulación entre sexualidad cuerpo y género, presentada como inalterable y adecuada para el buen funcionamiento social. De ahí que, en el siglo pasado las propuestas feministas afirmaran que lo ocurrido al interior de las familias no debería pensarse en el ámbito de lo privado, sino indagar cómo había legitimado la violencia hacia las mujeres, ya que eran los hombres quienes tenían mayores

oportunidades que ellas para adquirir bienes y ser independientes económicamente mediante el trabajo, mientras que, ellas tenían que permanecer en el hogar.

Las primeras demostraciones y aspectos imperantes por explicitar fueron precisamente esa división y diferencia a partir de una verdad otorgada a la ciencia biológica. El argumento se basaba en que hombres y mujeres eran complementarios, que tenían características y habilidades innatas y que al estar en pareja³ podrían cumplir con la ley de vida: nacer, crecer, reproducirse y morir. Estas precisiones han sido relevantes y surgieron de las investigaciones de historia de las mujeres y de los debates expuestos desde las teorías feministas al evidenciar que a partir de la modernidad, la feminidad fue vinculada a un sentido de pureza, debilidad, obediencia, entre otras características más que le han sido imputadas a las mujeres. De ahí que la maternidad sea pensada como la aspiración de las mujeres, entonces, todas aquellas que no cumplieren y siguieren estos comportamientos no son fácilmente aceptadas.

Ahora bien, los días marcados en ciertas fechas en el calendario dedicados a conmemorar a la madre, al padre, los abuelos y la familia, en mi opinión, celebran las funciones y papeles que de acuerdo al modelo propuesto cumplen los sujetos en la sociedad, remarcando la importancia del parentesco y la conformación de un tipo de familia que es al que también apelan los anuncios publicitarios, las imágenes en las propagandas electorales, los discursos que continuamente expresan los espectaculares en las avenidas y que conforma la plática diaria en distintos espacios como el trabajo, el colegio y reuniones amistosas. Cada una de esas representaciones de hombre y mujer están argumentadas bajo ciertas particularidades, un ejemplo de esto es la promoción de beneficios gratuitos que ofreció la aseguradora HDI en México en los años 2014, 2015 y 2016 en el momento de adquirir ciertos productos:

“Beneficios gratuitos para la mujer:

-Asistencia vial sin límites y reparación de neumáticos. Asistencia en el camino sin límite en número de eventos y servicio de reparación de llantas sin costo hasta 50 kilómetros de distancia

3 A partir de la época Victoriana el seguimiento y regulación de la moral ha sido emblemático. La sexualidad y la relación con el cuerpo han sido vistos de una forma en que el sujeto es normalizado a partir de esos aspectos, según lo han constatado el planteamiento foucaultiano y las investigaciones que le precedieron.

del domicilio de la asegurada. Aplica al contratarse la cobertura de Asistencia en Viajes.

- Cirugía estética en caso de lesiones derivadas de accidentes automovilísticos. Aplica a la conductora y los ocupantes del vehículo que sean de sexo femenino con límite de la suma asegurada contratada en la cobertura de gastos médicos.

Beneficios gratuitos para el hombre:

-Servicio de traslado en caso de estado de ebriedad. Se otorgará el servicio de traslado del conductor y del vehículo asegurado a su casa cuando el conductor se encuentre en estado de ebriedad (con máximo de 3 eventos al año) y dentro de la misma ciudad del domicilio del Asegurado. Aplica al contratarse la cobertura de Asistencia en Viajes.

-Encerado del vehículo cuando es reparado en talleres autorizados. Aplica únicamente en talleres autorizados por HDI Seguros en siniestros por pérdida parcial.”

La asistencia que brinda esta aseguradora, en pleno siglo XXI, enmarca a las mujeres como poco aptas para realizar el cambio de neumáticos o reparaciones relacionadas a la mecánica, también las presenta desinteresadas sobre la buena apariencia de su automóvil, contrario a la imagen que mantienen en sí mismas; sostenidos en esta premisa, en caso de sufrir un accidente es que se comprende el ofrecimiento de una intervención quirúrgica estética como un plus exclusivo para ellas. A los hombres, en cambio, se les piensa preocupados no por su aspecto y sí por la carrocería, una actividad frecuente asociada a ellos se refiere a la ingesta excesiva de alcohol; de ahí, el servicio de traslado que les otorgan como beneficio exclusivo esté limitado a un número finito de eventos. Como podemos ver, las mujeres deben conservar un aspecto asociado a la belleza en cuanto a su imagen corporal, en cambio, los hombres en su bien material. De esta forma se legitiman las conductas, comportamientos y habilidades atribuidas a mujeres y hombres. No obstante, me surgen dudas de cómo han seleccionado tales ofrecimientos y para ello me pregunto: ¿el número de eventos de reparaciones para ellas es ilimitado porque es un servicio que no genera mucho costo o porque las ocasiones que hacen uso del servicio es poco frecuente? En caso de ser la segunda alternativa ¿será acaso que ellas solucionan el inconveniente porque en gran medida encuentran a alguien, generalmente un hombre, dispuesto a acudir en su auxilio? ¿El servicio de traslado para los hombres estará asociado a una estadística en que

los accidentes en estado de ebriedad lo encabezan los hombres? La restricción a tres eventos pareciera estar vinculada al costo que les generaría, pues no lo ofrecen ilimitado. ¿Qué pasaría si fuere así? No me detendré en analizar a fondo cada una de estas interrogantes porque no sería posible en este texto. Sin embargo, si quisiera expresar que aun cuando fuera producto de las estadísticas, es necesario tener una mirada más crítica al respecto y cuestionarnos, cómo estos ofrecimientos se convierten en actos performativos que mantienen la división genérica del binario hombre-mujer en el que se asientan ciertas funciones y hábitos que parecieran per se para cada quien.

Silos anuncios publicitarios y los espectaculares avalan este tipo de modelos estereotipados, lo cierto es que están dejando de lado que el cuidado estético no es exclusivo de las mujeres, ya que hay muchos hombres interesados en ello, de la misma manera, las mujeres acostumbran ingerir bebidas alcohólicas y el estado de ebriedad lo observamos en ambos. ¿Qué quiere decir que se nieguen o que no se presenten estas otras condiciones actuales en la vivencia de mujeres y hombres? ¿Cuál es el interés por hacer creer que las mujeres y hombres son antagónicos y complementarios a la vez? ¿Para qué aseverar que las habilidades y capacidades intelectuales y físicas se encuentran relacionadas a la feminidad y masculinidad? ¿Qué pasaría si en las propagandas que ofrecen la representación de una pareja, ésta fuera conformada por mujeres, por hombres o por hombre y mujer? ¿No sería importante que alguno de ellos presentase alguna malformación, síndrome genético, mutilación? ¿Cómo sería para la población si esas representaciones mostraran delgadez, estaturas que fluctúan entre altas y bajas, musculaturas diversas, gordura, mostradas en edades variadas que realizan actividades cotidianas?

Por su parte, McRuer (2006) ha puesto el dedo en la llaga al decir que la identidad sobresaliente es aquella que es anormal, y simultáneamente señalada y nominada desde lo que aparentemente no podrá tener. Digo aparentemente, porque es mejor pensar que es un problema individual, de alguien que tiene una malformación o que no tiene un cuerpo habilitado funcionalmente, en vez, de evidenciarse que las condiciones urbanas y sociales no son pensadas para todas las corporeidades existentes. De ahí que sean percibidos como imposibilitados para realizar actividades y funciones por tener un cuerpo tullido. En su momento, y desafortunadamente todavía, las mujeres por su condición de mujer fueron y son

pensadas como dependientes e incapaces de salir adelante por sí mismas, de igual manera, tampoco toman en cuenta las circunstancias de todos aquellos que se piensan como dependientes de alguien más, incapaces de tomar decisiones para sí.

Si bien su análisis se ha centrado en la discapacidad, me interesa exponer que todo aquello que creemos que es correcto-normal-adecuado, es porque ha sido el antagónico de lo que pensamos inacabado, incorrecto o incompleto. Quisiera señalar que mientras sigamos posicionándonos en el argumento biológico-natural tendríamos que percatarnos que la inclusión es una falacia, pues la normatividad es muy estrecha, por tanto, difícilmente todas las subjetividades tienen espacio para presentarse, de ahí que la búsqueda por cubrir las marcas del cuerpo, por esforzarse en cubrir con cierta apariencia, hábitos y funciones asumidas como adecuadas han provocado la naturalización de la cultura. En este sentido, concuerdo con McRuer (2006), pues mientras la mirada hacia todos aquellos que han sido clasificados como anómalos los posiciona en la inmovilidad, nos olvidamos que son también sujetos que han sido contruidos desde el mismo sistema, que simultáneamente impide o limita, acepta o se afana en transformar las subjetividades existentes. De nueva cuenta la morfología y funcionalidad toman la palabra, les damos la palabra, para corroborar que sólo algunos tienen derechos de vida, otros, en cambio, son seres vivientes que deberán probar su pertinencia para gozar de los derechos y libertades, de las obligaciones y decisiones como parte de la humanidad.

Indiscutiblemente, hay partes del cuerpo a las que se les presta mayor atención, sea para enaltecerlas o bien para esconderlas, ya que son vistas como un apoyo-pilar en la interacción social. No olvidemos, en todo esto hay una paradoja que parece el nudo gordiano del siglo XXI: el cuerpo y la corporalidad forman parte de nuestra vida y subjetividad, son decisivos y definitorios en nuestra convivencia con los otros, no solo por el hecho de finitud, sino por el entretejido construido. Por otro lado, la constante performatividad en que vivimos es momento de ser revisada por cada quien y desde el entorno en el que habita. Judith Butler (2001) nos ha presentado muchos intersticios que no podremos resolver o siquiera plantearnos cómo pensarlos si nos regimos con parámetros restringidos que nos sitúan en el binarismo cartesiano y la búsqueda de la aparente verdad y justicia, como ocurrió con el caso de Semenya, los medios y las instituciones

deportivas hablaron de justicia para conservar la medalla obtenida por su desempeño en la competencia de atletismo, así como también, para ratificar su permanencia en el grupo correspondiente de acuerdo a su género. Vemos así que la categoría principal instaurada en deporte, en las competencias en este ámbito se refiere a la división conformada por dos grandes grupos: hombres y mujeres. Como hemos visto, esta clasificación asumida como verdadera olvida y deja de lado que las habilidades y transformaciones de esos cuerpos no son inherentes a la división genérica en la vivimos e interactuamos cotidianamente.

Bibliografía

- ALDRICH, R. (2006) *Gays y lesbianas: vida y cultura, Donostia-San Sebastián*. Donostia-San Sebastián: Nerea.
- BROWN, J. (1989) *Afectos vergonzosos Sor Benedetta: entre santa y lesbiana*. Barcelona: Grijalbo.
- BUTLER, J. (2001) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: PUEG; Paidós.
- D'ANGELO, C; TAMBURRINI, C. (2013) "Las atletas intersexuales y la equidad de género: ¿son sexistas las normas del COI?" Archivos de medicina del deporte: revista de la Federación Española de Medicina del Deporte y la Confederación Iberoamericana de Medicina del Deporte, No. 154, pp.102-107.
- FOUCAULT, M. (2001) *Los anormales*. México: FCE.
- FOUCAULT, M. (2007) *Herculine Barbin llamada Alexina B*. Madrid: Talasa Ediciones.
- FUENTES, A. (2015) *Decidir sobre el propio cuerpo. Una historia reciente del movimiento lésbico en México*. México: La Cifra; UAM Xochimilco.
- HALBERSTAM, J. (2008) *Masculinidad femenina*. Barcelona: Egales.
- HERNÁNDEZ, I. (2010) "El caso Caster Semenya en el campeonato mundial de atletismo de Berlín 2009". *Revista Aranzadi de derecho de deporte y entretenimiento*. N° 28, pp. 149-172.
- McRUER, R. (2006) *Crip theory*. New York: New York University.
- MAUSS, M. (1979) *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- MUÑIZ, E. (2009) "Del feminismo combativo al feminismo líquido. La historia reciente de un sueño añejo". En Muñiz, E. y Ravelo P. (compiladores) *Lo personal es político. Del feminismo académico a la presencia pública*. México: Edición y Gráficos Eón. Pp. 19-43.
- SZASZ, T. (1982) *El mito de la enfermedad mental*. Buenos Aires: Amorrortu.
- You. Septiembre 2009 N. 144.

Citado. FUENTES-PONCE, Adriana (2017) "Implicación de la relación cuerpo y sexualidad al determinar lo inteligible" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 46-56. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/462>.

Plazos. Recibido: 2/05/2016. Aceptado: 15/09/2017

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 57-68.

Razón, cuerpo y resistencia social (Un estudio sobre la corporeidad en tres momentos históricos de la razón)

Reason, body and social resistance (A study on the corporeality in three historical moments of reason)

Álvaro Reyes Toxqui*

Universidad Autónoma Chapingo, México
picaporte66@yahoo.com.mx

Resumen

La razón no es sólo un aspecto de la capacidad gnoseológica del ser humano. Su ámbito no queda restringido en los estudios de orden epistemológico. Desde su origen griego, la razón es una importante tecnología corporal que ha construido la civilización Occidental a partir de la exclusión de otros saberes y de la construcción social del cuerpo normalizado, domeñado y disciplinado. La crítica a la razón y la aparición de filosofías y estéticas alternativas, suponen también procesos de resistencia social desde la corporeidad.

Palabras clave: Razón; Corporeidad; Civilización; Resistencia social.

Abstract

The reason is not only an epistemological aspect of human capacity. Its scope is not restricted to the epistemological studies. Since its Greek origin, the reason is a major bodily technology that Western civilization has been built from the exclusion of other knowledge and the social construction of standardized, tamed and disciplined body. The critique of reason and the emergence of alternative philosophies and aesthetic processes also involve social resistance from corporeality.

Keywords: Reason; Corporeality; Civilization; Social resistance.

* Profesor Investigador en la Universidad Autónoma Chapingo y docente en la Unidad Académica Profesional Chimalhuacán de la UAEM.

Razón, cuerpo y resistencia social (Un estudio sobre la corporeidad en tres momentos históricos de la razón)

Introducción

Hegel, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (2005) señaló que «el momento griego» fue aquel en donde la «bella subjetividad» había logrado expresarse en la estética del cuerpo y había modelado, a través de la gimnasia y la filosofía, la posibilidad de la objetivación de la Idea. Este comentario se enlazó posteriormente a la tarea que se echó a cuestras Jaeger (2001), en su vasto y erudito trabajo sobre la cultura helénica y el ideal de ser humano griego. Este estudio, dirigido a investigar los procesos espirituales de una etapa de la cultura y la filosofía griega ofreció mucha luz sobre ese proceso de objetivación del *ideal griego de humanidad*. Jaeger reconoció que su objetivo fue ofrecer un estudio de la realidad concreta del destino vital de este pueblo que lo esculpió a través de la educación: la formación de un alto tipo de hombre. El autor trató de entender la relación íntima entre la versión ideática de una filosofía que nunca soslayó a la corporalidad. Jaeger (2001) escribió: “No es posible comprender el ideal *agonal* que se revela en los cantos pindáricos a los vencedores sin conocer las estatuas de los vencedores olímpicos, que nos los muestran en su encarnación corporal, o las de los dioses, como encarnación de las ideas griegas sobre la dignidad y la nobleza del alma y el cuerpo humanos” (p. 14).

La perspectiva hegeliana sobre «el momento griego» ofrece otros matices y también otras posibilidades en el estudio del cuerpo como destinatario de la *objetivación de la subjetividad social* y puede ayudar a entender a la razón no sólo como expresión de la constitución gnoseológica del ser humano sino como un poderosa dispositivo capaz de definir la corporeidad, y generar mecanismos de exclusión social.

En el presente ensayo revisaremos tres momentos de la historia de la razón y su impacto en el cuerpo, la sensibilidad y la gestualidad como

expresiones de esa relación que Hegel señaló en sus lecciones. El primer momento se centrará en la Grecia de la filosofía post-socrática; el segundo, en el tránsito que va del siglo XVII al XVIII y, finalmente, como contraste de análisis, buscaremos rastrear cómo la crítica y sospecha de la razón que condujo a la construcción de las filosofías posmodernas también impactó necesariamente en la visión del cuerpo y sus sensibilidades.

El momento griego

Aristóteles, quizás, fue el primer filósofo que buscó entender en el pensamiento presocrático el origen de la búsqueda de la verdad y la fundamentación de las primeras causas. El estagirita en su *Metafísica* (1986) estableció que hubo un espíritu común en las indagaciones presocráticas y que fue la búsqueda de un principio de explicación, ya sea en el *logos* o en la naturaleza (*physis*), capaz de permanecer y dar coherencia y unidad a sus explicaciones. Este principio denominado *arjé* tuvo la virtud de ser el pretexto que condujo al pensamiento hacia la búsqueda de una unidad gnoseológica frente al mundo caótico de las explicaciones mitológicas. Las respuestas de los presocráticos en términos de determinar cuál fue ese principio no pueden aglutinarse en un solo concepto; sin embargo, detrás de la noción del agua (Tales de Mileto), del *pneuma* (Anaxímenes) o del *apeiron* (Anaximandro), entre tantos, se encuentra el origen de la razón, entendida como una cualidad de pensamiento que indaga, que fundamenta y que busca la verdad.

No nos detendremos en las propuestas esbozadas por los llamados presocráticos. Nuestro objetivo es más modesto y consiste en vislumbrar, desde el origen de la filosofía y de la metafísica, cómo el discurso de la razón generó formas de exclusión de otras formas de pensamiento y direccionó la constitución de una corporeidad centrada, precisamente, en esa exclusión.

Centremos nuestra atención en el Poema Ontológico de Parménides. De acuerdo con Shüsler (1986) el poema parmenidiano es en realidad una enseñanza sobre las vías mismas del conocer y sobre la verdad que se puede alcanzar en la única ruta de pensar el ser. En el poema, Parménides relata un viaje iniciático hasta las mansiones de la diosa –no se precisa cuál– en donde es recibido y es recompensado con la revelación de lo que es el único camino de indagación: pensar al ser.

Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato, llévate conmigo) las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrías conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo. (Kirk, Raven y Schofield, 1998: 46).

El poema parmenideo exploró por primera vez el problema del pensar, del ser y la verdad y estableció que la única vía posible de solución de la última –es decir, de la verdad– estriba en el *pensar el ser*. Una vez establecida esta premisa, Parménides se dedicó a desvirtuar los dos caminos alternativos de conocimiento al considerarlos como vías erróneas porque, con respecto al *no-ser*, ese no es camino de indagación y con respecto a la opinión (*doxa*) concluye que es camino de mucha confusión. El trabajo de Parménides es demoledor y totalmente excluyente de cualquier vía del conocimiento que no sea la demarcada por la diosa. Kirk, Raven y Schofield (1998) escribieron: “La metafísica y epistemología de Parménides no dejan lugar alguno a cosmologías como las que habían modelado sus precursores jonios, ni tampoco a la más mínima creencia en el mundo que nuestros sentidos manifiestan” (p. 42).

La influencia de Parménides y de su ontología excluyente de otras vías alternas de conocimiento influyó en la filosofía posterior y se mantuvo latente como principio subyacente en la obra de los postsocráticos. En efecto, tanto Platón como Aristóteles habrán de entender y de enseñar lo que ya para Sócrates era una verdad indudable e irrefutable: que el camino de la indagación de la verdad siempre pasa por la vía de la razón.

A partir de Parménides y posteriormente en la obra de Platón y de Aristóteles, la razón se constituyó no sólo en la forma apropiada de conducir el pensamiento sino en el signo de una civilización

que ajustó sus hábitos y sus costumbres –es decir el devenir de su cultura y de su vida cotidiana–, a los cánones propios de la ecuación socrática en donde la virtud sólo se concibe cuando se iguala a la razón y ésta conlleva necesariamente a la felicidad.

La razón constituyente se encuentra en por lo menos tres dimensiones enlazadas de la existencia griega: en la vida política, en la educación y en la sexualidad.

El estado-ciudad puede ser considerado no sólo como una unidad política en donde se desarrolló la incipiente democracia ateniense, sino el eje de gravedad de toda una sociedad que no podía concebirse fuera del orden político. Jaeger (2001) lo expresó del siguiente modo: “El estado-ciudad más antiguo era para sus ciudadanos la garantía de todos los principios ideales de su vida; πολιτεύεσθαι significa participar en la existencia común. Tiene también simplemente la significación de “vivir”. Y es que ambas cosas eran uno y lo mismo. En tiempo alguno ha sido el estado, en tan alta medida, idéntico con la dignidad y el valor del hombre” (p. 115).

La naturaleza política de la cultura griega estaba cimentada en una concepción orgánica de unidad en donde el ciudadano, como ser político y como animal que piensa, sólo podía garantizar su existencia en la estructura vital de la *polis* griega. Aristóteles mismo, entendió que la constitución orgánica de la ciudad-estado radicó, precisamente, en que no hay hombre que se conciba fuera de aquella.

Así el Estado procede siempre de la naturaleza, lo mismo que las primeras asociaciones, cuyo fin último es aquél; porque la naturaleza de una cosa es precisamente su fin, y lo que es cada uno de los seres cuando ha alcanzado su completo desenvolvimiento se dice que es su naturaleza propia, ya se trate de un hombre, de un caballo o de una familia. De donde se concluye evidentemente que el Estado es un hecho natural, que el hombre es un ser naturalmente sociable, y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana (Aristóteles, 1988: 45).

La naturaleza orgánica de la polis griega es una excelente premisa de trabajo para entender que la identificación de la *humanitas*, es decir del ser del hombre, de la *civilitas* –de la constitución de la

cultura- y lo *politikon* se encontraban estrechamente enlazados de tal modo que la vida dentro del cosmos griego responderá a una serie de ecuaciones en donde la razón hilvanó y entretejió al ser político y dio corporeidad a los ideales de esta civilización.

Agamben (1998) escribió uno de los estudios más interesantes sobre la relación entre política y corporeidad en la edad griega. Al revisar la noción de vida, entendió que existieron dos percepciones que estaban directamente vinculadas con la esfera de las representaciones políticas. De acuerdo con Agamben, la palabra vida tuvo dos acepciones. La primera, muy vinculada con la constitución orgánica y animal de sus manifestaciones, se nombraba *zoe*; la segunda, en contacto estrecho con la esfera política, se le denominó *bios*. Entre el *zoe* y el *bios* existió la frontera de la razón porque el primero sólo fue elemento de clasificación de las especies dentro de la taxonomía desarrollada por el mismo Aristóteles y el segundo incluyó la inmersión orgánica al mundo de la estructura vital de un pueblo para el cual la existencia común se convirtió en el signo más elevado de civilización. En el cosmos político y legal del antiguo modelo helénico, explicó Jaeger, “el estado es el espíritu mismo y la cultura espiritual se refiere al estado como a su último fin” (2001:115).

El signo elevado de la civilización griega, confiada en ese cosmos orgánico y legal ya aducido, se expresó en los ideales de la educación y en la búsqueda de constituir un modelo de hombre capaz de estar en el horizonte de la virtud (*areté*) y en el deseo de convertirse en ciudadano perfecto de ese orden político y orgánico. De acuerdo con Jaeger (2001), ese ideal sólo se pudo expresar en lo que él denominó *Paideia*. La “educación de los niños”, según la etimología de la palabra, en realidad puso de manifiesto un modelo trascendental de educación que incluyó un ideal de humanidad, una serie de arquetipos estéticos y un revestimiento corporal que se manifestó en la gimnasia, en la dietética y en el cuidado de sí que estuvo presente en la administración del conocimiento y del ocio griego. En los *Diálogos* de Platón, específicamente en *El Banquete* (1999), se pueden observar los rituales corporales que antecedían a los simposiums y el ambiente de cuidado corporal que pasaba por el buen alimento, el descanso del cuerpo y la disertación racional. Los *simposiums* eran un banquete corporal e intelectual, un espacio para los concursos retóricos en los que, como asegura Veyne (1987), se celebraba el ritual del poeta, del orador, del narrador de historias que una sociedad trágica requería. Estos ensayos retóricos no

eran ejercicios aislados. Por el contrario, así como las olimpiadas, el teatro y la filosofía, entraban dentro de una serie de tecnologías culturales que ayudaban a construir el sentido de la identidad griega. “En la competencia se formaba el verdadero espíritu de la comunidad. Así, resulta fácilmente comprensible el orgullo de los ciudadanos griegos por ser miembros de su *polis*.” (Jaeger, 2001: 111-112).

El orgullo de ser parte de la ciudad-estado no fue sólo un sentimiento de identidad sino un signo de vida política activa y también un reconocimiento de la necesidad de operar, sobre el propio cuerpo, cierta transformación de sí mismo. Michel Foucault (1990) identificó en la antigüedad helénica por lo menos dos prácticas corporales: el *epistemelesthai sautou*, «cuidado de sí» y el *gnothi sauton*, «el conocimiento de sí». La primera definía la necesidad de hacer realidad el precepto del sentirse preocupado por sí mismo y de ocuparse no sólo de la adquisición de riquezas y reputación y honor, sino de alcanzar – según palabras de Sócrates- la sabiduría, la verdad y la perfección del alma.

El *epistemelesthai sautou* significaba la sujeción del cuerpo a tecnologías corporales que iban dirigidas al *gnothi sauton* y al desarrollo de ese ideal griego de humanidad que sólo podía ser posible a través del desarrollo de cierta *techné* racional que atravesaba por lo menos cuatro relaciones corporales básicas y que constituían redes de obligaciones y servicios para el cuerpo y para el alma: la actividad política, la pedagógica, la gnoseológica y la *ars erotica*.

La red de obligaciones corporales entre los griegos –abluciones, disciplinamiento físico e intelectual, participación política, gimnasia, dietética- estaban dirigidas hacia la constitución del ideal del hombre y del alma que permitió, según veíamos en Hegel, que esa «bella subjetividad» lograra su objetivación y lograra, dicho sea de paso, el proceso mismo de la distinción cultural que fue una tecnología de exclusión efectiva y que, a su vez, justificó la construcción de ciertas dualidades propias de ese momento histórico: griego/bárbaro, amo/esclavo, *zoe/bios*.

El bárbaro surge como una construcción social en medio de la cultura helénica que ya había alcanzado un grado de esplendor y de unidad. Antes del periodo helénico, es decir antes de los siglos IV y V antes de Cristo, esa asignación al extranjero, al otro, no existía. De acuerdo con Santiago (1998): “Consecuentemente, de acuerdo con la argumentación tucidídea, el término *bárbaros*

(βάρβαροι) como opuesto a *griegos* sería de esperar sólo después que el nombre se hubiera convertido en la designación habitual del conjunto de los diferentes pueblos griegos” (p. 35). Ser bárbaro significaba, en primera instancia, no ser griego, ser otro, no estar agrupado dentro del reconocimiento del *civilitas* helénico. En segunda, significaba no tener un lenguaje apropiado, tener problemas de elocución y ser quien no busca ni en su habla, ni en su inteligencia, ni en su cuerpo el cultivo del alma. Ser bárbaro era, en el sentido de lo que hemos venido disertando, no tener cuidado de sí, no compartir el disciplinamiento que presupone la razón ni tener los gestos de refinada inteligencia que suponía el orgullo griego, en pocas palabras, ser el excluido del banquete de la civilización.

La exclusión, por supuesto, era corpórea y tuvo que ver con la misma división sexual del trabajo, con las condiciones del esclavismo en la que se basó la economía griega y con lo que Foucault (1990) denominó como ética griega de la sexualidad. Las mujeres eran sexualmente inferiores, podían participar de festividades religiosas pero fueron excluidas del “ideal griego” que incluía la participación política y el disciplinamiento físico.

Hombre, razón y civilización en el siglo XVIII

El segundo momento de la apoteosis de la razón se identifica en el desarrollo del siglo XVII y su identificación como eje civilizatorio en pleno siglo XVIII. Este periodo de la historia en realidad tiene un largo contexto que puede ubicarse desde el nacimiento de las primeras universidades en la Europa Medieval, el descubrimiento y traducción a las lenguas cultas de algunos textos perdidos de Aristóteles, las grandes discusiones hermenéuticas y apologéticas del escolasticismo medieval y, por supuesto, al periodo denominado como Renacimiento que volvió a colocar, en medio de las visiones escatológicas y espirituales de la Iglesia, la posibilidad del antropocentrismo humanista que recuperó a la razón como fundamento del nacimiento de la filosofía de la naturaleza.

Descartes ha sido identificado como el precursor de la idea de que el nuevo hombre, una vez extraído de los siglos de tradición escolástica y clerical, debería fundar su búsqueda –tanto científica como personal– en las bondades de la razón. “El yo no puede dejar de pensarse siendo yo, presentando un yo que, aunque es en el pensarse, se pone también siendo ser: *res cogita*. El yo se pone enfrente otro yo que tiene por el pensar ser” (Sánchez, 1992:303).

La idea cartesiana es muy clara en lo que respecta a la correspondencia entre Razón y Naturaleza y esta es expresada como una igualdad de términos en donde la razón es la forma de conducir al espíritu hacia el descubrimiento de las leyes que conectan el orden de las cosas y que clarifica el mismo acto del pensar. De acuerdo con Descartes, la *res cogitans* se sobrepone a la *res extensa* y con ello constituye una nueva metafísica que influyó poderosamente en la mentalidad de su siglo y que se puede identificar en las reflexiones de Pascal y Newton acerca de la fuerza de la razón argumentativa, propia de estos pensadores. Spinoza (1984), por ejemplo, escribió:

Antes de seguir adelante, debemos traer a la memoria aquí lo que más arriba hemos demostrado, a saber: que todo cuanto puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una sustancia pertenece sólo a una única sustancia y, consiguientemente, que la sustancia pensante y la sustancia extensa son una sola y misma sustancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro (pp. 115-116).

La confianza en la razón moderna no sólo quedó como parte del desarrollo de la historia de las mentalidades europeas. Como principio civilizatorio, la razón también dio forma a la sensibilidad y a la gestualidad de los siglos XVII y XVIII que, desde otra óptica, también estableció prácticas de diferenciación social, de exclusión y de representación de las aristocracias feudales y de la pujante burguesía quien en estos siglos empezó a configurar su propia corporalidad y, con ello, el fortalecimiento de un capitalismo en ciernes.

Norbert Elías (1985) realizó uno de los mejores estudios sociogenéticos del comportamiento y de la civilidad europea que demuestran que la relación cuerpo-subjetividad se encuentra perfectamente enlazado y tejido en la historia del poder. Una de las tesis centrales de Elías es que la noción “*cortesía*”, propio de las estrategias de negociación de las aristocracias feudales, se vio transformada en “*civilización*” durante el tiempo que llevó a consolidar a la sensibilidad burguesa desde el Renacimiento hasta el siglo XVII. No es lo mismo, recalcó Elías, ser una clase de segundo grado –situación que vivió la burguesía durante muchos siglos en la alta Edad Media– a convertirse en la clase portadora de la

conciencia nacional que encontraron su legitimación en la diferenciación social adecuada de conductas, tecnologías corporales y nuevas gestualidades. La cortesía respondió a una serie de refinamientos propios de las clases privilegiadas que requirieron de actos protocolarios para el trato entre sí. La cortesía estuvo siempre contemplada en ciertos actos donde el trato y el tacto se convirtieron en cualidades públicas: comer sin chasquear la lengua, no poner los codos sobre la mesa, contener los gases apretando las nalgas, no escupir sobre la mesa son, como puede observarse, lineamientos de protocolo que deberían tomar en cuenta las clases altas en el Medioevo. No ocurrió así con el concepto de civilización que, por lo menos desde Erasmo de Rotterdam, incluyó no sólo las reglas de la buena conducta sino que se combinó con la necesidad de expresión misma del espíritu. Elías escribió:

Los escritos de Erasmo, que constituyen un momento culminante en este tipo de obras de los humanistas, muestra una doble vertiente. De un lado, se encuentra en gran medida inmerso en la tradición medieval, puesto que hay en él una buena parte de reglas y mandatos procedentes de la tradición de los escritos medievales de cortesía. De otro lado, sin embargo, contiene atisbos muy claros de nuevas formas de comportamiento, lo cual va a permitir la aparición de nuevas nociones que han de sepultar el concepto de cortesía mantenido hasta entonces por los círculos caballeresco-feudales. En el siglo XVI va desapareciendo lentamente el empleo del término *courtoisie* entre la clase alta, mientras que el concepto de *civilité* va haciéndose más frecuente y, por último, acaba predominando en el siglo XVII (1985: 115).

Los motivos de este cambio entre *courtoisie* y *civilité* están directamente vinculados con el cambio de atmósfera que empezó a gestarse en la vieja Europa a raíz del ascenso de la sensibilidad burguesa que, al igual que las clases cortesanas, empezaron a construir y a justificar su civilidad con comportamientos sociales que reflejaran en la mesa, en los hábitos al dormir, en el lenguaje y en la referencia inmediata a un cierto “cultivo” del espíritu, esa distinción que partía del refinamiento en la conducta y culminaba en una gramática de la verdad que, por lo menos desde Descartes y su visión del anatomometafísico, fue la gramática de la ciencia.

La razón científica que propició el desarrollo de la denominada filosofía de la naturaleza y que entre otras cosas transformó la visión espiritual del cosmos medieval al constituir ese universo mecánico propicio a ser descubierto por las arduas indagaciones del método y de la representación matemática, se convirtió también en un nodo del espíritu que buscó expresar su distinción en un proceso gradual de refinamiento de los gestos, de la sensibilidad y del cuerpo.

Grosso (2005) escribió que los distanciamientos primarios de la ética letrada fueron asumidos por las burguesías emergentes en su proceso de identificación diferencial.

Estas se movían entre las barreras que les imponía la nobleza para alejarlas de sí y las barreras que ellas mismas establecían para alejarse del *pueblo*. En su aspiración hacia arriba, tomaron extrema vigilancia respecto de las amenazas de abolición de las demarcaciones hacia abajo: la conciencia burguesa quería mantener las barreras hacia abajo mientras que veía que se le abrían las puertas hacia lo alto (p. 239).

En esta apertura hacia arriba el espíritu burgués se identificó con el control de los impulsos, con los “espacios pacificados”, con la disciplina corporal que construyó una nueva interioridad objetivada en donde era posible controlar los aspectos vulgares, bárbaros y animales de la conducta corporal heredada del medioevo.

El ejercicio científico presupuso una serie de corolarios mínimos que deben ser revisados para entender cómo es que la razón se convirtió en el ápice de la civilización misma. Uno de los principales problemas lo constituyó la noción del *Cogito* cartesiano quien, una vez más, sobrepuso el mundo de la conciencia sobre el cuerpo y colocó a éste último como el punto de inserción donde confluía la expresión misma de la conciencia. El anatomometafísico cartesiano concibió al cuerpo como máquina que contiene al yo cognoscente, como mente oculta en el interior de un cuerpo, y ello requirió, señaló Foucault (1990), de ciertas tecnologías del yo donde se pudiera constituir la plena posesión de la razón y se pudiera expresar, como conductas corporales, el refinamiento de la sensibilidad y de la exclusión con los de abajo.

La nueva sensibilidad estuvo basada en las dualidades delicadeza/rudeza, alma/cuerpo,

luz/oscuridad. Estas metáforas hicieron posible la constitución de sistemas de identidad capaces de hacer la diferencia entre las costumbres, modales y gestualidades medievales y las que debería traer consigo una época que experimentó con el umbral de su propia sensibilidad y que fue capaz, desde ésta, de establecer la distinción entre tradición y modernidad.

La moderna sensibilidad incluyó la transformación de tecnologías corporales que poco a poco, tras el desarrollo del pudor burgués –pudor que sólo podía provenir de la organización del cuerpo a partir del principio de la razón-, hicieron posible que ciertas funciones corporales fueran retiradas a lo privado.

Se extendió el uso del tenedor en las ‘maneras de la mesa’, las nuevas reglas derivaron y dominaron las pulsiones bárbaras de guerra y agresión y se puso así una limpia distancia frente a ‘las manos engrasadas y sucias del vulgo’. También el pañuelo se interpuso, ocultando el fluido ‘desagradable’ y evitando el contacto directo. La ropa de cama cubrió la nocturna desnudez medieval (Grosso, 2005: 241).

La razón justificó la construcción de un decoro burgués capaz de ir dando forma a una arquitectura del poder donde lo público se fue privatizando y se fue recluyendo a la esfera de la nueva intimidad social. Ni orinar, ni defecar, ni los rituales de higiene o los hábitos de cama podían quedar a la luz de los otros sin sentir que se estaba violando el mismo espíritu de la época que incluyó una transformación arquitectónica de las nuevas ciudades burguesas –el matadero, el cementerio y los mercados fueron cambiados a las periferias, aparecieron las casas con distintos tipos de habitaciones especializadas por su uso y por reflejar una expresión íntima de la corporeidad- y una necesidad cada vez más abierta y enfrentada de asepsia social.

La sociedad burguesa introdujo poderosas tecnologías normativas del cuerpo y, bajo el impacto del reloj mecánico, el desarrollo de la manufactura y la razón técnica, se constituyó lo que Gasparini (1997) denominó como el modelo cultural del tiempo occidental. El dominio del tiempo y de los espacios seculares supuso la creación de un solo mundo en un tiempo único y homogeneizador. Giovanni Gasparini nos habla del modelo cultural de tiempo occidental y nos dice que sus principales características son: a) la concepción y la representación del tiempo de

forma cuantitativa, ligada a la posibilidad largamente difundida de medir de forma exacta su flujo; b) el tiempo es aprehendido en términos de eficacia, en términos del objetivo de una evaluación económica. En otras palabras, el modelo hegemónico del tiempo occidental, que impactó también en los modos disciplinarios sobre el cuerpo, se expresó en la utilidad productiva. “Time is money” no es sólo una frase, es una exigencia dirigida a economizar el tiempo, a supeditararlo dentro de la lenta estática del reloj. Ahora bien, éste modelo cultural de tiempo tiene como indicadores fundamentales el tiempo de trabajo productivo, la parcelación del mismo, la producción en masa y la organización científica del trabajo, mismos que presuponen intensificación de los intercambios de mercancías, información y corporeidades.

El nuevo tiempo, la nueva sensibilidad que colocó al pudor y a la asepsia social como ejes de la corporeidad y la necesidad de transformaciones con base en el principio de la razón política, vio su apoteosis en el siglo XVIII en pleno proceso de la Ilustración y del nacimiento de las democracias modernas. Este siglo, conocido y caracterizado más como uno donde la política tomó su relevancia civilizatoria al lograr consolidar discursos sobre la organización del poder público, instituciones, de grandes configuraciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias y jurídicas, medidas administrativas y enunciados científicos, se encargó de dar forma y consistencia a un régimen político y cultural que apostó, en primer lugar, a la distinción entre tradición y modernidad, entre fanatismo y racionalidad, entre oscuras monarquías e iluminadas democracias.

La Ilustración es otro momento de la historia donde la subjetividad política logró objetividad al conformar una serie de dispositivos que tocaron y moldearon el cuerpo. De acuerdo con Runge (2002), todos los reacomodos que se suscitaron en este siglo se debieron gracias a lo que se puede denominar un *dispositivo de las apariencias* que permitió “dejar ver, hacer o decir” a la luz de lo público que provocó el surgimiento de la burguesía. Dar forma al cuerpo, cubrirlo con una apariencia propia que le permita escenificar el poder, vestirlo y refinarlo para ser expresión propia de la razón que se objetiva en cada acto. Para lograr el ejercicio de este dispositivo hubo necesidad de establecer una serie de prácticas de la distinción que permitirían abrir brechas que lo disociaran, primero, de la aristocracia medieval (imaginada en el pasado) y segundo, que lo diferenciara del pueblo, de la plebe. Este

sistema de prácticas de la distinción pasó por una serie de signos que abarcaron las manifestaciones espirituales, las estéticas, las materiales y las intelectuales. Por esta razón, en aras de establecer un hilo imaginario de poder basado en la distinción, fue necesario que los ilustrados y los *hommes de lettres* apostaran por la educación, por el trabajo y, por supuesto, por la racionalidad del ahorro y de la acumulación que sería marca, según enseñó Weber (1991) de la ética calvinista, de la salvación personal. La realización personal, el aseguramiento de la vida más allá de la muerte, la contrición de la carne del puritanismo protestante, la noción del trabajo y el carácter discriminatorio de la razón dieron vida a la necesidad de las apariencias y a la exclusión viviente de todo lo que debiera distinguirse y diferenciarse. Runge aseveró: “el hombre burgués, enmarcado ahora dentro de una temporalidad lineal y abierta -no cíclica-, comienza a verse a sí mismo como un proyecto hacia el futuro, hacia arriba. Pero, sobre todo, como un proyecto racional y calculado que debía estar en condiciones de llevar tanto a un perfeccionamiento individual como colectivo” (2002: 45).

El *Emilio* de Rousseau, la Enciclopedia dirigida por D’Alembert, la justificación que se hace de la razón ilustrada en la obra de Kant, entre otras manifestaciones literarias, plásticas y políticas, tienen de fondo ese sustrato que identificó la civilización con el control de los impulsos y de los sentidos, que le impuso una moral donde la disciplina corporal y el control racional de las pasiones, marcarían un eje de construcción social donde el civilizarse, el escolarizarse —es decir encontrar forma y mostrarse— partió de la posibilidad de erigir en el horizonte histórico y cultural una noción anatomometafísica de la realidad y en donde fue posible anteponer el Espíritu sobre el individuo, a la Idea sobre la carne.

Crisis de la razón, cuerpo y resistencia.

Hasta este momento hemos tratado dos momentos de la historia de la Razón en los cuales hemos podido entrever las formas en que esa “bella subjetividad” se ha materializado en la corporeidad misma. Existe, sin embargo, una idea central en este ensayo que definiría la posibilidad de entender cómo la crisis de la Razón —propia del espíritu de las sociedades contemporáneas— también genera alteridades y, entre otras cosas, probabilidades de resistencia política, cultural, expresada en la visión y revisión del cuerpo.

Nuestro punto de partida es el movimiento contra-ilustrado que a partir de Vico, Hamann y Herder (Berlin, 2008), pusieron en jaque al principio civilizatorio de la razón. “Yo vine al mundo no a pensar, sino a sentir, amar y vivir” podría ser considerado el motor del denominado prerromanticismo que buscó, en aras de la construcción de la identidad de los pueblos germanos, repeler a la seductora fuerza civilizatoria de la Razón Ilustrada. Este emblema que puede identificarse con todo un movimiento intelectual que fructificó en la literatura de Goethe, Novalis y en la del mismo Herder (Berlin, 1984), se extendió poco a poco en forma de filosofía —sobre todo en Vico, Schopenhauer, Nietzsche— (Berlin, 1999), en forma de ciencia histórica y humana en la tradición hermenéutica de Dilthey y Weber (Bengoa, 1992) y, sobre todo, en una nueva actitud cultural que estuvo mediada por el desarrollo, a inicios del siglo XX, de las novedosas realidades urbanas que encontraron en la aparición del automóvil y el televisor, el ambiente propicio para el desarrollo de nuevas vertientes estéticas que, como el surrealismo, exploraron las manifestaciones de un espíritu social que, para autores como Bell (1994) estaba fundado en el nihilismo. Bell fue uno de los primeros sociólogos que dieron cuenta de estos procesos al revelar cómo el capitalismo había abandonado el ascetismo religioso protestante para dar paso al hedonismo.

La ética protestante había servido para limitar la acumulación suntuaria (pero no la acumulación de capital). Cuando la ética protestante fue apartada de la sociedad burguesa, solo quedó el hedonismo, y el sistema capitalista perdió su ética trascendental [...] El hedonismo, la idea del placer como modo de vida, se ha convertido en la justificación cultural, sino moral, del capitalismo. Y en el ethos liberal que ahora prevalece, el impulso modernista, con su justificación ideológica de la satisfacción del impulso como modo de conducta se ha convertido en el modelo de la *imago* cultural. Aquí reside la contradicción cultural del capitalismo (Bell, 1994: 33).

Bell reconoció que la sociedad burguesa del siglo XX puede ser definida no en el ámbito de la necesidad, sino en el del deseo. Si bien se reconoce la existencia de un orden tecno-económico, regido por los términos de eficiencia y racionalidad funcional, también se establece que la cultura que surgió a

partir de la década de los años setenta era “pródiga, promiscua, dominada por un humor anti-racional, anti-intelectual, en el que el yo es considerado la piedra de toque de los juicios culturales, y el efecto sobre el yo es la medida del valor estético de la experiencia” (Bell, 1994:48) Este yo-lúdico, si bien se antepone a las estructuras tecno-económicas y a su principio axial, no las reconviene ni las elimina.

El hedonismo cultural identificado por Bell estuvo vinculado con la aparición de corrientes plásticas que erosionaron al modernismo para construir y devorar todas las posibles manifestaciones de arte que pasaron por la crítica anti-racionalista del simbolismo de Baudelaire, el dadaísmo, el surrealismo y, entrada la década de los años setenta, el denominado *Body-Art*. En todas estas manifestaciones estéticas que buscaron romper con el orden tradicional de una sociedad que había perdido su propia capacidad de trascendencia, se puede observar una cierta transformación que llevó de la ética del trabajo y del ahorro racional del ascetismo protestante, a la constitución de un narcisismo cultural que se basó en la *hybris* (avaricia) como nuevo valor ético del capitalismo.

El narcisismo constituye un dispositivo distinto al de la apariencia, ya estudiado en el epígrafe anterior. Si bien el narcisismo requiere de la imagen, éste debe recuperar las relaciones con su propio cuerpo y a la construcción de ciertos ideales de belleza, juventud y glorificación del deseo.

En el dispositivo de la apariencia de la época ilustrada era fundamental revestir las buenas costumbres, la conducta y la presencia misma del cuerpo con la subjetividad de la razón pública, abierta y participativa. En el caso del narcisismo como nueva forma discursiva, el patrón se absorbe una incierta subjetividad que se antoja privada, que no le interesa más allá de la esfera de su autoimagen, que debe corporeizar sus relaciones en la esfera de la intimidad y que se contrae hacia sí misma al renunciar a metas político revolucionarias, sociales y religiosas.

La crítica a la razón, si bien inició en la filosofía, poco a poco empezó a manifestarse primero como crítica estética –lugar donde el cuerpo se vio como una posibilidad abierta de resistencia- y luego como proceso de dominación cultural, donde el cuerpo se construyó en la esfera del mercado.

Sobre el primero de estos tipos vale la pena señalar los estudios que Aguilar (2008) ha realizado para explicar el cambio generacional de los años setenta y cómo éste estuvo acompañado con la aparición de un tipo de arte centrado en el cuerpo del

artista y en el que se buscó expresar, en *performance* y en *happening*, las abiertas contradicciones entre una sociedad compulsiva que no podía equilibrar sus representaciones con las aspiraciones de las nuevas generaciones.

El nacimiento del arte corporal estuvo unido al deseo del artista de los años sesenta de impugnar el arte convencional por considerarlo ineficaz socialmente y al deseo de unir arte y vida literalmente. “El arte debe cambiar la sociedad” es la máxima de Beuys, quien constituye un hito en el Body Art, así como Manzoni y Burden. En 1965 Joshep Beuys untó con miel su cabeza y la cubrió de pan de oro y puso en su regazo una liebre muerta que desplazó por la galería haciendo que tocara con sus patas las obras intentando explicar al animal el significado del arte. La obra se llamó *Cómo explicarle el arte a una liebre muerta* (Aguilar, 2008:1).

La aparición del cuerpo propio como espacio de arte, como objeto de diseño y como motivo de transgresión cultural, reveló que las generaciones del último tercio del siglo pasado estaban experimentando un cambio que los llevaría a definir al presente como campo temporal de acción y al deseo como dispositivo de autodefinición corporal. Aguilar también ha señalado que si bien estos cambios culturales en torno a la corporeidad expresaron acciones de protesta porque supuso formas de auto-apropiación del cuerpo, también empezaron a generar mecanismos que pusieron en tela de juicio de quién era la propiedad del cuerpo y cuáles fueron los significados que adquirió frente a un mercado convulso y absorbente. Si bien el *body Art* supuso una rebelión contra las formas estereotipadas del arte convencional y supuso también la posibilidad de las reivindicaciones feministas de los años setenta, lo cierto es que también se construyeron nichos de mercado para que estas provocadoras representaciones del arte perdieran su sustrato crítico y abrieran la compuerta para explotar el cuerpo como mercancía y se generara la industria que Lipovetsky (2000a) ha identificado como de *egobuilding*.

Entre el *Body Art*, propio de los años sesenta y setenta del siglo pasado, y el *Egobuilding* existe el abismo de la resistencia social. El primero, como ya se ha esbozado, buscó denunciar los roles, las funciones, los estereotipos morales y espirituales, las

formas de dominio que se expresaron en el territorio del cuerpo. La denuncia «cárnica», desarrollada por artistas plásticos como Vito Acconci, Günter Brus, Otto Mühl, Rudolf Schwarzkogler y Hermann Nitsch, entre otros, resaltaron la ruptura de las tradiciones estéticas y sociales que identificaban al cuerpo sólo desde la visión del cuerpo impoluto, ajeno, mediado y atravesado por una moral trascendental, cristiana y puritana pero que se encontraba, gracias al dispositivo de la culpa, domeñado a favor de las éticas de trabajo y de ahorro que la sociedad capitalista había engendrado consigo misma. Para esta resistencia estética, el cuerpo se convirtió en el lugar donde el contrapoder podía denunciar y hacer público su lugar en el mundo. El *egobuilding*, por su lado, tiene otra lógica estética. A diferencia del *Body Art*, esta tendencia contemporánea es aséptica, indolora, parte del principio del cuidado *light* del cuerpo, es el imperio de las fibras sintéticas, de los alicamentos, de los alimentos bajos en azúcares y grasas que acompañan estereotipos fácilmente asimilables de cuerpos estéticos, bellos, delgados, que pueden vivir la realización del deseo sin la generación de culpa. La liberación de normas sexuales, alimenticias, de convivencia y de comunicación que viven hombres y mujeres en este nuevo siglo está directamente vinculada con lo que Lipovetsky denominó “mercados del cuerpo y propiedad de sí mismos” (2000b: 95).

Las empresas del *egobuilding* proliferan, las transnacionales de la representación corporal avanzan al comercializar marcas, estilos, modos y modas que visten el cuerpo, que lo moldean y que obligan a pensar que el mundo es así y no debería ser de otro modo. Los *emos*, *punketos*, *darketos* y muchas otras tribus urbanas y suburbanas, se tatúan, se visten, acuden a nichos de mercado específicos para quienes deciden introducirse a filosofías *light*, narcicistas e individualistas. Las mujeres asisten a las técnicas de masaje estético, ejercicios físicos, lipo y se adhieren a sistemas comerciales lúdicos y hedonistas. Los hombres optan por la metro-sexualidad y se suman a los nichos de mercado en donde el signo estético se convierte en el símbolo moderno. “Jamás en las sociedades modernas se han prescrito tan poco los deberes del individuo hacia sí mismo, jamás éste ha trabajado tanto en el perfeccionamiento funcional de su propio cuerpo” (Lipovetsky, 2000a: 113).

El ámbito de las resistencias corpóreas

El análisis de los tres momentos de la razón hasta aquí esbozados permite entender una serie de fenómenos que aquí sólo sintetizaremos. Primero,

que la razón no es –como tradicionalmente se piensa– puramente un aspecto gnoseológico o epistemológico inocuo del quehacer científico y filosófico. Como dispositivo de comprensión, también sirvió para la exclusión de otros saberes, de otras culturas y de otros cuerpos. Segundo, que la razón ha desempeñado un papel de tecnología civilizatoria y ello ha dado rostro a órdenes políticos, económicos y simbólicos que han vestido al cuerpo, lo han diferenciado, tatuado y domeñado. Dentro de esta perspectiva, la razón y la corporeidad se encuentran perfectamente enlazadas en regímenes de poder que exigen siempre la necesidad de la exclusión del «otro». Tercero, que siempre han existido respuestas al ejercicio del poder y que tales resistencias también se expresan en las diversas corporeidades alternativas. Una crítica a la razón, como sucedió desde el romanticismo alemán, el nihilismo nietzscheano, el psicoanálisis freudiano o desde las corrientes estéticas del surrealismo, el simbolismo y los performances corpóreos del *body-paint*, son sólo una serie de manifestaciones de que, a partir de explorar la subjetividad, las emociones y los cuerpos, es posible entender la resistencia social.

Resistir es un acto que está en la geografía del cuerpo y se encuentra en movimiento dentro de la dinámica de la corporeidad. Como ya hemos visto, la crítica a la razón dentro de la civilización occidental permitió que nuevas visiones estéticas y políticas tomaran al cuerpo como símbolo mismo de la pasividad, por un lado, y de la resistencia, por el otro. Sin embargo, el ámbito enriquecedor de la intersubjetividad y de la intercorporeidad requiere de entender cómo –lo que pudiera considerarse el espíritu de la época– es capaz de dar forma a los cuerpos y darles un sentido y significado dentro de las acciones propias de dicha historicidad.

Hoy por hoy tenemos en las sociedades contemporáneas diferentes políticas institucionales que ya sea en el ámbito de la salud, la alimentación, la migración o el trabajo, requieren de implementarse para mantener vigente un orden económico basado en la ética del trabajo productivo aunque, en su carácter subyacente, sea el placer y el deseo lo que alimente la flexibilidad de las conductas de consumo y de ocio. Esto, sin embargo, se enfrenta a las presiones que el capitalismo contemporáneo genera no sólo en el ámbito de la producción y la circulación –de mercancías y de significados– sino en las esferas de la vivencia de la intimidad. Este capitalismo, a diferencia del analizado por Weber (1991), tiene otros dispositivos que vale la pena mencionar y estudiar a profundidad en el afán de comprender

cómo la entidad del mercado ha transformado las identidades corpóreas y los entornos emocionales con las que hoy nos confrontamos, y cómo estos nuevos escenarios, como anunció Christopher Lasch (1999), han disminuido la capacidad de bosquejar intentos de resistencia y solidaridad social. Por otro lado, pero en un sentido confluyente con Lasch, habrá que considerar las propuestas teóricas de Eva Illouz (2012) en torno a cómo el mercado de la autoayuda, el *new age* y las filosofías *light*, son elementos que naturalizan la desigualdad del poder y, al lograrlo, domesticar la resistencia.

La resistencia requiere de por lo menos dos actitudes diferentes. La primera, es la de saber que existe la posibilidad de pensarse como sujeto, en plena posesión de su vida y en el ejercicio de lo que Foucault (1990) estudió como “cuidado de sí”. La segunda, que existen alternativas viables de existencia –por las cuales debe elegir libremente- y que deben expresarse desde la órbita misma de su propia corporeidad. Estas características mínimas de todo proceso de resistencia, puede complejizar el espectro de movilizaciones de protesta y de acciones colectivas que se masifican en la búsqueda de objetivos comunes pero que se debe analizar, también, como un proceso de construcción del yo. De este modo, los movimientos de resistencia existentes en toda la geografía del mundo interconectado, presentan problemas para establecer a qué lógica responden y a qué órbita de la corporeidad impactan de manera directa o indirecta. Por ejemplo, los movimientos ambientalistas, las movilizaciones por la paz y la seguridad propia de los últimos dos años en México, o la extensa red de organizaciones por los derechos humanos, si bien pueden ser consideradas como resistencias sociales y ser analizadas bajo la lógica de sus demandas y sus formas de gestión y organización, aún falta determinar hasta dónde cada uno de las expresiones de resistencia supone una transformación en la visión de la corporeidad, de la construcción del sí mismo o, hasta dónde, sólo son expresiones propias de un discurso que tiene como virtud la legitimación del orden social imperante. Hay que reconocer con Niklas Luhmann (1992) que existen movimientos de protesta que en realidad son guardianes del mismo sistema y que sus manifestaciones son formas de auto-observación del mismo. También hay que reconocer que frente a esta idea de estudiar los procesos de objetividad de la corporeidad desde la perspectiva de una subjetividad imperante, éstos son estudios que requieren de nuevos enfoques y nuevas metodologías de investigación.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (1998) *Homo sacer. El poder soberano y la vida nuda*. España: Pre-textos.
- AGUILAR, T. (2008) “Cuerpo y Tecnología en el arte contemporáneo”. *Nómadas, revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*. España: Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid.
- ARISTÓTELES. (1988) *La Política*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. (1986) *Metafísica*. Argentina: Editorial Sudamericana.
- BELL, D. (1994) *Las contradicciones culturales del capitalismo*. México: Editorial Alianza.
- BENGOA (1992) De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea. Barcelona: Herder.
- BERLIN, I. (1984) *Contra la Corriente. Ensayo sobre historia de las Ideas*. México: FCE
- BERLIN, I. (1999) *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Cátedra.
- BERLIN, I. (2008) *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos.
- ELÍAS, N. (1985) *El proceso de la civilización. Estudios sociogenéticos y psicogenéticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (1990) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- GASPARINI, G. (1997). *I tempi nelle società complesse. Orari di vita e di lavoro*. Italia: Società.
- GROSSO, J. (2005) “Cuerpo y modernidades europeas. Una lectura desde los márgenes” En: *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquía, Medellín, Volúmen 19, N° 36.
- HEGEL, W. (2005) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos.
- ILLOUZ, E. (2012) *La salvación del alma moderna*. Buenos Aires: Katz editores.
- JAEGER, W. (2001) *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KIRK, C. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M. (1998) *Los filósofos presocráticos. Historia Crítica con Selección de Textos*. Madrid: Gredos.
- LASCH, C. (1999) *La Cultura del narcisismo*. México: Ediciones Andrés bello.
- LIPOVETSKY, G. (2000a). *El crepúsculo del deber. La ética indolosa de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (2000b) *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.

- LUHMANN, N. (1992) *Sociología del Riesgo*. México: Universidad Iberoamericana/Universidad de Guadalajara.
- PLATÓN (1999) *El banquete*. España: Ediciones Folio.
- RUNGE, A.K. (2002) *Tras los rastros del ser corporal en el mundo de J.J. Rousseau. Contribuciones a una antropología histórico-pedagógica del cuerpo*. Tesis doctoral de la Universidad de Berlín. Berlín, Alemania.
- SÁNCHEZ, A. (1992) "La conciencia moderna y su fundamentación teológica". En: González, M. *Filosofía y Cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- SANTIAGO, R. (1998) "Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad". *Revista Faventia*, N° 20.
- SHÜSLER, I. (1986) *La tierra y lo sagrado*. México: Ediciones Universidad Autónoma Chapingo.
- SPINOZA, B. (1984) *Ética*. España: Editora nacional.
- VEYNE, P. (1987) *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*. Barcelona: Granica Ediciones.
- WEBER, M. (1991) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: La Red de Jonás.

Citado. REYES-TOXQUI, Álvaro (2017) "Razón, cuerpo y resistencia social (Un estudio sobre la corporeidad en tres momentos históricos de la razón)" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 57-68. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/419>.

Plazos. Recibido: 10/11/2015. Aceptado: 04/08/2017

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 69-78.

El 11 de septiembre y el surgimiento del capitalismo mortuorio: ¿hacia una teoría de las emociones?

9/11 and the rise of thana capitalism: towards a theory of emotions?

Maximiliano E Korstanje*

Universidad de Palermo, Argentina.

Int. Society for Philosophers, Reino Unido

Fellow en CERS Universidad de Leeds, Reino Unido

mkorst@palermo.edu

Resumen

El presente ensayo explora alrededor del tema del turismo oscuro hasta qué punto ya se ha abandonado la sociedad del riesgo, luego del 11/9, entrando en una nueva fase capitalista donde el atractivo central es la muerte. En este verdadero capitalismo mortuorio, lejos de lo que establece la literatura especializada, predomina la competencia, la necesidad de sentirse diferente y el individualismo. Los medios de comunicación y de entretenimiento han hecho de la muerte no sólo un criterio de diversión, y esparcimiento, sino de status y exclusividad.

Palabras Claves: Capitalismo Mortuorio; Emociones; 11/9; Turismo Oscuro; Empatía.

Abstract

This essay review centers on the reason why dark tourism not only has been widely studied, but also to what extent gives rise to a new stage of capitalism, which was reinforced after 11/9, where death plays a vital role. In the days of Thana Capitalism, far from what current literature suggests, some disrupting cultural values as competence, the needs of being exceptional, and individualism remain. Mass media and entertainment cultural industry have commoditized death not only as a mechanism towards escapement and entertainment, but as a reason of status and discrimination.

Key Words: Thana Capitalism; Emotions; 11/9; Dark Tourism; Empathy.

* Investigador Principal del Departamento de Ciencias Económicas de la Universidad de Palermo, Argentina. Visiting Fellow en CERS Universidad de Leeds, Reino Unido y Universidad de Habana Cuba. Mg. en Antropología (FLACSO) y Dr. Hons - University of Skibereen, Reino Unido. Autor del libro: Terrorism, Tourism and the end of Hospitality in the West, Springer Nature.

El 11 de septiembre y el surgimiento del capitalismo mortuorio: ¿hacia una teoría de las emociones?

Introducción

El siglo XXI trajo consigo una serie de desastres, calamidades que ha despertado la atención de muchos filósofos y científicos sociales. Jean Baudrillard (2006) acuñó la frase “espectáculo del desastre” para hacer referencia a un estado de emergencia constante que es funcional a un orden económico neoliberal. Klein (2007) enfatiza en la doctrina del shock como una nueva herramienta para imponer políticas económicas que de otra forma serían rechazadas. Dentro de este contexto, discuto en el presente ensayo el argumento central de mis últimos trabajos, el concepto de *capitalismo mortuorio y el espectáculo del desastre*. El desarrollo del trabajo contiene los elementos centrales que me han llevado a comprender no sólo la gobernanza de las emociones propuesta por el capitalismo, sino también hasta qué punto estas emociones se encuentran ideológicamente direccionadas a fin de buscar auto-afirmación. Parte de esta teoría fue pensada y continuada durante mi visita a diversas universidades británicas y extranjeras, y en parte debido a mi cosmología como hispano parlante y latinoamericano, lo cual me ha posibilitado una lectura profunda sobre un fenómeno poco observado en el mundo anglosajón.

Si se parte de la base que las sociedades mediterráneas de origen latino han desarrollado una concepción caritativa del otro, donde la pobreza es la condición necesaria a la salvación, para los protestantes, por el contrario, la pobreza es criterio de debilidad, un mal o anomalía que debe ser aniquilada con el fin de mejorar el ethos social (Korstanje, 2015). Uno de los primeros aspectos que juega un rol importante en la configuración del capitalismo anglosajón es la competencia (con el otro) que ha tenido como resultado la formación de una cultura del mérito (achievement) la cual solo valora lo que produce y desdeña la debilidad.

Es importante por el motivo ya expuesto, discutir y fundar las bases para una nueva teoría que ayude a los científicos sociales a comprender el capitalismo actual. En consecuencia, indago en las bases esenciales del *capitalismo mortuorio (en inglés Thana-Capitalism)* a la vez que clarifico que el 11 de Septiembre de 2001 ha sido el evento fundante que ha acelerado el pasaje de la sociedad del riesgo a esta nueva fase. La primera sección explora sucintamente las raíces y características principales de las emociones, para luego saltar a la consolidación del turismo oscuro y una explicación cabal de la propensión occidental a tematizar sobre el trauma y los desastres naturales. Por último, queda en evidencia el núcleo discursivo de dicha reflexión, la cual lejos de ver en el turismo oscuro un paso hacia el entendimiento como sostiene Sather Wagstaff (2011), demuestra una clara tendencia hacia el *darwinismo social y el individualismo extremo*.

Discusión Preliminar

Las emociones deben ser comprendidas como formas experienciales derivadas de la consciencia y que disponen a una actividad determinada, la cual se encuentra enmarcada dentro del poco placer y displacer. Aun cuando, la ciencia ha estudiado en forma sistemática el dualismo de las emociones, donde cognición y carga emocional se encuentra previamente relacionadas, no menos cierto es que existen elementos suficientes para suponer que las emociones marcan el comportamiento y la experiencia con fines de optimizar la supervivencia del organismo (Ekman, 1992; Ekman y Davidson, 1994; Barret y Russell 2014). Muchas de las emociones básicas adquieren una naturaleza contextual, lo cual significa que no pueden ser operacionalizadas o reconstruidas en contextos de laboratorio (fuera de la práctica). No obstante, en forma reciente, Turner (2007) ha encontrado que el manejo emocional, permite crear un puente para imaginar una situación

futura, y de esa forma modificar la conducta. Por ejemplo, si bien es cierto que el miedo actúa de forma instintiva, otras emociones como la vergüenza son condicionadas culturalmente (Faucher y Tappolet, 2006). Las emociones en muchas ocasiones refuerzan la racionalidad operando en la forma de deliberar, que finalmente lleva al sujeto a la decisión correcta (Jones, 2006). En forma reciente, algunas voces han llamado la atención sobre una tendencia creciente a tematizar, disciplinar y dirigir las emociones como forma estable de gobernanza (Scribano y de Sena, 2014; Scribano y Moshe, 2014; Howie, 2010). En otros términos, la política manipula los sentidos discursivos con el fin de lograr en sus audiencias emociones específicas, las cuales les son funcionales a sus intereses (Howie, 2010; Klein, 2007; Scribano y Moshe, 2014).

En su libro *"Saving the Modern Soul"*, Eva Illouz (2008) acuña el término "capitalismo emocional" para referirse a la instrumentalización de las emociones por parte de la psicología moderna, la cual finalmente es recanalizada hacia una cultura capitalista de la auto-determinación. Desde las contribuciones del psicoanálisis freudiano, sabemos que la autoayuda se ha transformado en una herramienta importante de indagación para el yo interno. De hecho, sostiene Illouz, el psicoanálisis provee por vez primera una "hermenéutica de la sospecha" en donde se desdibujan los límites entre la patología y la normalidad. En este sentido, la conducta humana queda subordinada al escrutinio de los expertos (psicólogos) instalando una cultura de la terapia que se corresponde con la necesidad de resaltar un yo en conexión con otros. Este nuevo "yo", como estructura, es el resultado de una combinación de saberes, discursos, monopolizados por una clase profesional que considera al manejo y control de las emociones como un signo de superioridad técnica y eficiencia sobre quienes no pueden hacerlo. En términos reales, la empresa moderna que denota una alta competencia interna y externa, en materia laboral, requiere que las emociones puedan ser debidamente disciplinadas. En perspectiva, la cultura capitalista subordina la emocionalidad a los intereses que se persiguen, trazando un círculo de ejemplaridad en quienes logran hacerlo y excluyendo a quienes demuestran limitaciones en el control de sus emociones. Altamente especializada y orientada hacia un darwinismo social, la sociedad estadounidense ha logrado no sólo crear una cultura adaptable a la frustración sino que ha sustentado su matriz productiva en un culto al individualismo

extremo. El discurso terapéutico tematiza y opera desde la existencia del "sufrimiento" en la vida de las personas. En este proceso, el yo juega un rol importante sentando las bases para la disciplina del deseo y la creación de un lenguaje terapéutico cuyo objetivo es centrarse en la motivación personal para lograr fines organizacionales y colectivos orientados a la producción (Illouz, 2008).

Aun cuando elocuente en su concepción, la idea de un capitalismo emocional contiene en sí algunas limitaciones que pueden ser discutidas. La primera es que Illouz (2008) menciona pero no profundiza en el rol de la competencia dentro del ethos cultural del capitalismo, confundiendo el orden del caballo y el carro. En tal caso, no quedan para nada claras las razones por las cuales el capitalismo disciplina las emociones para lograr mayor productividad. Segundo, al tocar el tema de la salvación, ella no explora la relación existente entre la sacralidad y "el principio de selección" que da lugar a esa competencia darwinista. Naturalizada en su argumentación, la instrumentalización del otro adquiere fuerza solo por medio del lenguaje terapéutico y aun cuando correcta en su lectura, solo nos da una limitada escena de la película en general.

El turismo oscuro

En los últimos años, el turismo oscuro o turismo negro (como también se lo conoce) ha cautivado la atención de un sinnúmero de especialistas. Con cierto contraste respecto a los patrones de turismo clásico, estos visitantes desean consumir espacios donde han sucedido tragedias o desastres naturales, simplemente con el objetivo único de dar sentido a sus vidas. Las actividades planeadas, por lo general, incluyen visitas a museos, casas embrujadas, o campos de trabajos forzados, a razón que lo único que tienen en común todos estos sitios es la presencia de la muerte y el sufrimiento humano como principal criterio de atracción (Stone y Sharpley, 2008; Stone, 2011; Cohen, 2011; Biran, Poria y Oren, 2011; Podoshen, 2013; Korstanje y George, 2015). Philip Stone (2012), uno de los académicos que ha estudiado este tema con mayor interés, sostiene que el turismo negro permite al visitante comprender su propia muerte a través de la experiencia de otros. Lo cierto parece ser que esta supuesta morbosidad por el dolor ajeno permite no sólo crear puentes de conexión emocional entre la víctima y la audiencia sino que ayuda a las comunidades a recuperarse luego de una tragedia, reforzando de esa manera su capacidad de resiliencia (Foley y Lennon, 2000;

Strange y Kempa, 2003; Korstanje e Ivanov, 2012). Sin embargo, algunos estudios sugieren que donde los negocios y el dinero desembarcan, las posibilidades de que el mensaje se transforme en un espectáculo comercial son altas (Bowman y Pezzulo, 2009; Reijnders, 2009; Korstanje, 2016; Tzanelli, 2016). Existe una discrepancia en los círculos académicos a la hora de explicar las motivaciones que guían a los viajeros y turistas que visitan esta clase de sitios. Mientras para un grupo de analistas, el fenómeno representa un signo más de la explotación capitalista que mercantiliza el sufrimiento del otro en forma de producto, aspecto que muy bien puede llevar al consumidor hacia el sadismo (Howie, 2010; Verma y Jain, 2013; Heuermann y Chhabra, 2014; Korstanje, 2016), para otros se debe enfatizar que esta clase de turismo trae consigo una idea de valorar al otro, interesarse por su sufrimiento produciendo un puente emocional de empatía y reflexión (Miles, 2002; Ryan y Kohli, 2006; Wilson, 2008; Stone, 2013; White y Frew, 2013).

El hecho es que la muerte causa una disrupción entre pasado y presente produciendo una disonancia que debe ser rápidamente corregida para evitar la anomia. El turismo oscuro permite imaginar la propia muerte por medio de la muerte real de otro, y al hacerlo, se puede interpretar la propia vida sedimentando la confianza en el propio grupo. Esta teoría es hoy en día la que ha alcanzado una mayor aceptación por parte de los estudiosos (Stone, 2011; 2012; 2013; Sather Wagstaff, 2011; Raine, 2013; Yankovska y Hannam, 2014; Dalton, 2014; Marshall, 2014; Podoshen et al 2015; Collins-Kreiner, 2015; Gnoth y Matteucci, 2014; Sharpley y Sundaram, 2005).

En esta última línea de investigación, Joy Sather-Wagstaff (2011) sostiene en su libro "Heritage that hurts", que el turismo negro provee un mayor acercamiento con el mundo del otro y construye una memoria que tiende hacia la universalidad. Centrada en su etnografía en el ground-zero en NY, Sather Wagstaff explica que este espacio lleva consigo la marca de un desastre, un evento que fue impuesto por el destino. Los científicos sociales no deben cuestionar las reacciones post 11/9, sino simplemente descifrar los circuitos discursivos del dolor, el miedo y la necesidad de rememorar la pérdida.

En perspectiva, el 11/9 no sólo produce una lógica discursiva de unión, sino que dispara cargas emocionales profundas, incluso en aquellos que no son estadounidenses. Esta solidaridad emocional es la que predomina en los espacios de turismo oscuro.

A pesar de que algunos sociólogos consideren que esta clase de emociones no son auténticas, es importante comprender que desde Pearl Harbor hasta 11/9, las tragedias humanas despiertan un sentimiento de solidaridad en el planeta que iguala a los hombres frente a la muerte. Este concepto filosófico-antropológico de la espiritualidad se organiza en torno a un patrimonio que nos lastima (Heritage that hurts). Diversas naciones y culturas, sin compartir una experiencia previa con el terrorismo dieron su apoyo a los estadounidenses, muestra de que la solidaridad emocional predomina en contexto de incertidumbre. Siguiendo este mismo argumento, Sather Wagstaff (2011) argumenta que el turismo oscuro opera como mediador entre el presente y el futuro incierto. Porque las emociones son las únicas que todos los seres humanos comparten, es que se puede cuestionar el sesgo del etnocentrismo. Cuando el poder político –Sather Wagstaff insiste– interviene en la construcción de la memoria para re-simbolizar el dolor, el mensaje adquiere un tinte nacionalista, a la vez que los gobernantes apelan a crear un discurso con el fin de proteger sus propios intereses. Lo patrimoniable entonces sería condición primera de la alienación del dolor que transmite el trauma. Hasta aquí, he reseñado y descrito el argumento de Sather Wagstaff lo más objetivamente que he podido. En la próxima sección, discutiré críticamente las bases de este argumento, haciendo foco en la teoría de las emociones y el 11/9 como evento fundante.

Siguiendo este argumento, puede agregarse que la literatura en turismo oscuro posee dos problemas bien definidos. El primero y más importante, es que la mayoría de las hipótesis de trabajo de los investigadores se encuentra supeditada a las declaraciones de los visitantes, en lugar de combinar metodologías más profundas. Simplemente por medio de entrevistas, o cuestionarios, estos estudios revelan la tendencia discursiva de lo que piensan los turistas sobre estos sitios. Esta postura, ignora que muchas veces las personas (entrevistados) no conocen cabalmente sus emociones o simplemente pueden mentir para proteger sus intereses. En segundo lugar, estos estudios tienen un claro sesgo económico-céntrico tendiente a elaborar programas de recuperación en escenarios de desastre, lo cual es una tarea loable, pero sin comprender realmente el fenómeno que se estudia. Más interesados en la "puesta en valor de", que en las causas del problema, los investigadores en turismo negro parecen verse en un atolladero conceptual profundo. Esta visión sesgada y limitada,

les ha tapado el bosque, no dejándoles ver que el turismo oscuro es parte importante de un sistema social que le precede: *el capitalismo mortuorio*.

El capitalismo mortuorio

La muerte siempre ha sido un gran misterio para la cultura y por ese motivo (Aries, 1975), Malinowski, padre de la antropología moderna, explicaba que la muerte lleva inevitablemente a la disgregación social, por dos motivos importantes. La primera es que “lo peor de ella” no son sus efectos, sino la obviedad que volverá algún día por los que quedan vivos; en segundo lugar, porque las autoridades se ven debilitadas frente a ella y los cuestionamientos tienden a desmoronar las bases de la solidaridad. Para ello, no sólo las culturas elaboran ritos funerarios sino que deben marcar un hito, un altar que recuerde que la posibilidad de morir, está siempre presente (Malinowski, 1948). En este sentido, Sather Wagstaff (2011) no equivoca la dirección de su diagnóstico, pues nos hacemos iguales ante la muerte, pero trivializa el poder del capitalismo en cosificar la naturaleza de la empatía. Precisamente, una de las cuestiones que ella olvida es que existe una relación directa del self con la maximización del placer. Los turistas, raras veces desarrollan empatía con los lugares que visitan. Al estar insertos en un ritual de pasaje temporal, solo intentan exacerbar su placer por medio de diferentes estímulos. Duncan (1978) es elocuente cuando advierte que todas las culturas apelan a prácticas y discursos para visibilizar y normalizar al otro “diferente”, es decir, al extranjero. Los turistas quedan bajo el tutelaje de los pobladores locales pues estos confieren hospitalidad limitada durante un tiempo prudencial. Los turistas, por su parte, dicen buscar la autenticidad, pero nunca verán las cosas como un nativo, simplemente porque no lo son. Por ende, en términos filosóficos, el encuentro del turista con el nativo es inexistente, el turista se encuentran con sus propios deseos de maximizar el placer (Duncan, 1978).

A similares observaciones parece llegar Dean Maccannell (1992), quien durante años ha investigado en forma profusa las expectativas culturales de los turistas. Según su perspectiva, el turista busca la autenticidad para canalizar la frustración que siente o revitalizar pérdidas durante su fase laboral. En un sentido, existe una inversión de rol y búsqueda de sentirse diferente (dentro del turismo) que hace difícil creer que ese encuentro que Sather Wagstaff propone, sea genuino.

Por otro lado, Timothy Schroeder (2006) ha encontrado una relación entre la curiosidad y el sentido impuesto de placer. Según sus hallazgos, las emociones son cambiantes, fluctuantes y muchas veces interpelan a la cultura que las produce. Tenemos sensaciones y debemos bautizarlas con un nombre. Por ende, muchas veces, ante similares sensaciones pensamos que se trata de la misma emoción cuando en realidad son emociones combinadas. Ello ha llevado a varios investigadores a trivializar la conexión entre la sorpresa y el placer. Lo que no se tiene en el presente proviene de una sensación de pasado que crea expectativa, y porque eso sucede, es que sentimos curiosidad. La posición de Schroeder (2006), es ilustrativa en nuestra discusión pues pone de manifiesto que el turismo oscuro no despierta necesariamente emociones, sino que regula el principio del placer. En un libro por demás interesante *–Imaginative Horizons–*, Vincent Crapanzano (2004) revela los mecanismos que trabajan en la construcción de la imaginación. Todo ritual de pasaje abre un camino incierto, porque ya se pierde la pertenencia al grupo y el otro grupo aun no nos ha aceptado. Ello abre las puertas a una gran incertidumbre y angustia, los cuales interpelan el sentido ontológico de existencia. Para reducir esta ambivalencia, la cultura apela a la imaginación, la cual memoriza el pasado con el único fin de proyectarse hacia el futuro. No obstante, Crapanzano (2004) advierte, que si bien la tendencia a tematizar la muerte es humana, no menos cierto es que el capitalismo ha construido una alegoría de signos y símbolos que producen monumentos “negativos”. Los eventos que se quieren rememorar incluyen matanzas, guerras, tendencias destructivas que expresan el descontento de una época y el miedo irrefrenable a la pérdida (Crapanzano 2004). Siempre que se intenta memorar el trauma se está condenado a olvidar parte de los elementos que lo constituyen perpetuando las posibilidades de volver a sufrir la misma pérdida.

Por su parte, Christopher Lasch (1991), reconoce al capitalismo moderno como una cultura productora de narcisismo, y el problema del narcisismo es la dependencia que genera. El self, frustrado por las carencias afectivas del medio ambiente, no intenta comprender el mundo como este realmente es, sino que proyecta el mundo emocional interno como parte de la realidad. En un trabajo reciente, titulado *The Rise of Thanatopolitics*, Korstanje (2016) sugiere que el turismo oscuro, lejos de evocar emocionalidad, nos

lleva a suponer la falta de toda empatía para con la víctima. El 11 de Septiembre de 2001 ha sido la fecha fundante en la cual el capitalismo del riesgo cedió el paso a esta nueva fase donde la muerte de otros se transforma en la principal mercancía de intercambio. Subyace por fuera un supuesto interés por el otro, pero en el centro, la competencia es la base angular del capitalismo mortuorio. Los turistas desean conectarse con la muerte de otros pues necesitan saber que existe en el mundo personas que han sufrido, lo que ellos no sufren. En estas sociedades altamente secularizadas, la muerte es negada o comprendida como signo de debilidad. Si el hombre medieval vivía una vida plagada de peligros, lo hacía con la conformidad que le daba la religión de saber que le aguardaba algo mejor en la otra vida. Empero, al negar la vida después de la muerte, el hombre moderno ha puesto en marcha toda una maquinaria biopolítica con el objetivo de evitar la muerte. Su negación se corresponde con la necesidad de ver a la vida como una gran carrera, en donde solo unos pocos tendrán el privilegio de ganar. Estos elegidos se sitúan en el máximo peldaño de la sociedad y significan la esencia de la supervivencia de los más fuertes. El origen de esta concepción del mundo no sólo deviene del darwinismo social y del protestantismo como ha sido estudiado en Korstanje (2015), sino que ya se encontraba presente en la mitología judeo-cristiana por medio del *Diluvio Universal* y el *Arca de Noé*. Hastiado por el pecado y la indiferencia a la ley, cuenta la leyenda, Dios dispone de una gran purga la cual va a organizar con complicidad de un hombre, Noé. Dios, quien en este tramo se transforma en el primer genocida, sabe bien lo que va a suceder con la humanidad, y le confiere a su siervo la misión de construir un arca, la cual servirá para su supervivencia y de su familia además de llenarla con una pareja por especie. Noé podría haber desbaratado el plan divino haciendo publica su misión, pero no lo hace, hunde en el secreto la posibilidad de salvar al mundo. Por otro lado, Noé forja el principio darwinista de selección, el cual se ve inextricablemente asociado a la salvación. El mensaje central es que luego del gran diluvio, el mundo ya no volverá a ser el mismo, dividiéndose en dos grandes grupos, las víctimas (victims) y los supervivientes, que contemplan la destrucción (witnesses). En perspectiva, la misma tendencia se reafirma con la crucifixión de Cristo, un espectáculo donde se pone de manifestó hasta qué punto el cristianismo, y el capitalismo, necesitan del sufrimiento humano para persistir. Cristo no muere en la cruz para redimir a la cultura de sus pecados,

sino que lo hace para fagocitar la brecha entre las víctimas y los supervivientes.

Cabe aquí una aclaración. Si bien el turismo negro es un mecanismo por medio del cual las comunidades pueden acelerar sus procesos de recuperación en contexto de trauma, en los últimos años, no menos cierto ha sido que la necesidad de producir dolor como forma de entretenimiento ha desdibujado los bordes del sufrimiento y la diversión. Ello se debe a que el neoliberalismo ha introducido un proceso constante y globalizado de victimización, donde quien ha sufrido una pérdida se sitúa en la cima de la cadena evolutiva. La función central que conlleva el discurso de la victimización se origina en la necesidad debilitar los lazos sociales.

La psicología de los desastres nos ha enseñado que cuando una comunidad o una persona están sujetas a un evento traumático, no es extraño observar que su comportamiento cambia gradualmente. El sobreviviente no sólo comprende que a pesar de todo su dolor, a pesar de toda la destrucción, no todo está perdido. Los dioses, el destino, o la entidad que sea han perdonado su vida, lo han protegido, dándole una nueva oportunidad para vivir. Esta realidad es interpretada por el sobreviviente como un designio divino que marca su superioridad respecto a quienes han fallecido. Después de todo, él ha sobrevivido debido sus características extraordinarias, como ser la virtud moral, la fortaleza o la valentía. Este proceso, se da de forma natural, para que la persona pueda atravesar este proceso de dolor con éxito y obviamente, es lo que se encuentra inserto dentro del turismo oscuro. Empero, si este nivel de narcisismo se lleva a niveles patológicos como sucede en la actualidad, el sobreviviente entra en un estadio donde alimenta un sentimiento de superioridad, etnocentrismo y chauvinismo que lo lleva a subordinar al otro a sus propios deseos. Este proceso rompe con la cotidianeidad ya que los sobrevivientes se proclaman seres extraordinarios, que lleva a un debilitamiento de los lazos sociales. El capitalismo ha encontrado en la producción discursiva de desastres, un instrumento formidable para debilitar la confianza dentro de la sociedad.

El 11 de Septiembre, ha cambiado la forma de comprender tanto la muerte como el dolor, por dos motivos centrales. El trauma, siguiendo la explotación precedente, se transforma en espectáculo dotando a los estadounidenses del derecho de intervención en países soberanos. Empero, al hacerlo, el discurso vigente debe tematizar alegóricamente el sentido de la muerte. Como evento fundante, el 11 de

Septiembre no sólo socaba las bases conceptuales de la seguridad capitalista, sino que demuestra que Occidente puede ser blanco de ataques terroristas simplemente cuando se utilizan medios de locomoción masivos, los cuales hasta ese momento eran el orgullo y el baluarte de la movilidad capitalista. Si el transporte era signo de protección, seguridad y democracia, el 11 de Septiembre demostró que bajo ciertas condiciones también puede ser un criterio de debilidad. Desde entonces, la sociedad del riesgo que se originará en Chernobyl (Beck, 1992) daría lugar a la necesidad de tematizar, transmitir y reproducir la tragedia como forma relacional.

En la sociedad del capitalismo mortuorio, las condiciones de existencia no son muy diferentes a la película *Los Juegos del Hambre*, donde existe un capitolio que explota a varias periferias. En este escenario apocalíptico, un presidente (Snow) dispone de unos juegos en donde cada sector envía dos representantes (similar a la selección de una pareja por especie del arca de Noé). Porque solo puede haber un solo ganador que se lleve toda la gloria, los participantes lucharan en igualdad de condiciones hasta aniquilarse mutuamente. Cada participante es víctima de su propio narcisismo porque opera sobre una sobre-valorización de sus posibilidades reales de triunfo. Cuando los participantes comprenden sus escasas probabilidades, cooperan para salir del juego y derrotar la tiranía de Snow. Una situación similar se da en todos los realities show, donde (como por ejemplo Gran Hermano) solo uno gana, mientras todos experimentan algo muy similar a una muerte simbólica. Jugar, en Gran Hermano, no es sinónimo de habilidad, sino de conspirar para derribar al otro, con la esperanza de llegar a un estadio final donde en búsqueda del premio mayor se desarticulan todas las alianzas y convenios. Ideológicamente, esta lucha de todos contra todos no sólo evidencia la influencia del darwinismo social, sino que se traduce a una necesidad constante de sentirse diferente, único, elegido por los dioses. Funcionalmente, la élite se deshace de todas sus cargas éticas confiriendo a los participantes (trabajadores), la responsabilidad en caso de fallar. Como bien ha argumentado Illouz (2008), el discurso terapéutico, regula las emociones dotando al trabajador de autonomía por sus decisiones y de responsabilidad, empero al hacerlo, también deshace el contrato madre entre el ciudadano moderno y sus instituciones.

Como sea el caso, en el capitalismo mortuorio la muerte de otros se ha transformado en el bien de consumo esencial que se transmite

día y noche en programas de televisión, noticieros, prensa, periódicos y novelas. El espectáculo que tematiza sobre la muerte de los otros nos confiere placer porque hemos evitado el peor final, además de hacernos sentir especiales, excepcionales y únicos a los ojos de los demás. Por ese motivo, no sólo Sather Wagstaff (2011) equivoca la dirección de su argumento, sino que el turismo oscuro sienta las bases para una lógica discursiva de exclusividad y negación del otro. Lo que todo turista busca no es producir empatía con la víctima, sino sentir que aún sigue en carrera a pesar de todo, en pos del premio mayor: la vida eterna. La muerte del otro, transmitida a través de los medios masivos de comunicación, representa una auto-afirmación patológica del yo. Por este motivo, los destinos de turismo negro no son muy diferentes en su concepción a los de turismo de guerra, turismo en villas de emergencia, o condiciones de pobreza extrema. Lo que se busca es consumir el sufrimiento ajeno para reforzar los propios valores de superioridad sobre el observado.

En resumidas cuentas, la muerte del otro confiere placer a los vivos porque afianza su potencial como *ser extraordinario*. Expresado el problema en estos términos, se da una paradoja por demás particular, mientras nos sentimos asqueados por las escenas de terrible crueldad que se transmiten, por ejemplo, en los casos de terrorismo, no podemos apartar nuestra mirada de la televisión. La continuación de un capitalismo mortuorio obedece con lo que Lasch (1991) llama cultura narcisista. La lógica epistemológica del capitalismo mortuorio no es la cooperación, sino el individualismo extremo.

Conclusión

El presente ensayo ha explorado, a través de la figura del turismo oscuro, el pasaje de una sociedad de la protección, la cual se desbarata luego del 11/9, hacia una fase donde la muerte ocupa un rol primordial: el capitalismo mortuorio. El aumento de los visitantes a centros, museos, o espacios de destrucción no sólo va en aumento, sino que el papel de la muerte como mediadora entre los ciudadanos y sus instituciones es una realidad incuestionable. Por último, pero no por eso menos importante, en la sociedad del capitalismo mortuorio, una nueva clase ha surgido a la cual hemos bautizado como *death-seekers* (en español, consumidores mortuorios). Si bien trazar un perfil psicológico en este ensayo es una tarea que trasciende el espacio del mismo, se pueden delinear (en base a etnografías precedentes) los siguientes rasgos:

- Conservan una imagen negativa del mundo pero no hacen nada para cambiarlo;
- No comprenden el mundo sino es a través de sus propias creencias e ideologías, son personalidades dotadas con altos grados de dogmatismo;
- Desarrollan una forma patológica de comprender la muerte;
- No participan en organizaciones de caridad y tienen reparos para verse involucrados en programas de ayuda a los demás;
- Se sienten especiales, como parte de una casta privilegiada;
- Buscan consumir alta cultura y se ven orientados hacia temas de patrimonio pero solo para poder afianzar la supuesta supremacía que ven en sus sociedades de origen;
- Aplauden los valores regentes del darwinismo social como ser la competencia, y la supervivencia del más apto (fuerte);
- Consideran que los problemas se solucionan hablando y han desarrollado una personalidad temerosa del otro, porque consideran que el mundo exterior es peligroso.

Si bien, en el capitalismo mortuorio, existe un discurso multicultural del otro, en el fondo se trata de una práctica discursiva que tiende a hacerlo invisible. El turismo, en sí mismo como ritual de pasaje, explica en parte como se ha dado esta transformación. En la época de nuestros padres, los destinos vacacionales estaban asociados a una idea apolínea de la belleza, es decir, se elegían lugares paradisíacos, playas, o islas estrechamente vinculadas a la naturaleza y al paisaje. En tiempos del capitalismo mortuorio, esta idea de la belleza ha dado lugar a nuevos destinos donde rebotan la miseria, el sufrimiento, y la muerte de los otros. Estos parámetros se encuentran insertos en una construcción matricial que la precede y le da sentido. Una nueva configuración del capitalismo, que amerita ser explorada y discutida dentro de la sociología y la antropología.

Bibliografía

- ARIES, P. (1975) *Western attitudes toward death: from the Middle Ages to the present* (Vol. 3). Baltimore: John Hopkins University Press.
- BARRETT, L. F., y RUSSELL, J. A. (Eds.)(2014). *The psychological construction of emotion*. Guilford: Guilford Publications.
- BAUDRILLARD, J. (2006) "Virtuality and Events: the hell of power". *Baudrillard Studies*. V. 3, N° 2, p. 24-33
- BECK, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity* (Vol. 17). London, Sage.
- BIRAN, A., PORIA, Y. y OREN, G. (2011) "Sought experiences at (dark) heritage sites". *Annals of tourism research*, N° 38, p. 820-841.
- BOWMAN, M. S. y PEZZULLO, P. C. (2009) "What's so 'dark' about 'dark tourism'? Death, tours, and performance". *Tourist Studies*, N° 9.3, p. 187-202.
- COHEN, E. H. (2011) "Educational dark tourism at an in populo site: The Holocaust Museum in Jerusalem". *Annals of tourism research*, N° 38.1, p. 193-209.
- COLLINS-KREINER, N. (2015) "Dark tourism as/is pilgrimage". *Current Issues in Tourism*, N° 9, p. 1-5.
- CRAPANZANO, V. (2004) *Imaginative Horizons: literary-philosophical anthropology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- DALTON, D. (2014) *Dark tourism and crime* (Vol. 34). Abingdon: Routledge.
- DUNCAN, S. (1978) "The Social construction of unreality: an interactionists approach to the Tourist's cognition of Environment". En: Led, D. y Samuels, M. *Humanistic Geography*. Abingdon: Routledge, p. 262-282.
- EKMAN, P. (1992). An argument for basic emotions. *Cognition & emotion*, 6(3-4), 169-200.
- EKMAN, P. E., y DAVIDSON, R. J. (1994) *The nature of emotion: Fundamental questions*. Oxford: Oxford University Press.
- FAUCHER, L. y TAPPOLET, C. (2006) "Introduction: modularity and the nature of emotions". In Faucher, L. y Tappolet, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol 36, n. 5, p. vii-xxxi.
- FOLEY, M. y LENNON, J. J. (2000) "JFK and dark tourism: A fascination with assassination". *International Journal of Heritage Studies*. N° 2, p. 198-211.
- GNOTH, J. y MATTEUCCI, X. (2014) "A phenomenological view of the behavioural tourism research literature". *International journal of culture, tourism and hospitality research*. Vol. 8, N° 1, p. 3-21.
- HEUERMANN, K. y CHHABRA, D. (2014) "The Darker Side of Dark Tourism: An Authenticity Perspective". *Tourism Analysis*, Vol. 19, N° 2, p. 213-225.

- HOWIE, L. (2010) *Terror on the Screen: Witnesses and the Re-animation of 9/11 as Image-event, Popular Culture*. Washington DC: New Academia Publishing, LLC.
- ILLOUZ, E. (2008) *Saving the modern soul: Therapy, emotions, and the culture of self-help*. Berkeley: University of California Press.
- JONES, K. (2006) "Quick and Smart?: Modularity and the Proemotion". In Faucher L & Tappolet C. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 36, N° 1, pp. 2-27.
- KORSTANJE, M. E. (2015) *A Difficult World, examining the roots of Capitalism*. New York: Nova Science.
- KORSTANJE, M. E. (2016) *The Rise of Thana-Capitalism and Tourism*. Abingdon: Routledge.
- KORSTANJE, M. E. e IVANOV, S. H. (2012) "Tourism as a form of new psychological resilience: The inception of dark tourism". *cultur-Revista de Cultura e Turismo*. Vol. 6, N° 4, p. 56-71.
- KORSTANJE, M. E. y GEORGE, B. (2015) "Dark Tourism: Revisiting Some Philosophical Issues". *E-review of Tourism Research*, Vol. 12. N° 1-2, p. 127-136
- KLEIN, N. (2007) *The shock doctrine: The rise of disaster capitalism*. New York: Macmillan.
- MACCANNELL, D. (1992) *Empty meeting grounds: The tourist papers*. London: Routledge
- MALINOWSKI, B. (1948) *Magic, science and religion and other essays* (Vol. 23). Boston, MA: Beacon Press.
- MARSHALL, S. (2014) "Tourism and remembrance: the journey into the self and its past". *Journal of Tourism and Cultural Change* Vol. 12, N° 4, p. 335-348.
- MILES, W. F. (2002) "Auschwitz: Museum interpretation and darker tourism". *Annals of Tourism Research*, Vol. 29, N° 4, p. 1175-1178.
- LASCH, C. (1991) *The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations*. New York: WW Norton & Company.
- LENNON, J. J. y FOLEY, M. (2000). *Dark tourism*. London: Cengage Learning EMEA.
- PODOSHEN, J. S. (2013) "Dark tourism motivations: Simulation, emotional contagion and topographic comparison". *Tourism Management*, N° 35, pp. 263-271.
- PODOSHEN, J. S., VENKATESH, V., WALLIN, J., ANDRZEJEWSKS, A. y JIN, Z. (2015) "Dystopian dark tourism: An exploratory examination". *Tourism Management*, N° 51, pp. 316-328.
- RAINE, R. (2013) "A dark tourist spectrum". *International Journal of Culture, tourism and hospitality Research*. Vol. 7, N° 3, pp. 242-256.
- REIJNDERS, S. (2009) "Watching the detectives inside the guilty landscapes of Inspector Morse, Baantjer and Wallander". *European Journal of Communication*. Vol. 24, N° 2, p. 165-181.
- RYAN, C. y KOHLI, R. (2006) "The Buried village, New Zealand—An example of dark tourism?" *Asia Pacific Journal of Tourism Research*. Vol. 11, N° 3, pp. 211-226.
- SATHER-WAGSTAFF, J. (2011) *Heritage that hurts: Tourists in the memory scapes of September 11* (Vol. 4). Walnut Creeks, CA: Left Coast Press.
- SCHROEDER, T. (2006) "An unexpected pleasure". In Faucher, L. y Tappolet, C. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol 36, N° 1, pp.255-272
- SCRIBANO, A. y De SENA, A. (2014) "Consumo Compensatorio: ¿Una nueva forma de construir sensibilidades desde el Estado?". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Vol. 2, N° 15, pp. 65-97.
- SCRIBANO, A. y MOSHE, M. (2014) Spectacles for Everyone: Emotions and Politics in Argentina, 2010-2013. In Moshe, M. (editor). *The Emotions Industry*. New York: Nova Science Publishers, pp. 161-180.
- SHARPLEY, R. y SUNDARAM, P. (2005) "Tourism: A sacred journey? The case of ashram tourism, India". *International Journal of Tourism Research*. Vol. 7, N° 3, p. 161-171.
- STONE, P. R. (2011) "Dark tourism: Towards a new post-disciplinary research agenda". *International Journal of Tourism Anthropology*, Vol. 1, N° 3-4, pp. 318-332.
- STONE, P. R. (2012) "Dark tourism and significant other death: Towards a model of mortality mediation". *Annals of Tourism Research*. Vol. 39, N° 3, pp. 1565-1587.
- STONE, P. (2013) "Dark tourism scholarship: A critical review". *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research*. Vol. 7, N° 3, pp. 307-318.
- STONE, P. y SHARPLEY, R. (2008) "Consuming dark tourism: A thanatological perspective". *Annals of tourism Research*. Vol. 35, N° 2, pp. 574-595.
- STRANGE, C. y KEMPA, M. (2003) "Shades of dark tourism: Alcatraz and Robben Island". *Annals of Tourism Research*. Vol. 30, N° 2, pp. 386-405.
- TURNER, J. H. (2007). *Human emotions: A sociological theory*. London: Taylor & Francis.

- TZANELLI, R. (2016) *Thana-Tourism and Cinematic Representations of Risk: Screening the End of Tourism*. Abingdon: Routledge.
- VERMA, S. y JAIN, R. (2013) "Exploiting Tragedy for Tourism". *Research on Humanities and Social Sciences*. Vol. 3, N° 8, pp. 9-13.
- WHITE, L. y FREW, E. (2013) *Dark tourism and place identity: managing and interpreting dark places* (Vol. 37). London: Routledge.
- WILSON, J. Z. (2008) *Prison: Cultural memory and dark tourism*. New York: Peter Lang.
- YANKOVSKA, G. y HANNAM, K. (2014) "Dark and toxic tourism in the Chernobyl exclusion zone". *Current Issues in Tourism*. Vol. 17, N° 10, pp. 929-939.

Citado. KORSTANJE, Maximiliano E. (2017) "El 11 de septiembre y el surgimiento del capitalismo mortuorio: ¿hacia una teoría de las emociones?" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 69-78. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/483>.

Plazos. Recibido: 12/09/2016. Aceptado: 06/10/2017

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 79-89.

Love, Death and Fear

Amor, muerte y miedo

Geoffrey R Skoll*

Buffalo State College, Buffalo, New York, USA
skollgr@buffalostate.edu

Abstract

Based on fundamental ideas of Marx and Freud, this essay examines love, fear and death from a social and historical perspective. It applies this examination to the contemporary state of social relations. The most important argument is that hostile aggressiveness has triumphed over love by making people fearful of each other. While the essay is generally pessimistic, there is hope that love can win out in the end, but that doing so requires social revolution that would destroy the current world system of capitalism.

Key words: Love; Capitalism; Fear; Death; Emotions.

Resumen

Basado en las ideas fundamentales de Marx y Freud, este ensayo examina el amor, el miedo y la muerte desde una perspectiva social e histórica. Esta propuesta de análisis se realiza sobre el estado contemporáneo de las relaciones sociales. El principal argumento que se sostiene es que la agresividad hostil ha triunfado sobre el amor haciendo que las personas se teman unas a otras. No obstante, aunque el ensayo es en términos generales pesimista, hay esperanza de que el amor pueda triunfar finalmente, pero ello requiere una revolución social que destruya el actual sistema mundial del capitalismo.

Palabras clave: Amor; Capitalismo; Miedo; Muerte; Emociones

* Associate Professor of Criminal Justice at Buffalo State College, State University of New York. His research area includes terrorism and security, postmodernity, and cultural sociology.

Love, Death and Fear

Introduction

The problem with emotions is that they are complex. Emotions include feelings, but not feelings like hot and cold, thirsty, sleepy, and so on. Those kinds of feelings seem more like sensations, and they occur because of something we ourselves do not do. On the other hand, feeling afraid, although we talk about it as a feeling, is more than a feeling. It is also an idea. We do not just feel fear. We think fear.

Ideas are never simple. They are culture bound and time bound. For example, there is an emotional culture bound disease called *susto* which is prevalent in many Latin American cultures. It is characterized by fright with attendant somatic effects (Rubel, 1964). Situations affect thoughts. Class and status color ideas. And so on. Emotions with their constituent ideas are complex because they are far more than physiological events. They are human phenomena.

Jean-Paul Sartre (1948) began a never completed phenomenological psychology with an extended essay on emotion. He concluded that emotion “manifests without any doubt the *factitiousness* of human existence” (Sartre, 1948: 94). Emotions are a sign of people’s living in a material, social, human world. As Sartre put it, “an emotion refers back to what it signifies. And, in effect, what it signifies is the totality of the relationships of the human reality to the world” (Sartre, 1948: 93). Emotions do not just happen. People make them, but they do not make them just as they please. They are social, and most relevant to the present essay, political constructs.

Of course, emotions are also psychological. As such, they manifest human drives. Both internal and external forces channel and shape drives. Emotions are part of the meaningful expression of drives and the forces that oppose, direct, and mold them. It is that dynamic that this essay explores.

Love against Divisiveness

“In my experience, the best defense against the divisive tactics of COINTELPRO is to work hard to be true to our principles. We have to honestly look at and grapple with the ways that racism, sexism, homophobia, elitism, and competitiveness affect all of us who grew up in this society. We have to learn to handle differences among us in an open and *loving* [emphasis added] way” (Gilbert, 2012: 84). Here, David Gilbert is referring to the police state program of the FBI used against groups such as the Black Panthers, Weatherman faction, Brown Berets, Young Lords, and other revolutionists of the late 1960s and 1970s. For the non-White groups, the program included assassinations and framing members for various violent crimes including murder. The more benign tactics used against both White and non-White groups were classic subversion techniques: agents provocateurs, paid or blackmailed informants, forged poison pen letters, and so on. The object of such non-violent tactics is subversion of groups by sowing suspicion and hostility among the members.

Most of the revolutionary groups of that period were structured into core executive groups and wider mass organizations. In some cases the core groups were underground such as the Weather Underground after 1969. The main targets of COINTELPRO were the core groups. In other words, the revolutionists of that period used the same organizational structure as the Bolsheviks and other revolutionaries in the nineteenth and earlier twentieth century. It is a classic structure just as the state’s response, like COINTELPRO, was classic.

What Love Does

Gilbert’s observation comes from his own experience. Other writers have tried to explain what he saw. Sigmund Freud wrote that love or the basic human drive he called Eros served as the fundamental

glue that held people together and made society possible.

Civilization is a process in the service of Eros, whose purpose is to combine single human individuals, and after that families, then races, peoples and nations, into one great unity... But man's natural aggressive instinct, opposes this programme of civilization. This aggressive instinct is the derivative and main representative of the death instinct which we have found alongside of Eros and which shares world-domination with it. And now, I think, the meaning of the evolution of civilization is no longer obscure to us. It must present the struggle between Eros and Death, as it works itself out in the human species (Freud, 1930: 122).

Accordingly, it is the death instinct that divides social groups, and so repressive state programs like COINTELPRO are the death instinct in action and on a grand scale.

Another thinker made a similar observation. Karl Marx stressed the reciprocal aspect of love. "If we assume *man* to be *man*, and his relation to the world to be a human one, then love can be exchanged only for love, trust for trust, and so on (...) If you love unrequitedly, i.e. if your love as love does not call forth love in return, if through the *vital expression* of yourself as a loving person you fail to become a *loved person*, then your love is impotent, it is a misfortune" (Marx, 1975 [1844]: 379). The implicit contrast Marx makes is between genuine human emotions and the market in which everything, every commodity, can be exchanged for money.

Almost 70 years later, Georg Simmel, without the benefit of Marx's still unpublished 1844 manuscripts, made a similar point about human relationships. In what must be among the most anthologized articles in the social sciences, *The Metropolis and Mental Life*, Simmel wrote about the form of the modern metropolis. Simmel viewed the metropolis as a synthesizing social form of, *inter alia*, modern personalities. The metropolis brought together dense assemblages of individuals, new technologies produced by industries, and most prominently, money:

The metropolis has always been the seat of the money economy (...) Money economy and dominance of the intellect are intrinsically

connected. They share a matter-of-fact attitude in dealing with men and things (...) The intellectually sophisticated person is indifferent to all genuine individuality, because relationships and reactions result from it which cannot be exhausted with logical operations. In the same manner, the individuality of phenomena is not commensurate with the pecuniary principle. Money is concerned only with what is common to all: it asks for the exchange value, it reduces all quality and individuality to the question: How much? (Simmel, 1950: 411).

In this short passage, Simmel brings together Marx and Freud: Marx's insight about the inexorable commodification of all things and human relations and Freud's insight that the ego is but a thin and brittle shell using its paramount weapon, the intellect, as a main defense. Or, to put it more simply, in The Beatles' song "Can't Buy Me Love" written and recorded in 1964, love is not a calculation.

Love, Empathy, Symbols and Work

A key part of love is empathy. Empathy puts us in the other person's place, to feel what s/he feels, to see the world with different eyes. Empathy is probably unique to the human species. Likely it is because empathy depends on symbol-making abilities, which are also probably unique to humans. The anthropoid apes might have symbolic capacities, but if they do, they are distinctly limited. Rumors of dolphins have similar capacities crop up occasionally, but no one has brought forth convincing evidence.

Another uniquely human activity is work that is socially productive. All animals instinctually appropriate parts of their environment to survive. Only humans consciously work. "It is therefore in his fashioning of the objective that man really proves himself so be a *species-being*. Such production is his active species life. Through it nature appears as *his* work and his reality. The object of labour is therefore the *objectification of the species-life of man*: for man reproduces himself not only intellectually, in his consciousness, but actively and actually, and he can therefore contemplate himself in a world he himself created" (Marx, 1975 [1844]: 329). Famously, Marx pointed out that what capitalism does is to turn objectification into alienation. Workers must alienate (sell) their labor to survive. Therefore they are alienated from the products of their labor which are taken by their employers, the owners of capital.

In the process, workers are also alienated from each other, because the wage system stops them from seeing that individual labor is a part of the total social labor. So, just as with language, there can be no individual, idiosyncratic work just as there can be no individual, idiosyncratic language. Inevitably, individuals become alienated from themselves, as in the phrase “invest in yourselves”, as if a person were a small business. Its ultimate ironic form perhaps was the phrase *arbeitsmüde* at the entrance to the Nazi concentration camps.¹

The wage system gives work the appearance of individualized bargains between the worker and the employer. The contract reigns supreme, as the quintessential capitalist philosopher John Locke (1632-1704) argued. Of course, no one works alone. Robinson Crusoe brought the whole history of British society with him (Defoe, 1719). Although I am alone as I write this, it is a social product. Capitalism obscures the relationships among the collective natures of work, production, and value. It turns social relationships into relations between individuals and things. The things can be interchangeable using another thing: money. All such things have a common characteristic. They are dead.

Re-socialization of work, production, and value has historically taken the form of, among other things, trade unions in which workers bind themselves together and make collective contractual bargains with employers. Such syndicalist formations and actions could conceivably be social building blocks for revolution. With such revolutionary potential, syndicalist efforts become targets for subversion and divisiveness. The rulers use a three-pronged strategy to turn a living collective into a dead bureaucracy. First, employers refuse to bargain with the workers as a whole, and instead insist on bargaining with a workers’ so-called representative. The workers depend on the representative, and the representative becomes their boss so workers end up with two bosses: one of the employers and the other of the unions. Secondly, the rulers encourage ties between the unions and political parties, which ensure that the workers have an interest in supporting the state. In the United States, for instance, unions became tied to the Democratic Party and in Britain to the Labour Party. The third strategy falls under the general rubric of economism. Economism uses economic rewards to buy off the revolutionary potential of workers’ collectivities. This three-pronged strategy ensures

that union bureaucrats and politicians repeatedly betray the workers, and economism ensures workers’ apathy and invidious competition within the working class. The strategy worked. Therefore, so-called labor-management relations are but an instance of what Freud said was the struggle between Eros and Death, between a binding together, and a cutting apart, between harmonious living and aggressive war, between love and death.

Love and Revolution

Love and work are revolutionary. Marx contrasted human work with the survival activities of other animals saying that only humans produce “in accordance with the laws of beauty” (Marx, 1975 [1844]: 329). First, humans continually produce new potential revolutionists through procreation, and they do it accompanied by love. The new recruits, the next generation, have the potential to revolutionize their society. Of course, that potential is channeled by socialization and enculturation so there is always a measure of continuity from one generation to the next. Nonetheless, the potential is always there. That is why modern, state-level societies have such elaborate ideological apparatuses, as Louis Althusser (1971) called them. The ideological state apparatuses dissuade the young from revolution. Sometimes it works, and sometimes it doesn’t.

Work, human work, is revolutionary because it humanizes the non-human environment. This process is captured in the old anthropological saw that the primary ecological niche of humanity is culture. Love and work are creative, and their inherent creativity revolutionizes the world.

Both beauty and its laws are human creations. Think, for instance, of the cave paintings of Lascaux, Altamira, and environs. Today we cannot know what their creators thought of them, but we see them as beautiful artistic works. The constructivist art movement of the early Soviet era deliberately combined machinery, buildings, and so on, which were necessary elements of industrial production, according to designs of beauty. All art has revolutionary potential.

Love is revolutionary because in loving we accept individual differences because we love them. Love is not mere tolerance. People tolerate all kinds of things, because they get some larger benefit. But in love there is no calculation. Love does not say go along with this, tolerate this, because if you do, you will get some reward that makes up for the inconvenience, irritation, or aggravation

¹ Sandra Sinfield at London Metropolitan University personal communication.

from somebody else. Love does not say love the other person despite the difference, but because of the difference. Nonetheless, as Marx pointed out, love must be reciprocal, and reciprocity entails community. That is why Death, wielded by the ruling class through the state, does its best to divide people from one another.

First, the state separates itself from the rest of society. It enforces distinctions in status and class to divide people against each other. It employs ideology, force, and by any means necessary it is the state's job to make sure that the people do not come together, make revolution, and practice democracy.

State of Fear

Fear is the main tool of the state. At times of crisis fear takes the form of terror. In more ordinary times, fear hides in the shadows, but it is ever present. Fear is inscribed in law. The state as a political formation co-evolved with law. The earliest laws were recorded by the ancient empires. The imperial laws regulated trade, inheritance, ideology (at the time, mainly religion), taxes, and any other social functions relevant to state functions. Modern states do the same. Laws, recorded in writing, are the hallmark of the state. Written words, however, in and of themselves cannot compel. Fear is what makes them effective. Under law, fear is fear of punishment. The earliest law codes, Hammurabi's or the Laws of Manu for example, provide for punishments and penalties. As today, such ancient codes address private wrongs calling for compensatory and sometimes punitive damages, and they contain public wrongs which usually result in some kind of corporal punishment often in addition to fines. It should be borne in mind that laws are for the benefit of the state and ruling class, and that is their sole purpose. Other functions are at most collateral.

Much nonsense has been written in the field of criminology and criminal justice in the United States that attempts some sort of psychologistic theory of criminal laws. The nonsense takes the general form of an argument that punishment deters people from violating laws. That argument has neither logical nor empirical support. Modern punishment follows that of the ancients—fines or corporal punishment—and the latter mainly means imprisonment. In ancient times execution was the most common method of corporal punishment. Today it is incarceration. In either case, the purpose is to remove a miscreant from participation in civil society. It gets rid of the trouble maker, and thereby removes a problem for

state bureaucrats. Fines, of course, provide revenue for the state. They are a kind of taxation, which probably have the advantage over other kinds of taxation in that fines are more calculable.

Fear of Punishment joins together with fear of attack. That juncture is an everyday occurrence, as for instance, when someone goes through the so-called security screening to board an airplane. The state provides the guards who are agents of the repressive state apparatus. Resisting them means a person will not be able to fly on the plane, and can result in arrest by an armed agent. Ostensibly the guards protect people from what they call terrorism. If not before, post-11/9 terrorism is a myth concocted by the state to frighten the US population into obedience to the guards, the ones in airports, but also the robotic ones that surveille everyone all the time, or at least as many as possible and as much as technically feasible. The great terror scare after 11/9 had been preceded by two decades of fear of crime, a myth that had robbers, rapists, and serial killers lurking in every shadow. So, of course, the solution was more police with more guns, and more cameras, wire taps, and every other kind of equipment that made anonymous and free living have to fit into smaller and smaller cells. Nicolò Machiavelli (1958 [1513]) wrote that the state and its leaders should rely on fear rather than love, because love is only preserved by mutual affection, whereas fear endures in any circumstance.

Fear Commodified

States use of fear in modern societies is embedded on a foundation that is even more pervasive than cops and robbers or terrorists narratives. Modern economies foster separateness, lovelessness, and fear to sell products. Advertising and public relations are professions of the lie. "Advertising is one of the cultural mechanisms that has most sanctioned lying. Keeping people in a constant state of lack, in perpetual desire, strengthens the marketplace economy. Lovelessness is a boon to consumerism" (Hooks, 2000: 47). Pioneered in the J. Walter Thompson advertising agency in the 1920s, lifestyle advertising focused on social anxieties like body odor, bad breath, and other kinds of things that the advertisers warned led to social rejection (Marchand, 1985). Of course people could ensure esteem and even love if only they would buy the right kind of toothpaste, deodorant, shampoo, and so on. The unstated promise was that they could get love if they bought the right products, but of course

they never could buy enough to connect with other human beings other than through the dead things in the market. Ultimately, fear itself becomes a commodity that sells.

The two world wars were milestones of commodification, as they spurred development of the public relations industry. Famously, the Creel Commission under the leadership of George Creel, a former newspaper reporter, sold the First World War to a reluctant, at times recalcitrant, American public. The advertising industry went into high gear, along with most other industries in the Second World War. Granted, Pearl Harbor made selling that war easier than the first, but the public relations tasks became more complicated. The American public no longer had merely to accept US entry into the war; the entire population had to mobilize to fight it, not just those destined for the front.

Between the wars consumerism had grown apace. While still mainly a production driven economy, in the United States Fordism became its dominant mode. What made Fordism different was that it required a relatively affluent productive class. Those who produced the goods had to be able to buy them. Moreover, they had to be sold on the aspiration to buy things they did not need. Lifestyle advertising with an increasing reliance on social fears—for example halitosis, body odor, yellow teeth, and so on—began to create a consumerist economy. The changeover from production to consumption arguably did not occur until the 1970s, but the trend began after the First World War. Concomitant with the broad and basic economic change, public relations gained maturity. It was that maturation that made possible the commodification of concepts after the Second World War.

Edward Bernays, the self-proclaimed inventor of public relations, boasted that he made women smoke (Ewen, 1996). The success of the campaign largely depended on making women want to appear as the images of smoking women that Bernays deployed. Rather than discourse and argumentation, Bernays portrayed smoking women as attractive, fashionable, smart, sophisticated, and so on. Internalizing the image produced a behavior change, taking up smoking cigarettes. Moreover, all those concatenated desirables—attractiveness, fashionable, smartness, sophistication, and others—came along with the internalization. To sell more cigarettes, Bernays sold an image.

Imagery captures the key step from social problem to commodity. Of course, commodification

entails another difference. Although social problems acquire vested interests, to be a commodity requires something else: exchange value and eventually profit. Without financial fungibility and without the prospect of profit, social problems languish. After the Second World War in the United States a commodified fear of Communism spawned numerous, profitable spinoffs, akin to coonskin caps and plastic Bowie knives, movies, television programs, novels, plays, and so on (Barranger, 2008; Brinkley 1998; Cauter, 1978, 2003; Schrecker, 1998, 2002). Those were just the consumer products. The big money came from the Cold War, nuclear missiles and submarines, bombers and fighters, and all the smaller goods to equip a three sphere war capability on land, sea, and air. Later, full spectrum dominance added outer and cyber space. Communism, or anti-Communism, became a fetish. It aroused and gave gratification. Of course, no sooner gratified, than the need for further gratification appeared. Each nuclear missile led to more and bigger ones, and in the later stages of the Cold War, undersea, submarine launched missiles with MIRVed warheads became the must have accoutrement. How could a simple shoe fetish compete?

In the post-Fordist era which began in 1970s, fear of crime increasingly became commodified. It was a good thing too, at least for the ruling class, because the Soviet Union had the bad manners to collapse by the last decade of the twentieth century. As crime fears began to look more and more *démodé* and moth-eaten, 11/9 came along to save the day.

Fordism relied on mass production to make commodities cheaply and on relatively high wages to workers so they could afford to buy the commodities and show up for work to pay off their consumer debts. The mid 1960s portended the change away from Fordism, and it saw a backlash and revival of populist racism. Social upheaval marked the country in the 1960s just as it was approaching a historic high of equality in wealth and income. Behind the façade of prosperity lurked a menace: deindustrialization. Already, US manufacturers began casting their eyes on cheap labor, accessible raw materials, and comprador governments in what was then known as the Third World. The economic crisis of the 1970s accelerated the problems.

Adapting to a new, post-Fordist mode of production, a new form of marketing emerged in the last decades of the twentieth century. Just as mass production converted to flexible specialization so the way of selling the new specialized commodities

changed to segmented marketing. Market segments coincided with demographic particulars. So, for instance, a marketer might aim at 35-55 year old Latinas on the West Coast. As marketing became more sophisticated, the segments could become more focused. By the twenty-first century, the internet and algorithms made it possible to focus marketing according to individualized interests, tastes, and most importantly, fears.

Among other things, flexible production and segmented, even individualized, marketing portended a radical reordering of social relations. The new order had the advantage of discouraging social movements and along with their demise, the demise of the threat of revolutions. Friends more and more become avatars on Facebook. Algorithms select what people know, what they desire, and define their interactions, all the while of course vulnerable to subtle manipulations by interested parties like GCHQ (General Communications Headquarters) of British intelligence and the NSA (National Security Agency) of US intelligence. Both apparatuses increasingly melded with private contractors which have their own myriad interests in channeling mass consciousness. Crowds that used to threaten the established order as George Rudé (1959) explained regarding the French Revolution, are now manufactured to form color revolutions wherever the global ruling class wants regime change. Flash mobs and crowd sourcing produce ephemeral pseudo-events and wiki-knowledge. Such methods do not so much force divisiveness as seduce people into fetishized desire. Consequently, every social movement becomes suspect like that David Gilbert described at the beginning of this essay for the central committees of revolutionary organizations like the Weatherman. Is Black Lives Matter a genuine movement for social justice or a contrivance of George Soros? What about the Arab Spring; popular revolt or was it an Anglophone covert operation for regime change? Socially agreed upon reality melts before our eyes, and as Marx and Engels (1848) famously described, all that is solid melts into air. The centrifugal triumphs over the centripetal, and the center cannot hold (Yeats, 1920), because there is no center.

If the twentieth century was the century of the color line, as Dubois (1903) averred, perhaps the twenty-first century is the century of the final split, but not just along lines of color, but along all the heretofore hidden fissures in the society of humanity. This century threatens the triumph of Death over Love. But as always, there is hope that we might begin to love each other more.

Death

In the 2016 documentary movie about James Baldwin, *I Am Not Your Negro*, director Raoul Peck inserted several clips. Peck edited and compiled notes by Baldwin along with transcripts of the clips in the movie in a book with the same title (Peck, 2017). One of the clips is titled *Selling the American Negro* (Peck, 2017). One should be excused from thinking that it was advice to slave traders, because of course that is what they did, sell American Negroes. But it was not that. It was from an informational film directed at an audience of marketers of consumer goods. The message was that Black Americans now, in 1954, had enough money to buy things that various consumer goods companies sold. The film highlighted durable goods like home appliances. The film was made up of middle class Black people of 1954 vintage, a kind of Black Ozzie and Harriet imagery. So, no it was not about how to be successful in slave auctions. Nonetheless, the very existence of the film clip raises the question, was there a difference between 1954 and 1854?

Georg Lukács called it reification. He explained it as follows. "The essence of commodity-structure has often been pointed out. Its basis is that a relation between people takes on the character of a thing and thus acquires a "phantom objectivity", an autonomy that seems so strictly rational and all-embracing as to conceal every trace of its fundamental nature: the relation between people" (1923). So, "the Negro" is a thing in the market, a consumer-thing in the particular case at hand, and "the Negro" was also a thing in 1854 as a slave, a commodity, but in the peculiar institution of US slavery, also a productive unit, although for slaves their labor was owned. They were not free to sell it on the market, and the only contract was not between master and slave but contracts between owners where a master might rent a slave to another owner. "The Negro" of 1954 was not exactly the same as the slave of 1854, but there were similarities.

Modern capitalism surrounded people with dead things; not the things that people make out of once living organisms like boats or tables made from trees, but abstracted concepts sometimes given material form which then as commodities represented the value that living labor had added to the raw materials. The master symbol of such dead things is money, but money and concepts soon get to be interchangeable. James Baldwin asserted it. "I attest to this: the world is not white; it never was white, cannot be white. White is a metaphor

for power, and that is simply a way of describing Chase Manhattan Bank” (Peck, 2017: 107). Modern capitalism upended the world before it. Before, the living defined the dead. Now, the dead define the living. People, individual human beings have become their relationship to dead things.

Horror stories give away the game, especially a certain genre that relies on the so-called undead like vampires and zombies. The problem with such phantoms is not that they are dead, but that they are not dead. Dead things are all right. People can cope with dead things. It is living things that pose problems. Other people especially can pose problems. White people invented Black people. They invented other peoples too. They invented Black people to own them. They invented Indians to take their land. They invented who they needed to make such things as the Chase Manhattan Bank, which is a dealer in death.

Freud was onto something when he said the two basic drives underlying all others —sex, hunger, thirst, and so on— were Eros and Death. In the natural world it all makes sense. Nature needs things to die so new ones can be born. Metabolism is the natural process of catabolism; which is breaking things down, and anabolism, which is building up new things from that which has been broken down. There are plenty of natural examples and plenty of representations of the same dialectic, like Yin and Yang for instance. The relations may be profound, but at the same time unremarkable. Unlike natural things, however, the Chase Manhattan Bank does not die. It cannot die, because it was never alive, but it has the appearance of life, and not just life, but the biggest kind of ur-life like the mythological Greek Titans. The Titans were a powerful race that ruled the world before Olympians, in a time of the Golden Age. They were immortal giants of incredible strength and knowledge.

Banks, of course are not mythological. They are one of the pillars of what Guy Debord (1995 [1967]) called “The Spectacle”. The Spectacle is not a natural thing. It is human made, but as the sorcerer’s apprentice discovered, it got out of control. At a primitive level banks regulate the circulation of capital by acting like digital routers. Banks as businesses do a great deal more than simple routing, because bank owners want to make a profit. They do this by going into debt. When a bank goes into debt it creates money, which is what capitalists involved in production need to convert commodities into more valuable commodities. Banks make loans to people using fictitious capital in the form of money, which

the money owners return to the banks as part of the circulatory process. Not one bit of this circulation function creates or increases value. Banks deal in dead labor represented by money, which is how they become dealers in death. Since the advent of capitalism roughly 500 years ago, banks also found other ways to deal in death, chiefly but by no means exclusively through financing wars. The houses of Medici, Fugger, and Rothschild —the last still central to global capitalism— loaned money to governments so they could fight each other. Of course, they also loaned money to myriad imperialist adventurers who slaughtered native populations. They loaned money to various enterprises that so severely exploited people and the environment that many died as a direct result of these entrepreneurial forays. But those are all epiphenomena emerging from banks basic function, their dealing in dead labor.

The spectacle of banks occludes their death dealing, or as a worker’s song puts it,
But the banks are made of marble.
With a guard at every door
And the vaults are stuffed with silver
That the farmer sweated for².

It is the marble edifices and more recently all the imagery and pageantry of Wall Street and the City of London that are The Spectacle.

Dead labor is dead in that it has already been expended to produce value. When the labor value is consumed, it reenters the cycle of life. For example, when someone picks an apple from a tree and eats it, the process contributes in its own small way to the reproduction of work. When, on the other hand, labor is used to produce machinery, the machine represents dead labor, as it does not contribute to the reproduction of labor in the form of reproducing laborers. Money is even more abstracted from living labor. Money is a symbol of value. It has no intrinsic value itself. In modern economies, money increasingly takes the form of data bits which travel around the globe through electronic machines in the service of capital. The entire world economic system is the circuit of money’s conversion to commodities which when converted back into money by owners of capital increases the amount of money and therefore capital they own. It would suit the owners of capital if no humans contributed to this circuit, because

2 Rice, L. (1950) *The Banks Are Made of Marble*. Storm King Music. unionsong.com/u024.html. This the refrain of the song with a different kind of worker substituted for “farmer” in subsequent verses.

humans skim off from the production of value which reduces their profits. This is otherwise known to them as variable (labor) costs.

By 2017 there is talk of a robotized economy when humans produce nothing. Of course, if they produce nothing, they cannot add to the owners' wealth. They become expendable. Its current manifestation is called 'Austerity.' No production, no adding to owners' wealth, no more reproduction leads to no more human race. Before the demise of humanity, however, the world economy would collapse, because it would cease producing value. Only living humans produce value just as only humans produce meaning. In the economy it is value that people must produce, because machines do not produce value. Owners of capital reap profits from the production of value. So, no value, no profit, and the system disintegrates. There is some reason to believe that in 2017 the world economic system is close to disintegration.

Oddly enough, hardly anyone today seems to be afraid of either the demise of humanity or the collapse of global capitalism. Officially condoned fears for the US population are led by terrorism, then interpersonal crime (as opposed to institutional crime like bank fraud), and then ephemeral matters like various infectious diseases, identity theft, and similar scare campaigns. Although some people seem concerned about the effects of climate change, soporifics are continually prescribed for them. Fear is important because it serves the death drive by driving people apart.

Separating, setting boundaries and borders, and otherwise keeping things apart are not necessarily destructive. Separation can preserve as well as destroy. At the intrapsychic level a breakdown of ego boundaries characterizes schizophrenia. If ego boundaries are too rigid neurosis ensues. Flexible but secure boundaries promote adaptable personalities. Just so with social boundaries where flexible but secure boundaries define all manner and sizes of social groups. As the old adage has it, fences make for good neighbors. Of course, fear can serve preservation as an alarm mechanism. It is wise to fear dangerous situations. Fear serves preservation when Death and Eros are alloyed, and when separation maintains the integrity of the individual or the group.

All too often in history, rulers use fear to control the masses. Typically they misdirect attention from real hazards in favor of enemies who can fill the role of scapegoats. False fears abound while real worries are suppressed. Rulers' use of fear,

therefore, has a double consequence. False fears lead to authoritarianism. Ignoring real dangers leads to tragedies. Make a people afraid, and controlling them becomes much easier. Political fear comes from anticipatory coercion. It has two variants, often found together. In one, people fear physical force will be used against them by their governors. In the other, people fear attack by some enemy and depend on their governors to protect them. The paradigm case is Nazi Germany. Jews and Communists supposedly threatened the German people. Fear supported violence which turned into genocide and war all as part of a way to control a people by the few against the many. But that is an old story. Let us turn now to more current events to see how divisiveness collaborates with fear to wreak havoc on Eros and the ties that bind people together.

Atomization

The principle of divide and rule has become the very fabric of modern, or maybe postmodern, culture. It is no longer a simple political strategy. It is how we live in the twenty-first century. Social analysts identified the trend at the turn of the nineteenth to twentieth century. They called it different things, but it boiled down to an atomistic kind of sociation in which people related to one another functionally, as if interaction were the equivalent of market transactions.

That social order reached its apotheosis by the second decade of the twenty-first century. Market value became the only value. For example, university administrations busied themselves "branding" their organizations. Universities, at least of Western color, began in late medieval times. They were dedicated to preserving and extending cultural values of the time as embodied in the seven liberal arts. They were, and continue to be today, conservative in their purpose, function, and outlook. But today, as of 2017, they are commodities sold to students, more accurately students' parents assisted by government apparatuses that dole out public monies attached to students. Hence they need "branding", because knowledge has no value except in so far as it benefits owners of capital. All are market transactions, and they measure all human worth.

Universities are by nature esoteric. A more commonplace example of atomization coupled with commodification appears on the oxymoronically named social media. Social media like Facebook, Twitter, and all the rest are in practice anti-social. They fit perfectly with individualistic market schemes

by public relations managers while at the same time supplanting social interaction. People increasingly rely on social media and social relations increasingly become cyber relations. Thanks to Wikileaks and other whistle blowing sources, the connections between the state and its ideological apparatuses and social media and internet user tools like Google show that the state can mold public consciousness almost at will.

There is nothing accidental about this. In 2014 as a result of a leak from Edward Snowden, *The Intercept*, an online news source, published the power point program that the British intelligence apparatus known as GCHQ or Government Communications Headquarters used in presenting their plans to their US counterparts. It uses all the latest developments of Bernays' public relations strategies, with full panoply of the human sciences, and employing the latest electronic communications capabilities.³ In the words of Glenn Greenwald and Andrew Fishman, reporters for *The Intercept*, "Among other things, the document [the power point plan] lays out the tactics the agency uses to manipulate public opinion, its scientific and psychological research into how human thinking and behavior can be influenced, and the broad range of targets that are traditionally the province of law enforcement rather than intelligence agencies" (Greenwald and Fishman, 2015).

Diminishing situational social interaction where people are in the same place at the same time diminishes the channels of communication among people. Face to face, there are myriad channels: sight, sound, touch, smell, proximity, movement, and so on. Via the internet the channels are limited. Moreover, they are subject to filtering and manipulations as demonstrated by the revelations about GCHQ activities. Social interactions, unless they are overtly violent, contribute to social bonds, and thereby fulfill the aims of Eros and keep society coherent. The more polyvalent interactions, the more channels of communication are used, and therefore the more complex social relations, to keep societies functioning. In his sociologically seminal *Suicide*, Emile Durkheim concluded that rates of suicide, which must be a premier expression of the Death drive, are higher in societies with fewer and looser social bonds (Durkheim, 1951 [1896]).

The new kind of interaction based on virtual relationships couples with ruling class control of

public discourse both in terms of content and in terms of who gets to talk with whom. The state of communication in society creates strong centrifugal forces that drive people apart. Societies become increasingly fragile as social relations become increasingly tenuous. Death triumphs over Eros. That is the current trend and the likely outcome barring a massive reversal that would deserve the name of revolution.

References

- ALTHUSSER, L. (1971) "Ideology and Ideological State Apparatuses". In *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: New Left Books and Monthly Review Press. Pp. 127-186.
- BARRANGER, M. S. (2008) *Unfriendly Witnesses: Gender, Theater, and Film in the McCarthy Era*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- BRINKLEY, A. (1998) *Liberalism and Its Discontents*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CAUTE, D. (1978) *The Great Fear: the Anti-Communist Purge under Truman and Eisenhower*. New York: Simon and Schuster.
- CAUTE, D. (2003) *The Dancer Defects*. New York: Oxford University Press.
- DEBORD, G. (1995 [1967]) *The Society of the Spectacle*. New York: Zone Books.
- DEFOE, D. (1719) *The Life and Strange Adventures of Robinson Crusoe of York, Mariner*. London: W. Taylor.
- DUBOIS, W. E. B. (1903) *Souls of the Black Folk: Essays and Sketches*. 3rd edition. Chicago: A.C. McClurg & Co.
- DURKHEIM, E. (1951 [1896]) *Suicide*. New York: Free Press.
- EWEN, S. (1996). *PR! A Social History of Spin*. New York: Basic Books.
- FREUD, S. (1930) *Civilization and Its Discontents*. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. 21, 122. London: Hogarth Press.
- GILBERT, D. (2012). *Love and Struggle: My Life in SDS, the Weather Underground, and Beyond*, 84. Oakland, CA: PM Press.
- GREENWALD, G.; FISHMAN, A. (2015) Controversial GCHQ Unit Engaged in Domestic Law Enforcement, Online Propaganda, Psychology Research. *The Intercept* (June 22). <https://firstlook.org/theintercept/2015/06/22/controversial-gchq-unit-domestic-law-enforcement-propaganda/>.

³ The Art of Deception: Training for a New Generation of Online Covert Operations. *The Intercept* (February 24, 2014). <https://firstlook.org/theintercept/document/2014/02/24/art-deception-training-new-generation-online-covert-operations/>

- HOOKS, B. (2000) *All About Love: New Visions*, 47. New York: William Morrow & Co. Inc.
- LUKÀCS, G. (1923) "The Phenomenon of Reification". In *History and Class Consciousness*. Dublin, IR: Merlin Press. <https://www.marxists.org/archive/lukacs/works/history/hcc05.htm>
- MACHIAVELLI, N. (1958 [1513]) *The Prince*. New York: E. P. Dutton & Co.
- MARCHAND, R. (1985) *Advertising the American Dream: Making Way for Modernity, 1920-1940*. Berkeley, CA: University of California Press.
- MARX, K. (1975 [1844]) Economic and Philosophical Manuscripts of 1844. In *Early Writings*. Baltimore: Penguin Books. Pp. 279-400.
- MARX, K.; ENGELS, F. (1848) *The Manifesto of the Communist Party*, c. 1. Marxist Internet Archive. Recovered from: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/ch01.htm>.
- PECK, R. (2017) *I Am Not Your Negro*. New York: Vintage.
- RUBEL, A. J. (1964) "The Epidemiology of a Folk Illness: Susto in Hispanic America". *Ethnology* Vol. 3, N° 3. p. 268-283.
- RUDÉ, G. (1959) *The Crowd in the French Revolution*. New York: Oxford University Press.
- RICE, L. (1950) *The Banks Are Made of Marble*. Storm King Music. unionsong.com/u024.html.
- SARTRE, J. P. (1948 [1939]) *The Emotions: Outline of a Theory*. New York: Philosophical Library.
- SCHRECKER, E. (1998) *Many Are the Crimes: McCarthyism in America*. Boston: Little Brown.
- SCHRECKER, E. (2002) *The Age of McCarthyism: A Brief History with Documents*. New York: St. Martin's Press.
- SIMMEL, G. (1950/1971 [1903]). "The Metropolis and Mental Life". In Wolff, K. (Editor and translator) *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press. Pp. 409-426.
- YEATS, W. B. (1920/1921). *The Second Coming. Michael Robarts and the Dancer*. Poets' Corner—Bookshelf. Recovered from: <http://www.theotherpages.org/poems/yeats02.html#second>

Citado. SKOLL, Geoffrey R. (2017) "Love, Death and Fear" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 79-89. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/542>.

Plazos. Recibido: 14/04/2017. Aceptado: 14/07/2017

Reseña bibliográfica

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 90-93.

Aportes a una sociología de los cuerpos y las emociones desde el Sur

Reseña del libro: SCRIBANO, A.; ARANGUREN, M. (Compiladores) (2017): *Aportes a una sociología de los cuerpos y las emociones desde el Sur*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.

Por Luciana Martínez Albanesi

Universidad de Buenos Aires, Argentina

martinezluciana034@gmail.com

Comprometidos en una labor por consolidar la escuela temática de la Sociología de los Cuerpos y las Emociones, el año 2016 y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires han sido las coordenadas en las que jóvenes investigadores junto con investigadores ya consagrados generaron un espacio donde poner de manifiesto búsquedas emergentes que simultánea y prospectivamente, traen a brote inexploradas posibilidades de sondeos. De aquí que lo propio de este libro sea entonces, cumplir con su destino de propagador. Así considerado y tras una caminata entre “palimpsestos”, “mosaicos”, “fragmentos” y “entramados”, se hace evidente como conserva en sus nervaduras el murmullo de colegas que se han escuchado, comentado y preguntado sobre los 17 artículos que lo conforman. Esta grávida persistencia dialogal marca la impronta vivificante con la que nace *Aportes a una Sociología de los cuerpos y las emociones desde el Sur*, con un avistaje de conjunto que permite percibir cómo los receptáculos categoriales más abarcativos respaldan a los estudios de caso, cómo los estudios de caso llevan al observable empírico complejos procesos capturados entre las mallas de las categorías estructurales.

Pisando en el índice y desdibujando la línea divisoria de los 8 conglomerados temáticos adviene la pregunta sobre ¿Qué tienen en común las percepciones acerca de la Investigación Social de los

estudiantes de la UNVM¹; los criterios de selección y organización curricular de los planes de estudio para los estudiantes de Medicina en la UNVM; la experiencia de la risa en la Ciudad de México; las baldosas de la memoria en Buenos Aires; la experiencia auditiva del dub caribeño y la bass culture en un hogar de Colombia; el uso de celulares por parte de los jóvenes en Lima; la percepción en el contexto de la contaminación ambiental y las condiciones de habitabilidad precaria; los programas alimentarios en la Ciudad de Mar del Plata; los Programas de Transferencia Condicionadas de Ingresos en Argentina; el micro-emprendedorismo en San Martín, Córdoba; el engranaje solidaridad y discapacidad en el marco de los procesos de medicalización; los dolores de cabeza crónicos; la Masacre Rangel, en el barrio Joao Pessoa, Paraíba, Brasil; el proceso de transformación del barrio Joao Pessoa, Paraíba, Brasil; los campos de concentración y los guetos en las lógicas del capitalismo mundializado; el proceso de construcción de diferencias zanjadas por la dicotomía tradición / modernidad en el escenario de la colonización africana y sus resabios en los movimientos sociales actuales; y las formas sociales e individuales de dependencia en el marco de los regímenes políticos del capitalismo contemporáneo en el Sur Global? Habrá de decirse que algo similar a una respuesta se

1 Universidad de Villa María, Córdoba, Argentina.

comienza a palpar en la sensación de un sentido de integración y de correspondencia en el modo en que se los delimita, se los interroga, las preocupaciones que orientan su búsqueda y las redes vinculares que los comunican y proyectan al dotarlos de una elástica plataforma de soportes diversos. Surge así la iniciativa de que es posible decantar de esos 17 artículos un *estilo* compartido; para ello traigo a la memoria un artículo de Barthe *et al* (2016), quien junto a otros colegas sin proponerse hacer de ésta, una categoría sistematizada para la Ciencia Social, proporciona en su empleo circunscripto a un conjunto de sociologías, una definición dispersa que alumbra estilos de investigación, de razonamiento, de restitución con rasgos distintivos y perceptibles dentro de una variabilidad que mantiene también vigentes los desacuerdos que la plurifican. Encaminando estas sugerencias reflexivas en dirección al *entramado* descrito por Scribano, lo primero en advertirse son grandes manchas estampadas por los vórtices donde convergen aportes de distintas procedencias. Las convergencias, en suma, cristalizan en puntos incandescentes, un trabajo colectivo y reticular para restituir la dimensión emotiva desde la corporalidad a su carácter transversalista. De éste modo, las investigaciones aquí reunidas proponen un tipo de abordaje *hacia, desde y a través* de la sensibilidad que cubre los procesos de estructuración social en sus continuidades y desplazamiento, las fisuras que desmienten su carácter totalizador y los contrapoderes fácticos que desmontan cotidianamente algunos de sus mecanismos de dominación.

Uno de los grandes vórtices referidos arriba está emplazado en el trabajo de D'hers, quien ofrece un excelente ingreso a dicho marco teórico mediante un extenso recorrido por los principales trabajos que propiciaron el giro corporal hacia fines del siglo XX y su desenvolvimiento a partir de los intercambios interdisciplinarios. Por esta razón se pueden hallar diseminadas en este artículo, un serie de valiosas claves interpretativas que permiten abrirse paso hacia un continuum de convergencias; donde la primera asoma en la metodología del investigador que trabaja con sus sentidos, en un ejercicio de auto-observación que lo sintoniza con los "*registros del cuerpo*" (pág. 142). Ese proceder científico formalizado como autoetnografía, fue elegido por el sociólogo Sánchez Aguirre, con el objeto de reflexionar sobre su primer encuentro disruptivo con la música dub y las percepciones que organizaron aquella primera experiencia en la que identificó los signos de una estructura sociosensible dominante. Si en el

caso anterior el gesto autoetnográfico, posibilitó una indagación sobre la *construcción de sensibilidades colectivas*, Banegas Loyo a partir del estudio de caso, explora otros mecanismos creadores de esas sensibilidades dirigiendo su atención hacia la fuerza productora de las baldosas de la memoria e introduce un punto de inflexión significativo realzando en el registro de las decisiones y las oscilaciones afectivas del proceso de hechura, la intervención orientativa de dos criterios que fundamentan su carácter de "instrumento estético-político-afectivo" (pág. 92). Si las baldosas han de reconocerse como parte de una *experiencia creativo expresiva* de intervención política en el espacio público, este tipo de sensibilidad indagativa también genera una atmósfera auspiciosa para capturar dentro del mismo clan de experiencias, un inadvertido juego de efectos en prácticas tan infracotidianamente pegadas a la corporalidad social, como la risa que nos es devuelta bajo el cariz de un contrapoder fáctico a través de los tránsitos de Camarena Luhrs por los surcos intersticiales de las calles de México; la risa se escurre de las políticas de los sentidos y produce, subrepticamente, una resistencia colectiva ante el estrés bio-psico-social. Si una práctica atávica ha sido renovada como *objeto de investigación*, la apertura de este sistema conceptual, posibilita también la objetivación de elementos provenientes de las nuevas condiciones materiales en conjunción a otros estilos científicos tal como lo ilustra desde Lima el trabajo de Jerjes Loayza sobre el ensamblaje entre los cuerpos jóvenes y el celular con una fuerza generativa que incrementa de la mano a otras dependencias, emocionalidades y modulaciones corporales el nivel de contingencia en la cotidianidad.

D'hers también nos brinda las claves para redimensionar la centralidad del cuerpo-emoción en la inauguración de nuevos ámbitos de conocimiento, cuya atención empeñada en las "vinculaciones entre acción-emoción y racionalidad" (pág. 140) permite establecer un fecundo contraste histórico, ideológico y gnoseológico con el artículo de Adélio Mangana, para comprender la importancia del desplazamiento epistemológico que operó el giro sensorio-corporal y apreciar los efectos políticos de la retórica racionalista eurocéntrica que enraizada en las dicotomías tradición-modernidad, emoción-razón dio lugar a la inferiorización epistemológica y ontológica de los habitantes del continente africano.

Continuando con D'hers el tratamiento que le dispensa a la relación entre percepción y las

formas de construcción social de las sensibilidades en condiciones de habitabilidad precaria, proporciona elementos que permiten profundizar en los trabajos de Merino Jorquera y Jimenez Pereyra en relación a los campos de concentración y guetos en el capitalismo mundializado como así también los de Koury y Barbosa sobre el barrio popular de Varejao/Rangel en Brasil. En el primer trabajo, la perspectiva que abre el cuerpo es dirigida por estos autores a renovar, el modo de inteligir cómo es que se produce el reagrupamiento y la concentración forzada de los cuerpos y qué es lo que ocurre con ellos. Un abordaje sensible a las diferencias cualitativas en las situaciones de alienación que brinda puntos claros para dilucidar los procesos coyunturales signados por las políticas de protección interior de los estados democráticos, los espacios humanitarios y las instituciones normales. Con respecto a los segundos autores, la indisociable lectura de sus artículos proporciona un desplazamiento micro y macrosociológico que va y viene por la cultura emotiva de un barrio popular entre los años 1920 y 2008. El monumental trabajo de reconstrucción de las condiciones sociales ligadas a los procesos migratorios internos y su imbricación actual en las prácticas concretas de vecinos, permiten apreciar la fricción entre lógicas contrapuestas que traman ambiguas redes de solidaridades y conflictos teniendo como principal fibra de tensión al binomio *inclusión/ exclusión*, que por su parte se integra a las *políticas de las emociones*; convergencia y a la vez blanco del interrogante sobre “¿Qué significa “estar incluidos?”” (pág. 177) con una carga de problematicidad que se expande desde el trabajo de Cena, Dettano y Chahbenderian a los artículos afines respecto a las formas en las que son estudiados el asistencialismo, el trabajo formal, el trabajo informal y la discapacidad, en articulación con las *Políticas de la Perversión* como el otro gran vórtice de confluencias. Orientado en primera instancia a los PTCL², el interrogante pone en revisión un concepto políticamente correcto y funcional al sostener en el tiempo un régimen “pese a, y a partir de, generar condiciones de expulsión”(pág.179). En el mismo centro gravitatorio, Sordini ha realizado una investigación sobre los PAA³ que se adentra en una estructura de sobrevivencia llamando la atención acerca de un régimen de la sensibilidad que se configura en torno a la dinámica de las entregas, el gusto por los alimentos, la espera y los lazos comunitarios. Su notable intersección con otros

de los puntos de nodal convergencia, en éste caso, la *Banalización del Bien*, permite empezar a rumiar vínculos más profundos con fenómenos de gran relevancia actual como la doxa de la colaboración y el compromiso; un hilo del que tira Robertt desde Brasil para desmenuzar el contrasentido que embarga la relación entre trabajadores y patrones bajo una nueva visión moralizante del trabajo. En dirección hacia lo que en principio parecería estar ubicado en sus antípodas, el trabajo informal-autogestivo investigado por Quattrini exhibe la persistencia de la retórica empresarial asentada en la moralidad de la empleabilidad dando lugar a una *gestión emocional* que regula los estados de precarización donde se unen la sobrevivencia del emprendimiento y el ideal de ser un empresario/emprendedor exitoso. En el ámbito medicinal, otro de los artículos afines pertenece a Díaz Fernandez, quien explora en la asociación discapacidad-solidaridad, el carácter excluyente del gesto solidario al forzar una inclusión basada en el dictamen de individuos deficitarios y por lo tanto rehabilitables desde el recetario provisto por el régimen de medicalización. El poder instituyente del saber experto que aparece como el gran arquitecto de esta secuencia distorsiva, sufre un rotundo cambio de estado en la agudeza con la que Del Monaco hace zoom a una problemática cotidiana que deja expuesta una fisura en la hegemonía del modelo de verdad biomédico, de magnitud estimable tratándose como se trata de un perturbador dolor de cabeza crónico que afecta indistintamente al 50 % de la población mundial. La perplejidad biomédica genera un vacío que pronto es ocupado por dichos populares y estudios que recuperan la vivencialidad de los “múltiples modos de padecer en contextos situados y articulados con otras dimensiones de la cotidianidad” (pág. 254). Una *emocionalidad* que deviene en *variable de investigación*, resulta de interés también para Magallanes en su indagación acerca la trama cognitivo-emocional de la experiencia de aprendizaje en la carrera de medicina de la UNVM, donde la autora, tras estudiar la estructuración del plan de estudios releva otro plano de acuerdo al modo en que se organizan los saberes formativos de los profesionales en ésta disciplina. Por estos cauces cobran, incluso, una nueva dimensionalidad los procesos cognitivo-emocionales en la investigación de las Ciencias Sociales desde de las percepciones estudiantiles, a partir de su puesta en valor por Gandia. Este artículo irriga en lo sutil una complementariedad traslucida al contacto con los trabajos de Adélio Mangana y D’hers respecto a la dicotomía entre

2 Programas de Transferencia Condicionada de Ingresos

3 Programas Alimentarios en Argentina

emoción y razón. Si bien el avance sobre la centralidad de las emociones en los procesos de cognición va en progresión, Gandía contribuye demostrando cómo pervive su marginación dentro de un canon académico marcadamente racionalista en cuanto a que “analizar, comprobar, contrastar, estudiar, observar, delimitar, recabar, conocer”(pág.31) son las principales actividades destacadas por los estudiantes en el proceso de investigación. No obstante, al raspar en las declaraciones de esos mismos entrevistados, la autora encuentra en sus preocupaciones praxeológicas una evidencia ineludible del efluvio emotivo por el que discurren las sensaciones de todo sujeto comprometido en su hacer.

En conclusión, Scribano está en lo cierto cuando sostiene que la pluralidad teórica, la diversidad paradigmática y la multiplicidad de abordajes metodológicos evidencian un proteico y amplio desarrollo de los estudios sociales desde el Sur. La compatibilidad con la noción de *estilo* se fortifica mediante un sentido de unidad epistemológico y geopolítico. Esto se debe principalmente a que el cuerpo-emoción es actualmente el hormiguero de las políticas “elaboradas, gestionadas y reproducidas en y a través de las emociones” (pág.350), siendo el Estado en asociación al mercado el principal interventor a través de la estimulación de consumos compensatorios. Esto tiene lugar en el marco de la internacionalización de las emociones en tanto “régimen de verdad basado en la demostración del efecto de sensibilización” (pág. 315) que junto a *la Banalización del Bien, Las Políticas de la Perversión y las Lógicas del Desecho*, es una noción que se conecta capilarmente con cada una de las 17 investigaciones que constituyen el cuerpo de esta publicación.

Referencias

- BARTHE, Y; RÉMY, C.; TROM, D.; LINHARDT, D.; DE BLIC, D.; HEURTIN, J.; LAGNEAU, É.; MOREAU DE BELLAING, C.; LEMIEUX, C. (2016) “Sociología pragmática: guía do usuario”. *Sociologías*. Vol. 18, N° 41. Pp. 84-129. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86845316005>>

Citado. MARTÍNEZ-ALBANESI, Luciana (2017) “Aportes a una sociología de los cuerpos y las emociones desde el Sur” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 90-93. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/563>.

Plazos. Recibido: 16/10/2017. Aceptado: 16/11/2017

Tiempo interno y tiempo social: reflexiones en torno a una terapia centrada en el cuerpo

Reseña del Libro: MELUCCI, A. (2016) *Cuerpos Extraños* (De Sena, A; Scribano, A, trad.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora

Por Francisco Falconier

Universidad Nacional de Villa María, Argentina

franfalconier@hotmail.com

"El contacto con el cuerpo introduce finalmente a la dimensión del sentir, como percepción directa e intuitiva, como un conocimiento "otro", que permite integrar los fragmentos discontinuos de la experiencia, los tiempos diversos y las rupturas que la componen. Una consciencia que incluya la información del cuerpo y que sea capaz de sintonizar con el registro del sentir, alarga, y no restringe el campo de la consciencia" (Melucci, 2016:128).

El libro que se presenta, *Corpi Estranei*, escrito por Alberto Melucci en el año 1984, es un trabajo de traducción al español de Angélica De Sena y Adrián Scribano, en homenaje a su autor. Homenaje y reconocimiento a quien fuera siempre alguien en tránsito hacia nuevas ideas, que operaban como límites de los regímenes de verdad entre los cuales fue caminando; siendo un explorador incansable de lo que para él constituían los rasgos centrales de los cambios que se producían en sus días en el planeta y en Italia.

En esta dirección, Scribano introduce al lector en un camino para la comprensión del libro con el objetivo de prestar atención sobre las ideas de Melucci de forma tal que se lo considere más allá de un estudioso de los movimientos sociales; como uno de los más importantes teóricos sociales de su época. De allí, que se destaque la apuesta del enfoque teórico-metodológico de Melucci por analizar la

sociedad a partir de sus "mensajes" (Scribano, 2016). Enfoque en el que es reconocible la marca del analista que junto al otro busca develar una guía para el conocimiento y el reconocimiento, en donde el lugar que le otorga al cuerpo se vuelve nodal; en tanto señala el límite paradójico entre naturaleza y cultura, entre vida humana y riesgo de la intervención social en la naturaleza.

A su vez, Melucci advierte sobre la particular actualidad e importancia que cobraba el tratamiento de cuerpo, no solamente por ser una metáfora de la relación entre el hecho biológico y el hecho cultural que componen al ser humano, sino sobre todo porque era posible intervenir sobre su propia constitución. El cuerpo se constituía, por ende, como límite y como mensaje de nuestra mismísima identidad y consciencia.

En este sentido, el texto se plasma a través de la narración de la historia de mujeres y hombres que en la crisis de la política se midieron con el sufrimiento del vivir, con la enfermedad, con la pérdida de sí. Donde la *terapia* ha sido para cada uno de ellos una parte del intento de reencontrarse, de reconciliarse con un *cuerpo extraño o enemigo*, de restablecer un nexo entre el tiempo interno y el tiempo social. De tal modo que el libro es también la presentación de un enfoque terapéutico centrado en el cuerpo sobre el cual se esquematizan las principales coordenadas a

partir de la práctica clínica llevada a cabo por Melucci.

De esta manera, y tal como lo concibe el autor, presenta un balance de un recorrido de investigación inusual en tanto que práctica innovadora en psicoterapia, que ha favorecido las investigaciones sociológicas sobre los fenómenos colectivos contemporáneos. Destacando que no se trata de cuerpos deformes, abyectos, enfermos; no se trata de cuerpos rechazados, feos, despreciados. Son cuerpos en situación de extrañeza, de crisis de identidad; son cuerpo-en-dolor, superficies de inscripción de incomodidades, cuerpos que siente un aire de ajenidad. Estos cuerpos extraños recorren el texto mostrando situaciones sociales en donde Melucci logra ver y analizar situaciones individuales y viceversa.

En definitiva, este libro es el testimonio de una opción que privilegia los campos de los límites, la exploración de las zonas de sombras y los bordes que incitan a redefinir fronteras disciplinares, objetos y métodos de conocimiento.

De la estructura y formato del libro:

El escrito se encuentra dividido en cuatro capítulos, junto con una introducción y sus conclusiones. En el mismo, Melucci comienza señalando su objetivo por indagar la conexión entre cambio social y sufrimiento individual, a partir de su experiencia clínica; en tanto vía para reflexionar sobre el nexo entre tiempo interno y tiempo social, en una sociedad compleja fundada sobre la información. De manera tal que permita leer en las historias de los individuos, a través del espejo de una experiencia particular como la de la psicoterapia, el rastro de los cambios profundos que implican a toda sociedad.

En el primer capítulo se presentan las orientaciones de su práctica clínica. Es decir, describe la dirección y contenidos de la misma. Allí destaca la centralidad del cuerpo que se introduce en la psicoterapia, redefiniendo la experiencia humana. Experiencia que se expresa en una necesidad de cambio personal y en una demanda de ayuda; y que implica una relación con otro. Por tanto, el objetivo de la terapia es el cambio personal a través del crecimiento de la toma de conciencia de sí. Toma de conciencia que refiere a los procesos internos de la persona y sus modos de entrar en relación. La relación con el terapeuta funciona como un espejo de todas las relaciones y permiten que surjan los modelos permanentes o recurrentes. La cuestión del trabajo terapéutico es, en suma, que la toma de conciencia sea una condición necesaria para el

cambio personal. Y en donde el lenguaje corpóreo se constituye como un elemento importante en tanto código que favorece una escucha al interior más libre de las incrustaciones de la cultura y del lenguaje. Así: “el cuerpo es un campo de sensaciones, de informaciones percibidas que refieren tanto al exterior como al interior. Esta dimensión ocupa en mi trabajo un lugar fundamental e ilumina diversamente los niveles precedentes” (Melucci, 2016:46).

En el segundo capítulo se relatan casos que documentan los caminos de crisis de la acción colectiva y la vivencia personal; que se plasman en la elección de la violencia, la adhesión a sectas neoreligiosas, la droga, el suicidio; o la búsqueda de una seguridad institucional después del quiebre de los objetivos totalizantes. En estos casos la crisis ha desencadenado procesos patológicos y ha direccionado la búsqueda individual hacia calles sin salida, saturando sus energías en el esfuerzo desmesurado por mantener viva, en la situación institucional, la ilusión de un cambio global. Para estas personas la participación en la acción colectiva contenía y escondía necesidades personales que están paradas con fuerza en el momento de la crisis.

En el tercer capítulo se presentan algunos casos que testimonian la presencia de una búsqueda personal ya bosquejada, que la crisis de la acción colectiva no hizo más que acelerar. Esta liberó preguntas individuales que han lacerado la envoltura de la política y se han manifestado como tales, sin todavía perder su carga de innovación social y cultural. El ingreso a la terapia ha coincidido con este momento de ruptura: el abandono de una acción colectiva, vivida como mito totalizante al interior de formas rígidas de organización y de ideología, ha hecho posible la asunción explícito de las dificultades y de las exigencias personales. Cada uno ha podido así, redefinir la propia identidad desembarazándose de los estereotipos del pasado y reencontrando el significado profundo de la inversión precedente en la acción externa.

En el cuarto capítulo a través del tema del embarazo, pone en evidencia las distancias entre las representaciones sociales, incluso en la cultura feminista, y la vivencia individual de la interioridad. La conciencia de esta perspectiva abre la posibilidad de acciones menos ligadas a la ideología y más próxima a las necesidades personales. Allí, destaca que particularmente es enorme la distancia entre la experiencia de las mujeres a partir de su sentir y la definición medicalizada, científica, de aquella fase tan íntima de la vida personal que se llama embarazo

o parto. Esta diferencia señala el quiebre que existe entre la experiencia interna y sus representaciones culturales; donde el ritmo biológico y personal de la mujer es completamente sometido a una regulación externa, que entra finalmente en los hábitos cotidianos. Esta neutralización tiene naturalmente efectos sobre el modo de vivir y de representarse las experiencias que se asocian a la panza: hacer los niños, tener emociones, experimentar placer y dolor. Que no es más que un problema inducido culturalmente. En palabras de Melucci (2016:119): “el problema es el de cómo tenerlas juntas, de cómo hacerlas coexistir sin negarlas, de cómo hacer lugar al grande y al pequeño, a lo femenino y a lo masculino, a lo racional y a lo emocional”.

Todo lo cual revela como uno de los nodos recurrentes de la experiencia individual y colectiva contemporánea, la cuestión de la relación entre lo interno y externo. Es decir, de aquello que se encuentra en el fundamento de esos cuerpos extraños; donde los ritmos internos se miden con las exigencias de las regulaciones sociales. Cuestión que a lo largo del texto, subyace como eje transversal a los distintos relatos y reflexiones que el autor va problematizando, en torno a una terapia centrada en el cuerpo.

A modo de cierre

Hacia sus conclusiones, el recorrido de análisis trazado por Melucci se centra en la necesidad de búsqueda personal hacia un contacto más próximo con los tiempos de lo interno. En este sentido, sostiene que el cuerpo parece ofrecer a esta búsqueda una posibilidad para poner en relación tiempo interno y tiempo social. El contacto con el cuerpo favorece de tal modo el pasaje de adentro hacia afuera, del tiempo interno al tiempo social y viceversa. El cuerpo es, por tanto, una llave que puede abrir el camino en los dos sentidos: hacia la comunicación con lo externo que debe adoptar reglas del tiempo social; o hacia la escucha de un interior que habla a la persona su lengua secreta.

El cuerpo es separación entre el afuera y el adentro, es el punto de encuentro entre tiempo interno y tiempo social. Es el lugar de las señales,

internas y externas, que la persona aprende a descifrar para situarse respecto al cambio de sí y a su intervención en el mundo. De lo que se desprende, en definitiva, la potencialidad del ejercicio terapéutico-reflexivo por parte del autor, que le permite ahondar en un análisis capaz de integrar los fragmentos discontinuos de la experiencia, los tiempos diversos y las rupturas que la componen. Este libro constituye así, una fuente de consulta indispensable para la teoría social contemporánea y, en particular, para los estudios sociales sobre los cuerpos y emociones.

Bibliografía

Scribano, A. (2016) “Alberto Melucci: un nómade en su presente”. En: De Sena, A y Scribano, A. (trad.). *Cuerpos Extraños*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora

Citado. FALCONIER, Francisco (2017) “Tiempo interno y tiempo social: reflexiones en torno a una terapia centrada en el cuerpo” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°25. Año 9. Diciembre 2017-Marzo 2018. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 94-96. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/562>.

Plazos. Recibido: 03/10/2017. Aceptado: 30/11/2017

Onteaiken N°24 – Activismos LGBTIQ : procesos de organización, reconocimiento y modos de vida



El boletín Onteaiken N°24 busca recuperar trabajos que analizan diferentes aspectos de los activismos LGBTIQ. En argentina, los movimientos sexo-políticos articularon desde la década del '70 distintas estrategias de acción colectiva donde la politización de la sexualidad fue objeto de diversas experiencias, discursos y expresiones performativas. Los procesos organizativos del movimiento han ido y venido entre las afirmaciones identitarias, las luchas anti-represivas, las demandas al sistema político, las disputas internas y las alianzas provisorias con distintos actores institucionales, partidarios y con movimientos sociales y políticos de distintas adscripciones.

Link: <http://onteaiken.com.ar/boletin-no-24>

MESA 26 | Teoría social clásica en estudios de sensibilidades sociales. Vigencia y relectura actual

Se llevó a cabo el II Congreso Latinoamericano de Teoría Social. “Teoría Social / Teoría Política. Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global” del 02 al 04 de agosto de 2017. Allí se presentó la MESA 26 | Teoría social clásica en estudios de sensibilidades sociales. Vigencia y relectura actual, coordinada por Adrián Scribano (IIGG-CONICET-CIES), Victoria D’hers (IIGG-CONICET-CIES) y Diego Benegas Loyo (Fundación Barceló), donde se propuso reflexionar en el campo de las ciencias sociales por el espacio ocupado por las teorías sociales ligadas al estudio de las sensibilidades. Esta área de estudio, en permanente expansión tanto en sus teorías como en sus modos de abordaje, encuentra raíces a su vez, en

la teoría social clásica y cumple un rol fundamental en la comprensión de la política y sociedad actuales, sostenidas desde el discurso de las emociones, en lo que llamamos una “internacionalización de la emocionalización”. Frente a las preguntas por las relaciones entre la teoría social y la teoría política, sus alcances analíticos y metodológicos, y los modos en los que puede dar cuenta de procesos sociales contemporáneos propuestas en este Congreso, esta Mesa de trabajo se propuso poner en común estudios clásicos y sus vinculaciones con la teoría social actual, en el análisis y estudio de los cuerpos/emociones y sensibilidades sociales hoy.

Curso de Posgrado: Teoría Social Latinoamericana: Sensibilidades y valores

El mismo fue dictado por el Doctor Adrian Scribano los días 18, 19 y 20 de octubre del 2017 en la Universidad Nacional de Villa María. Fue Organizado por el IAPCS e IAPCH de la UNVM, junto con GESSYCO

y Programa de Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social (CIECS-CONICET), y tuvo como destinatario a estudiantes y docentes del área de las Ciencias Sociales.

Nueva publicación:

Normalization, Enjoyment and Bodies/Emotions: Argentine Sensibilities



Authors: Adrian Scribano (Ph.D Principal Researcher at the National Council for Scientific and Technical Research, Buenos Aires, Argentina, and others)

This book comprises a set of chapters that will enable readers to understand, at least partially, the current structure of sensibilities in Argentina. The central objective of the study is to present an account of the state of sensibilities based on several social symptoms: conflict, spectacle, enjoyment, food, and happiness, among others. The book's explorations range from collective action and social conflict, through the examination of the structuring of a special form of neo-colonial religion, to the currently normalized society configured around immediate enjoyment through consumption. The analysis presented is founded, in a global sense, on the convergence of critical theory, critical hermeneutics and dialectical critical realism on one hand, and on the encounter between the sociology of the body/emotions, ideology criticism and studies of collective action and social conflict on the other. Using this distinctive approach, the book uncovers how the body and its sensations have become the focus of a political economy of morality as well as of a struggle between power and domination on the one hand, and the struggle for autonomy and justice on the other. (Nova)

More information: https://www.novapublishers.com/catalog/product_info.php?products_id=63417

II Encuentro CIES- RELACES-PARIS

El 4 y 5 de septiembre del 2017 en Paris se realizó el encuentro "Proximidad y Distancia en las sociedades contemporáneas - Trabajo, discriminaciones, políticas públicas y emociones" / "Proximité et distance dans les sociétés contemporaines - Travail, discriminations, politiques publiques et émotions" / "Proximity and Distance in contemporary societies - Work,

discrimination, public policies and emotions". El mismo estuvo coordinado por el Dr. Adrian Scribano (CONICET-IIGG-Universidad de Buenos Aires, Argentina-CIES) y la Dra. Cécile Vermot (Chargée de cours et de recherche, Université Des Patients-UPMC-Sorbonne Universités Chercheure associée au CEPED - UMR 196 - Paris Descartes – IRD).

VI Encuentro Internacional sobre Vida Cotidiana, Conflicto y Estructura Social

El encuentro se realizó en Montevideo, el 1 y 2 de Diciembre de 2017 en la Facultad de Psicología – Universidad de la República. Fue organizado por el CIES, Facultad de Psicología y el Grupo de Estudios sobre Discapacidad (GEDIS) de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) y da continuidad a los realizados desde el 2011 en diferentes contextos y con apoyos/aportes coordinados desde diversos Grupos de Estudios y Programas interesados en la temática.

El VI Encuentro buscó alentar el intercambio de experiencias y continuar la discusión sobre estas temáticas que nuclea intereses que permanecen

vigentes y demandantes de reflexión desde las Ciencias Sociales. Específicamente el objetivo general es promover la socialización y el diálogo sobre experiencias teórico-metodológicas vinculadas al abordaje de la vida cotidiana, el conflicto y la estructuración social, y el lugar que ocupan las emociones y los cuerpos en la construcción de subjetividades en las sociedades contemporáneas. De manera particular se apuesta a contribuir a la consolidación de un campo de estudio que focaliza en los cuerpos/emociones desde una perspectiva transdisciplinar, y consolidar el trabajo cooperativo y en redes internacionales de grupos e investigadores que se ocupan de la temática a trabajar.

GT 8 Grupo Temático: Sociedad y Emociones. Asociación Internacional de Sociología (ISA)

Invitamos a ustedes a sumarse al GT8 Society and Emotions de la International Sociological Association (ISA). Dentro de los objetivos se encuentran: I) fomentar el intercambio mundial de resultados de investigaciones, avances metodológicos y desarrollos teóricos relacionados con la sociología de las emociones; (ii) promover encuentros internacionales y la colaboración en investigación de académicos y profesionales interesados en la sociología de las

emociones; (iii) desarrollar contactos internacionales entre sociólogos, profesionales y activistas sociales interesados en la sociología de las emociones; (iv) y, para apoyar los esfuerzos de publicación compartidos.

En el siguiente link se podrá acceder a las actividades y propuestas del GT 8: <https://isatg08.wordpress.com/>

Charla abierta: “The just-in-time of the life. Global production network and time-space compression at Foxconn plants in Czech Republic”

El 12 de septiembre tuvo lugar en el Instituto de investigaciones Gino Germani (IIGG) (CABA) la charla denominada “The just-in-time of the life. Global production network and time-space compression at

Foxconn plants in Czech Republic” a cargo del profesor Devi Sacchetto (profesor en Sociología del Trabajo. Università Degli Studi di Padova – Italia).

I Congreso Internacional de Estudios Culturales Interdisciplinares



En febrero de 2018 se realizará el I Congreso Internacional de Estudios Culturales Interdisciplinares en España. Allí Invitamos Adrian Scribano (CONICET-IIGG-Universidad de Buenos Aires, CIES, Argentina) coordinará la mesa “Subjetividades, identidades, sentimientos y corporalidades”. El I Congreso Internacional de Estudios Culturales Interdisciplinares (CIECI) 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.

Más información: <https://www.methaodos.org/congresos-methaodos/index.php/cieci/cieci18>

Nuevo número de RELMIS: Hacia una metodología de la investigación venidera

Nº14, Año 7, Octubre - Marzo 2018

En la presente publicación de RELMIS, se abre un campo inquietante de preocupaciones ligadas a la metodología de la investigación venidera. Ser sensitivo a esos viajes de las experiencias, las ondulaciones, tensiones y tener sospechas, se torna en una oportunidad para trabajar y explorar los pasajes que pueden provocar las transiciones o saltos abruptos entre el pasado y el futuro de la metodología de la investigación social. En esta dirección, los temas y problemas históricos de las prácticas científicas y sus metodologías, colaboran en poner en diálogo perspectivas y prospectivas. La captura de los movimientos metodológicos, sus fracturas y fisuras se tornan un terreno prometedor para lo venidero. Invitamos al lector a que identifique algunas de

esas traslaciones que se cuelean en cada uno de los artículos: los giros, centros y periferias en las tomas de decisiones estratégicas son tan relevantes como los cambios de estados que esos procesos tienen.

RELMIS constituye una publicación electrónica de carácter científico, con una periodicidad semestral alojada en Open Journal System. Constituye una iniciativa del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES), del Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social (CIECS-CONICET-UNC) y del Nodo Villa María de la red Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales.

El número actual puede consultarse de manera gratuita en el siguiente link: <http://relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis>

XIX ISA World Congress of Sociology

Session: “Neo-Liberal Emotions: Space, Work, and Social Policies,” (7774)



The current state of “normalized” societies geared towards the enjoyment of consumption calls for critical rethinking of the main features of the so-called neoliberal economies, such as space management, “new” modalities of work and the central role of social policies. Although the sociological study of the city and the urban life is more than a hundred years old and has accumulated much specialized knowledge, the city still presents several issues. It is a center of production and reproduction of spatialities, bodies and emotions. It is subject to socio-spatial segregation, the patrimonialization, suburbanization, gentrification – to mention most significant processes, related to the changing patterns of land ownership and consumption. How do these relate to feelings of joy, pride, boredom, stress, humiliation or indignation in urban space? The complexity of labor world in contemporary societies has motivated a series of interdisciplinary debates about, for example, “global work”, “digital work” and “work 4.0”. Our interest is in how these transformations of labor have intensified and reconfigured the connections between body, work, subjectivities and social emotions. The “old

social question” called for responses to the conflict between labor and capital. Today it requires reflecting upon how states have responded to a completely re-structured world of work, generating new work-related conflicts. What is the link between the re-structuring, state policies and emotions? The central thesis is that emotions attenuate social conflict and thus help reproduce the new mode of accumulation

Session Organizers:

Adrian SCRIBANO, CONICET-IIGG-UBA, Argentina, adrianscribano@gmail.com

Angelica DE SENA, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI - UBA, Argentina, angelicadesena@gmail.com

Alicia LINDON, Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Mexico, alicia.lindon@gmail.com

Enrica MORLICCHIO, Department of Social Science, University of Naples Federico II, Italy, enmorlic@unina.it

Pedro ROBERTT, Instituto de Sociologia e Política, Universidad Federal de Pelotas, Brazil, probertt21@gmail.com

Session: “Discrimination, Violence and Emotions” (7773)

The problem of various forms of violence and their relationship to emotions is interpreted differently depending on how they fit into the particular - academic, political, social or cultural - agenda. Everyday life in the Global South is marked by complex relationships between discrimination, violence and emotions. Multiple forms of discrimination become expressed in various types of migration, expulsion and racialization. Various stigmatization practices, generating such groups as the “disabled”, the “black” or the “poor”, become normalized and accepted. Discrimination produces threats, fears and suffering. These are part and parcel of the practices of feeling that discrimination produces and reproduces in societies anchored in consumption of commodities.

Discrimination is repeatedly directed at “weak” groups, such as women or children or the poor. It systematically generates femicide, infanticide, hunger, drugs, functional illiteracy and the invisibility of disability. Taking up the congress theme we welcome papers on discrimination as a form of power exercise often posing a threat of or resulting in violence that in its turn leads to a variety of emotions. All contemporary theoretical, methodological and epistemic approaches are welcome.

Session Organizers:

Adrian SCRIBANO, National Scientific and Technical Research Council, Argentina, adrianscribano@gmail.com

Maria Emilia TIJOUX, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Chile, emiliatijoux@uchile.cl

Novedades Editoriales Estudios Sociológicos Editora

La sustentabilidad urbana en Vía Muerta



Fernando Calonge Reillo (Editor)

Páginas: 227 | ISBN 978-987-3713-24-85-5

Como una respuesta a los graves problemas de transporte y movilidad en el Área Metropolitana de Guadalajara, desde 2014 se construye en esta metrópoli la Línea 3 del Tren Ligero. La infraestructura, que discurre en un tramo central subterráneo y en dos tramos elevados en sus extremos, comporta la inversión más grande que se ha hecho en el Estado de Jalisco en los últimos decenios. A pesar de esta

magnitud, no se han dado las condiciones necesarias para enmarcarla dentro del debido debate y discusión públicos que pudieran ocasionar mayores niveles de legitimidad social.

En *La sustentabilidad urbana en vía muerta. Gobernanza y participación ciudadana ante la construcción de infraestructura de transporte masivo* nos interrogamos por cómo una obra de estas dimensiones está alterando las condiciones de sustentabilidad de la metrópoli de Guadalajara. Así, analizamos cómo se encuadra la infraestructura en los esfuerzos más generales de gobernanza ambiental de la metrópoli, investigamos la repercusión que tiene en los valores inmobiliarios de las zonas afectadas y en la puesta en marcha de procesos de segregación social, estudiamos los discursos institucionales que han servido para justificar y legitimar su desarrollo, y mostramos algunas de las repercusiones sociales que ha tenido en los vecindarios por donde discurre. En cada una de estas investigaciones se descubre un hilo común conductor en la implementación de la infraestructura: las deficiencias en los procesos de gobernanza y los déficits de participación ciudadana ocasionan que sea una oportunidad perdida para mejorar las condiciones de sustentabilidad urbana de la metrópoli.