

Revista Latinoamericana de Estudios sobre
Cuerpos, Emociones y Sociedad

Nº 16, Año 6



**“Descolonizando cuerpos y emociones:
una disputa con la razón expropiadora”**

Diciembre 2014 - Marzo 2015
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 | *Univerisdad de Buenos Aires, Argentina*
Dora Barrancos | *Inv. principal y Directorio CONICET, Argentina*
Flabián Nievas | *Univ. de Buenos Aires, IIGG, Argentina*
José Luis Grosso | *Doc. en Humanidades, FFyL, UNCa, Argentina*
Luiz Gustavo Correia | *GREM, Univ. Federal da Paraíba, Brasil*
María Emilia Tijoux | *Dpto. Sociología, Universidad de Chile, Chile*
Mónica Gabriela Moreno Figueroa | *Cambridge University*
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 Figari | *CONICET / UNCa / UBA, Argentina*
David Le Breton | *Univ. Marc Bloch de Strasbourg, Francia*
Enrique Pastor Seller | *Universidad de Murcia, España*
Liuba Kogan | *Universidad del Pacífico, Perú*
María Eugenia Boito | *CIECS CONICET / UNC, Argentina*
Mauro Koury | *GREM / GREI / UFPB, Brasil*
María Esther Epele | *UBA / CONICET, Argentina*
Paulo Henrique Martins | *UFPE- CFCH, Brasil*
Roseni Pinheiro | *Univ. do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*
Rogelio Luna Zamora | *Universidad de Guadalajara, México*

Edición y coordinación general:

Rebeca Cena, CONICET Argentina

Responsable del número:

Adrián Scribano y Rebeca Cena

Equipo editorial:

Ana Lucía Cervio | *CIES, Argentina*
Martín Eynard | *CIECS CONICET UNC, Argentina*
Victoria D'hers | *IIGG - UBA, Argentina*
Lucas Aimar | *UNVM, Argentina*

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

Arte de tapa: Obra. Sin título. Autor: Fernando (Petu) Seveso.

"Descolonizando cuerpos y emociones: una disputa con la razón expropiadora "

Nº 16, Año 6, Diciembre 2014 - Marzo 2015

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	
Por <i>Rebeca B. Cena</i>	4
. Artículos	
. Bien Vivir, uma metáfora que libera a experiência sensível dos Direitos Coletivos na Saúde	
<i>Bien Vivir, a metaphor releasing sensitive experience of Health Collective Rights</i>	
Por <i>Paulo Henrique Martins (Brasil)</i>	12
. Derechos humanos y emociones desde una perspectiva de los colonizados: Antropofagia, Surrealismo Legal y Estudios Subalternos	
<i>Human Rights and emotions from the perspective of the colonised: Anthropophagi, Legal Surrealism and Subaltern Studies</i>	
Por <i>José Manuel Barreto (Alemania)</i>	24
. La historia de María Rosario Sandovalin, una experiencia epistémica de corporalidad y emotividad para el diálogo con el feminismo	
<i>The life story of Maria Rosario Sandovalin, an epistemic experience of physicality and emotionality for a dialogue with feminism</i>	
Por <i>Luis Herrera Montero (Ecuador)</i>	36
. La idea de Precariedad en la Sociología Francesa	
<i>The Precarity Concept in French Sociology</i>	
Por <i>Dr. Patrick Cingolani (Francia)</i>	48
. Miedos: ¿Cuál es el peligro?	
<i>Fears: What is the danger?</i>	
Por <i>Flabián Nievas (Argentina)</i>	56
. "I'm on a break..."	
The contribution of taking a break to emotional coping	
<i>"Estoy en un descanso ... "</i>	
<i>La contribución de tomar un descanso para el afrontamiento emocional</i>	
Por <i>Mira Moshe (Israel)</i>	66
. El ideal de belleza como construcción de marcas de reconocimiento en sociedades oclarcenristas: la construcción del cuerpo en mujeres ciegas del Área Metropolitana de Monterrey	
<i>The ideal of beauty in the building of recognition marks in oclarcentric societies: the building of the body in blind women in Metropolitan Area in Monterrey</i>	
Por <i>Brenda Araceli Bustos García (México)</i>	74
. Reseñas bibliográficas	
. La foto y la voz (Photo and voice)	
Por <i>María Emilia Tijoux (Chile)</i>	87
. Contra la corriente: el experimento de George Bataille y el Collège de Sociologie	
Por <i>Victoria D'hers y Joaquín Chervero (Argentina)</i>	90
. Novedades.....	93

Descolonizando cuerpos y emociones: una disputa con la razón expropiadora

Por Rebeca B. Cena (edición y coordinación general de RELACES)

El presente número de la Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (RELACES), titulado “Descolonizando cuerpos y emociones: una disputa con la razón expropiadora”, reúne una serie de artículos enmarcados dentro de aquellas problematizaciones que, desde diferentes abordajes (las formas de sentir la belleza y la estética corporal; el dolor de las “víctimas” de los derechos humanos; los diferentes modos de concebir la salud y lo medicinal; las concepciones de la precariedad; las formas que asume el miedo individual y social; y desde el descanso como modo de regulación de las emociones en el capitalismo actual), discuten los supuestos de la razón occidental, como *la razón por antonomasia*.

Una de las argucias de la episteme occidental ha sido presentar como parte del sentido común de la época aquellas categorías (universalizadas) de definición *de un mundo capitalista*. Partiendo de un hacer Ciencias Sociales como ejercicio de una ciencia situada (Scribano, 2012), los autores proponen diversas problematizaciones que disputan aquella universalización de las categorías de comprensión del mundo. El conjunto de estos artículos como quehacer del conocimiento científico, en tanto visión y conformación del mundo, desde una postura crítica y post-independentista¹ logran discutir con sus escritos categorías que la razón imperial ha impuesto como válidas universalmente. Colaboran con una mirada que intenta desnudar aquello que la razón imperial ocluye y oculta. La dominación sobre los cuerpos, las emociones y las sensibilidades sociales desde su no-

minación y definición hasta aquello que parecen sentir los sujetos, constituye una problemática presente en los artículos que conforman este número.

Bajo esta propuesta de interpretación, el progreso científico se ha asimilado al progreso de la “civilización” de la mano de la conquista del mundo y el control de la naturaleza. En esta línea la ciencia va definiendo aquello visible de lo invisible, en términos de una racionalidad que delimita aquello *que es*, de aquello que *no es*. En este sentido, el artículo de *Paulo Enrique Martins* propone un artículo titulado **“Bien Vivir, una metáfora que libera a experiência sensível dos Direitos Coletivos na Saúde”** en el marco de lo que define como nuevo capitalismo contemporáneo, cree significativo reflexionar alrededor de la aparición de nuevas sensibilidades, los nuevos derechos humanos colectivos y aquellos principios del buen vivir como tópicos que permiten discutir las doctrinas liberales, de corte individualista que han instaurado un capitalismo sustentado en el consumo ilimitado y la privatización de los bienes comunes. La reflexión acerca de la salud, le permiten tender relaciones entre el cuidado del cuerpo, el bienestar individual y el colectivo, retomando la experiencia Boliviana del Buen Vivir. En palabras del autor *“Este cambio surge necesariamente del reconocimiento de cantidades relacionadas con la creatividad, la libertad y la igualdad, que contribuyen a mejorar el reconocimiento de los individuos y grupos a partir de sus características culturales, étnicas, religiosas, lingüísticas, emocionales y morales. Creemos que la amplia movilización de las comunidades locales genera nuevas utopías colectivas [...] se abre, de hecho, una nueva perspectiva sobre los sentidos del cuerpo, la mente y los ideales de la vida en comunidad”*

José Manuel Barreto, en su artículo **“Derechos humanos y emociones desde una perspectiva de los colonizados: Antropofagia, surrealismo legal y estu-**

¹ “las actuales condiciones materiales de existencia y la dialéctica de la dominación mundial - al inicio de la segunda década del siglo XXI- se caracteriza por una “renovada” situación colonial que designamos como post-independentista. Dicha designación pretende subrayar enfáticamente la persistencia de los lazos coloniales y la inadecuación de la descripción del actual período como post-colonial” (Scribano, 2012: 50).

dios Subalternos” discute las categorías centrales de las teorías europeas de Derechos Humanos, frente a una teoría subalterna de los mismos que los presenta dentro de un contexto global y en relación a dinámicas entre imperios y colonias. Recuperando, desde sus propias teorizaciones, la voz de los violados. *“El lenguaje del sufrimiento se corresponde con el sentido común de las víctimas, pero no fue admitido por el cuerpo principal de la teoría europea de los derechos humanos. Sin embargo, hablar de emociones y sufrimiento en el contexto de una teorización de los derechos humanos no debería ser considerado una extrañeza. Por el contrario, una teoría que trata los efectos sociales e individuales de eventos como la tortura, asesinatos masivos y destrucción de pueblos enteros, pero en la cual el sufrimiento no es un concepto clave, debe enfrentar dudas sobre su horizonte de comprensión y su habilidad para alcanzar al tema central sobre el que está hablando. Los abusos de los derechos humanos son fenómenos inevitablemente unidos al dolor, distrés y desesperación. Así, es una sorpresa descubrir que no hay antecedentes en las teorías clásicas europeas de los derechos de una referencia central al sufrimiento de víctimas del Estado. No sorprende que el sufrimiento de las víctimas coloniales no tenga lugar en la teoría hegemónica de los derechos”*

Estos autores problematizan los derechos colectivos desde aquello que ocultan, que dejan fuera de la existencia. Desde aquellos espacios que, no problematizados desde las definiciones universales de derechos humanos, construyen ciertos tolerables con los cuales convivimos cotidianamente en la comodidad del ocultamiento.

El artículo de Luis Herrera Montero **“La historia de María Rosario Sandovalín, una experiencia epistémica de corporalidad y emotividad para el diálogo con el feminismo”** problematiza desde una historia de vida realizada a María Rosario Sandovalín, las diferentes prácticas asociadas a una medicina no occidentalizada que recuperan una mirada integral de lo corporal, mirada que disputa el ejercicio occidental como las prácticas vinculadas a la salud. *“La sabiduría de Mama Rosario Sandovalín, no tiene por base la visión dual sujeto-objeto, sino una interdependencia explicada en la totalidad de los pueblos kichwas. Tampoco domina conceptos como colonialidad y género; sin embargo, sus conocimientos son epistemes de innegable valor, sustentados en la experiencia y en la práctica [...] Posiblemente, sea una salida a lo que Mendoza (s.a.) sostiene, superando su visión de gran-*

des autoras, cuando en la realidad pueden haber pronunciamientos de personas casi analfabetas, que apenas terminaron la escuela, como Rosario Sandovalín, desde una episteme que no depende de textos, pero la simple oralidad no es suficiente estrategia de lucha en un mundo globalizado: por eso esta historia de vida”.

El artículo de Patrick Cingolani, **“La idea de Precariedad en la Sociología Francesa”**, recupera históricamente las diferentes concepciones de precariedad que a lo largo del capitalismo han ido mutando. La razón imperial, ya lo hemos dicho, no ha sido otra que la razón del capital que se ha impuesto como modo de definición del mundo, de las relaciones entre los sujetos, entre aquellos acorde a los parámetros de reproducción y aquellos etiquetados bajo la noción de precariedad, como conjunto de características particulares de los sujetos —y no del régimen que excluye, empobrece, flexibiliza y precariza. Como expone el autor en su introducción *“El contexto histórico es lo suficientemente grave como para que no nos descuidemos en ninguno de nuestros sentidos y conceptos de lo que los últimos cincuenta años nos han dado. A partir de los tres significados que veremos a continuación, y que se encuentran debajo de la palabra precario, no aparece sólo una categoría descriptiva, sino también una dimensión ambivalente que posibilita alimentar alternativas y empezar a pensar más allá de la inseguridad, de los modelos de vida y de los tipos de representación del éxito o de la felicidad que se han establecido con la configuración actual del capitalismo”.*

La epistemología moderna en tanto modo de conocimiento crea y recrea una particular imagen mundo solapando la diversidad de formas de ser existentes y posibles. Supone, en definitiva, un estrechamiento de lo posible, aquello que queda por fuera de la razón instituida, es excluido de su condición de ser y de sus posibilidades. Otras formas de ser mujer en la salud quedan más allá de la línea de lo considerado científicamente aprobado dentro de la comunidad médica occidental; y otras formas de comprender la precariedad —como condición de posibilidad de reproducción del régimen de acumulación que muta, junto con las mutaciones del capital. La razón colonial es, en definitiva, el modo de expropiación por excelencia.

Los procesos de dominación del capital comprometen aquellas miradas sobre los cuerpos, las formas de sentir y percibir el mundo desde los sujetos. Desde esta perspectiva, los artículos de Flabián Nievas **“Miedos: ¿Cuál es el peligro?”**, de Mira Moshe **“I’m on a**

break...” The contribution of taking a break to emotional coping” y de Brenda Araceli Bustos García *“El ideal de belleza como construcción de marcas de reconocimiento en sociedades ocularcentristas: la construcción del cuerpo en mujeres ciegas del Área Metropolitana de Monterrey”*, problematizan desde el miedo, el descanso y las percepciones del ideal de belleza a través de la posibilidad o no de ver, aquellos procesos de comprensión de lo social que el capital ha impuesto como absoluto e inmutable.

Flabián Nievas, en su artículo reflexiona acerca del orden político y el miedo, expone que *“Fuera de la competencia electoral no son los candidatos, sino el “régimen” político —entendiendo por tal al sistema político más sus agentes: es decir, el cuerpo dirigente en su totalidad, tanto dirigentes estatales como corporativos, y otros intelectuales orgánicos— quien gestiona el miedo de una manera más eficaz, por cuanto resulta mucho menos percibido en general. Desde esta imposición los cambios son concebidos como imposibles, ya que el orden existente se presenta como el único posible, y cualquier alternativa queda, o bien fuera de lo pensable, o bien fuera de lo que brinda seguridad”*. El miedo es presentado así de cara a la imposibilidad de concebir un cambio, emergiendo como obturador de cualquier posibilidad frente a lo diferente.

El artículo de Mira Moshe, analiza el descanso desde diferentes contextos considerado, en algunos, beneficioso por ejemplo para mejorar el desempeño de los trabajadores. En determinadas circunstancias, expone la autora, los descansos constituyen una práctica legítima para enfrentar crisis emocionales. Sin embargo, la pregunta gira en torno a si un descanso constituye un impulso emocional, una iniciativa corporativa o una estructura social regulada. En palabras de la propia autora, cuando los individuos se encuentran sobrecargados de demandas, recurrir al descanso se asocia a un desplazamiento de dichas cargas: *Como resultado, las personas pueden encontrarse abrumadas por sus propias obligaciones, obligaciones con sus familias, su entorno social y la sociedad en la que viven. En estas situaciones, el descanso de los medios parece ser una forma de permitirles a los consumidores de medios que discontinúen temporalmente el torrente de comunicación con ellos mismos y sus entornos. La función de aislamiento les permite separarse de sus ambientes privados y sociales y la función de demora les permite postergar la necesidad de actuar de forma individual, profesional y política cuando están lidiando con una sobrecarga mental y personal”*.

Por su parte, Brenda Araceli Bustos García, define las características centrales de una sociedad ocularcentrista que permea los modos en que la belleza es mediada por la vista como sentido de percepción por antonomasia. *“Esta perspectiva de análisis, según Paterson (2006) se caracteriza por: a) existencia en el imaginario social de una noción jerárquica de los sentidos, en la que la visión es posicionada en un lugar central. Por lo que, desde esta perspectiva, el acceso a la realidad, tal cual es, sólo es posible a través de la vista; b) cuando no se cuenta con el sentido de la vista el acceso a la realidad se ve posibilitado por la utilización de otros sentidos, principalmente el tacto”*. A través de su propuesta, discute no solamente la vista como sentido privilegiado de percepción de la belleza, sino también “el ideal de belleza” como la preocupación central de mujeres ciegas. En función de la realización de una serie de entrevistas, la autora expone que *“encontramos que la construcción de marcas de reconocimiento presenta dos variantes: a) una en la que se muestra cierta desconfianza e inclusive rechazo en las opiniones generadas mediante el uso de sentidos tales como el olfato, el tacto, etc. (b) Otra en la que se construye un concepto de estética táctil. La desconfianza o aceptación de la estética táctil es generada, principalmente, por aspectos tales como: (a) edad en que se perdió la vista; b) ocupación en la que se desempeña; c) tiempo que tiene de haber perdido la vista”*.

Por último, María Emilia Tijoux con su artículo *“La foto y la voz”*, reseña el libro de Ambiado Constanza (2014) *De un valiente se cuenta una historia. De un cobarde, una calamidad y Victoria D’hers* y Juan Manuel Chervero con el artículo *“Contra la corriente: el experimento de George Bataille y el Collège de Sociologie”*, reseñan el libro de Giobellina Brumana, Fernando (2014). *El Lado Oscuro: la polaridad “sagrado/profano” y sus avatares*.

La primera reseña recupera los aspectos centrales del libro de Ambiado (2014) que reconstruye los sucesos del 16 de septiembre de 1973 acontecidos en un pueblo llamado Curacaví, en Chile. En palabras de Tijoux *“Este libro habla de un lugar por boca de Don Camilo mientras escribe la mano y lo miran los ojos de Constanza en un encuentro tibio y desprovisto de aspaviento en la Tenencia de Curacaví, donde asesinaron a los campesinos y hoy recuperada gracias al trabajo porfiado de un puñado de personas. Un lugar que sigue siendo como tal —todavía, sin tiempo recolectado en el orden exigido por la ganancia cuando se trata de capitalizar sufrimientos particulares. Aquí, el*

acontecimiento parece no poder ser pisoteado, porque las 'animitas' están omnipresentes acompañando el relato de Camilo e invitando a las flores y las velas que llegan a cualquier hora. Porque en Curacaví los muertos van de compras con los vivos y los familiares de los muertos se encuentran con los asesinos de sus muertos en cada rincón del pueblo".

La segunda de ellas, acerca del libro de Giobellina Brumana (2014) reconstruye el recorrido teórico realizado por el autor sobre el *Collège de Sociologie*. *D'hers y Chervero sostienen que "Todo en este libro es, o busca ser, tensión. Tensión como oposición y tensión como negación de una parte. Fernando Giobellina Brumana se propone recorrer el camino seguido por el Collège de Sociologie, refiriendo extensamente al rol de George Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris y sus vinculaciones. Para presentarlo parte de su descripción en tanto contracara oscura de L'Année Sociologique. Como punto de partida, lo más distintivo es la errática herencia del Collège en relación con la escuela que la revista de Emile Durkheim inició."*

Este número de RELACES, reúne una serie de artículos que desde diferentes países México, Argentina, Alemania, Ecuador, Brasil, Francia e Israel 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 de encuentra abierta de manera permanente.

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

REFERENCIAS

SCRIBANO, A. (2012) *Teorías Sociales del Sur: Una mirada post-independentista*. Universitas Editorial Científica Universitaria. Estudios Sociológicos Editora. Buenos Aires.

Decolonizing bodies and emotions: a dispute with the expropriatory reason

Rebeca B. Cena (editor and general coordination of RELACES)

The current issue of the *Latin American Journal of Studies on Bodies, Emotions and Society* (RELACES) entitled "Decolonizing bodies and emotions: a dispute with the expropriatory reason" gathers a series of articles framed within those problematizations which, from different approaches (the ways of feeling beauty and body aesthetics; the pain of "victims" of human rights; the different ways to conceive health and "the medicinal"; the conceptions of precarity; the shapes adopted by individual and social fear, and breaks as ways of regulating emotions in present capitalism), analyze the assumptions of the western reason as the *reason par excellence*.

One of the cunning arguments of the western episteme has been to present as part of the common sense of the time (universalized) categories for the definition of a *capitalist world*. Departing from a making of Social Sciences as the practice of a situated science (Scribano, 2012), the authors suggest diverse problematizations which dispute such universalization of the categories for understanding the world. This set of articles, tasks of scientific knowledge, as vision as well as constitution of the world from a critical and post-independentist position², reveals an analysis of the categories which the imperial reason has imposed as universally valid. They collaborate with a vision that tries to unveil that which the imperial reason occludes and hides. The dominance over bodies, emotions and social sensibilities from their nomination and definition and up to that which subjects seem to feel constitutes a problem present in the articles of this issue.

² "the current material conditions of existence and the dialectics of world dominance –at the beginning of the second decade of the 21st century- are characterized by a "renewed" colonial situation which we call post-independentist. This designation aims at highlighting emphatically the persistence of colonial ties and the inadequacy of the description of the current period as post-colonial" (Scribano, 2012: 50).

Under this interpretation proposal, scientific progress has been put on an equal footing with "civilization" progress along the conquest of the world and the control of nature. It is in this sense that science starts to distinguish the visible from the invisible in terms of a rationality which delimits what *is* and what *is not*. In this way, *Paulo Enrique Martins* presents an article entitled "**Bien Vivir, a metaphor releasing sensitive experience of Health Collective Rights**" in the frame of what he defines as new contemporary capitalism. He believes it is significant to reflect on the appearance of new sensibilities, new collective human rights and good living principles as topics that allow for the analysis of liberal doctrines, of an individualistic kind, which have established a capitalism supported by unlimited consumerism and the privatization of common goods. The reflection about health allows the author to establish links between body care and individual and collective wellbeing, retaking the Bolivian experience of Good Living. In Martins' own words: "*this change necessarily arises from the recognition of quantities related to creativity, freedom and equality which contribute to a better recognition of individuals and groups from their cultural, ethnic, religious, linguistic, emotional and moral characteristics. We believe that the great mobilization of local communities generates new collective utopias [...] in fact, a new perspective of body senses, the mind and ideals of life in community arises.*"

José Manuel Barreto, in his article "**Human Rights and emotions from the perspective of the colonised: Anthropophagi, Legal Surrealism and Subaltern Studies**" analyses the central categories of the European theories of Human Rights against a subordinate theory of those rights which presents them in a global context and in relation to dynamics between empires and colonies. It recovers, from its own theorizations, the voices of those whose Human Rights

have been violated. *“The language of suffering matches the victims’ common sense, but it was not admitted by the main body of the European theory of Human Rights. However, talking about emotions and suffering in the context of a Human Rights theorization should not be seen as surprising. On the contrary, a theory which deals with the social and individual effects of events such as torture, massive murders and the obliteration of whole towns, but for which suffering is not a key concept, should arise doubts about its understanding horizon and its ability to reach the main topics it is dealing with. Human rights abuses are phenomena inevitably linked to pain, distress and desperation. Therefore, it is remarkable to discover there are no antecedents in classical European theories on rights of a central reference to the suffering of victims by the State. It is not surprising that the colonial victims’ suffering has no place in the hegemonic theory on rights.”*

These authors problematize collective rights from that which is hidden, which is left out of existence, from those spaces which, when not problematized from the universal Human Rights theories, build certain tolerable matters we live daily with in the concealment community.

The article by Luis Herrera Montero *“The life story of María Rosario Sandovalín, an epistemic experience of physicality and emotionality for a dialogue with feminism”* problematizes, from the life story of María Rosario Sandovalín, the different practices associated to non-western medicine which recovers a comprehensive view of the body, a view which disputes the western practices as well as the practices related to the health. *“The wisdom of Mama Rosario Sandovalín is not based on the dual subject-object view, but on an interdependence explained in the whole of the kichwas peoples. She does not master terms such as coloniality and gender; however, her knowledge is an episteme of unquestionable value sustained in experience and practice [...] Possibly, it is an exception to what Mendoza (no date) upholds, going beyond her vision of great authors when in real life there can be statements by almost illiterate people who barely finished primary school, such as Rosario Sandovalín, with an episteme which is not dependent on texts; simple orality is an insufficient struggle strategy in a globalized world: that is the reason for this life story.”*

Patrick Cingolani’s article, *“The precarity concept in french Sociology”*, recovers the different understandings of precarity which have been mutating

throughout capitalism. As we have already mentioned, the imperial reason has not been other than the reason of capital which has become established as a way of defining the world, the relationships among subjects, among those that go with the reproduction parameters and those labeled under the precarity notion, as the set of particular characteristics of subjects – and not of the regime which excludes, impoverishes, flexibilizes and deprives. As the author states in the introduction *“The historical context is serious enough to make us not forget in any of our senses and concepts what the last fifty years have given us. As from the three meanings we will see below, and which are behind the word “precarity”, there is not just a descriptive category, but also an ambivalent dimension that feeds alternatives and begins to think beyond insecurity, life models and success or happiness representation types which have become established with the present configuration of capitalism.”*

Modern epistemology as a way of understanding creates and recreates a particular world image overlapping the diversity of ways to be existing and possible. It means, all in all, a narrowing of what is possible, that which stays outside the established reason, which is excluded from its condition of being and from its possibilities. Other ways to be a woman in health are beyond the line of what is considered as scientifically accepted within the western medical community, and the same happens with other ways of understanding precarity: as a condition of possibility of reproduction of the regime of accumulation which mutates alongside the mutations of capital. The colonial reason is, all in all, the expropriation mode par excellence.

The processes of capital domination condition the subjects’ views on bodies and ways of feeling and sensing the world. From this perspective, the articles by Flabián Nievas (*“Fears : What is the danger ?”*), by Mira Moshe (*“I’m on a break...” The contribution of taking a break to emotional coping”*) and by Brenda Araceli Bustos García (*“The ideal of beauty in the building of recognition marks in ocularcentric societies: the building of the body in blind women in Metropolitan Area in Monterrey”*) problematize from fear, breaks and the perceptions of the ideal of beauty through the possibility to see or not the social understanding processes which capital has imposed as absolute and unchanging.

In his article, Flabián Nievas reflects on political order and fear and states that *“outside the electoral competition it is not the candidates, but the political*

"regime" —understood as the political system plus its agents: i.e. the ruling body as a whole, both state leaders as well as corporate leaders, and other organic intellectuals- the one which manages fear in a more efficient way, insofar as it is much less noticed. In this imposition, changes are seen as impossible since the existing order is presented as the only possible order and any other alternative is rendered outside that is thinkable or what provides security." Fear is presented against the impossibility to conceive a change, emerging as a plug for any chance of something different.

The article by Mira Moshe analyzes breaks from different contexts. In some cases they are considered as beneficial, for example in order to improve workers' performance. The author states that, in certain circumstances, breaks are a legitimate practice to face emotional crises. However, the question is if breaks constitute an emotional impulse, a corporate initiative or a regulated social structure. In the author's own words, when individuals are overburdened with demands resorting to breaks is associated to a displacement of those burdens. "As a result, individuals can find themselves swamped by obligations to themselves, their families, their social milieu, and the society they live in. In such situations taking a media break appears to be a means of enabling media consumers to temporarily discontinue the stream of communication within themselves and with their surroundings. The isolation function enables them to detach themselves from their private and social environment and the delay function allows them to put off the need to act individually, professionally and politically when dealing with mental and personal overload".

Brenda Araceli Bustos García defines the central characteristics of an oculo-centric society which penetrate the ways in which beauty is dominated by the sight as perception sense *par excellence*. "This analysis perspective, according to Paterson (2006), is characterized by: a) the existence, in the social construct, of a hierarchical notion of the senses in which the sight takes a central place. From this perspective, the access to reality, as it is, is only possible through the sight; b) when the sight is not available, the access to reality is enabled by the use of other senses, mainly the sense of touch." Through her proposal, she analyzes not only the sight as a privileged sense of perception, but also the "ideal of beauty" as the main concern of blind women. Due to the carrying out of a series of interviews, the author states: "we have found that the construction of recognition marks shows two variants: a) one in which there is certain distrust and

even rejection of the opinions generated by means of the use of senses such as the smell, the touch, etc; b) another in which the concept of tactile aesthetics is built. The distrust or acceptance of tactile aesthetics is mainly generated by aspects such as: a) the age at which sight was lost; b) activity or job; c) how much time has gone by since sight was lost."

Finally, in her article "**Photo and voice**" María Emilia Tijoux reviews the book by Ambiado Constanza (2014) "*De un valiente se cuenta una historia. De un cobarde, una calamidad*" and Victoria D'hers and Juan Manuel Chervero in their article "**Contra la corriente: el experimento de George Bataille y el Collège de Sociologie**" review the book by Fernando Giobellina Brumana (2014) "*El Lado Oscuro: la polaridad "sagrado/profano" y sus avatares.*"

The first review puts forward the main aspects of the book by Ambiado (2014) which reconstructs the events of September 16th, 1973 which took place in a town called Curacaví in Chile. In Tijoux's own words "this book mentions a place from Don Camilo's mouth while Constanza's hand writes and her eyes look at him in a warm encounter without getting in a flap in *Tenencia de Curacaví*, where farmers were murdered and which has been recovered by the stubborn work of a handful of people. A place that remains as it was – still timeless in the order demanded by profits when it comes to capitalizing particular sufferings. Here, it seems the event cannot be trampled because the "animas" are omnipresent side by side with Camilo's story, inviting flowers and candles which arrive at any time. This is because in Curacaví dead people go shopping with the living and the relatives of the dead come across their murderers in every corner of the town."

The second review about Giobellina Brumana's book (2014) rebuilds the theoretical path drawn by the author about *Collège de Sociologie*. D'hers and Chervero maintain that "everything in this book is, or aims at being, tension. Tension as opposition and tension as negation of a part. Fernando Giobellina Brumana sets out to follow the path of *Collège de Sociologie*, mentioning at length the roles of George Bataille, Roger Caillois and Michel Leiris and their connections. To present it, it departs from its description as the other side, the dark side, of *L'Année Sociologique*. As starting point, the most distinctive feature is the erratic inheritance of *Collège* in relation to the school that Emile Durkheim's journal started."

This issue of RELACES gathers a series of articles from different countries such as Mexico, Argentina, Germany, Ecuador, Brazil, France and Israel and which

are framed in the discussions of social sciences at the service of an emancipatory knowledge worried about nominating those empty, overlapped and hidden places by a reason which, since its birth, has been developing based on expropriation.

We thank the authors and all those who have sent us their manuscripts. We would like to remind you that we are permanently receiving applications of articles for publication.

Finally, we must restate that as from the 15th issue of RELACES we are publishing up to two articles in English per issue. As we have been stating for some time, all of RELACES' editorial team and editorial council believe it is necessary to take each one of our

articles as a node that allows us to continue in the path of dialogue and scientific/academic exchange as a social and political task in order to attain a freer and more autonomous society. Therefore, we would like to thank all those who see us as a vehicle to open the aforementioned dialogue.

REFERENCES

SCRIBANO, A. (2012) *Teorías Sociales del Sur: Una mirada post-independentista*. Universitas Editorial Científica Universitaria. Estudios Sociológicos Editora. Buenos Aires.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°16. Año 6. Diciembre 2014 - Marzo 2015. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 12-23.

Bien Vivir*, uma metáfora que libera a experiência sensível dos Direitos Coletivos na Saúde

Bien Vivir, a metaphor releasing sensitive experience of Health Collective Rights

Paulo Henrique Martins**

(UFPE), Brasil

pahem@terra.com.br

Resumo

Para aprofundar a discussão sobre os limites epistêmicos da utopia de consumo materialista do capitalismo que inspiram os modelos de desenvolvimento dominantes, por um lado, assim como explorar o alcance das reações anticoloniais em curso, por outro, consideramos importante meditar sobre a emergência de novas sensibilidades sobre a vida que se apresentam no momento na América Latina e, em particular, na Bolívia. São sensibilidades cognitivas, afetivas, morais e políticas que se refletem sobre novos direitos coletivos, enfocando aspectos humanos e inspirados nas perspectivas de valorização dos bens comuns, da justiça social e do igualitarismo. O caso boliviano é propício para esta reflexão por ressignificar os sentidos da saúde desde outros entendimentos das relações entre Homem e Natureza. A metáfora do *Bien Vivir* tem valor prático e político que deve ser objeto de reflexão ampliada por aqueles que se interessam sobre as perspectivas da crítica anticolonial.

Palavras-chaves: Saúde; Direitos Coletivos; Bem Viver; Subjetividades Políticas.

Abstract

To deeper the understanding of the epistemic limits of capitalism materialist consumption utopia inspiring dominant models of development, on one hand, and the emergence of anti-colonial reactions in progress, on the other one, we consider important to meditate on the emergence of new sensibilities about life that is occurring in Latin America and, in particular, in Bolivia. These cognitive, affective, moral and political sensibilities are reflecting on new collective human rights inspiring new meaning on commons goods, social justice and egalitarianism. The Bolivian's case is adequate for this thinking because it contributes to reframe the meanings of health from other understandings of the relationship between Human Being and Nature. The metaphor of *Vivir Bien* has practical and political value that should be the object of enlarged understanding by those who are concerned about the anticolonial critical perspectives.

Keywords: Health; Collective Rights; Well Life; Political Subjectivities.

* Texto preparado para o XIV seminário internacional do projeto integralidade: saberes e práticas no cotidiano das instituições de saúde realizado entre 13 a 17 de Outubro de 2014 na cidade de Buenos Aires, Argentina. Mesa-Redonda: Derechos humanos a la salud en territorios pos-coloniales.

** Doutor, Professor Titular de Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE); pesquisador 1B do CNPq; coordenador do NESG (Núcleo de Pesquisas sobre Epistemologias do Sul global); ex-presidente da ALAS (Associação Latino-Americana de Sociologia).

***Bien Vivir*, uma metáfora que libera a experiência sensível dos Direitos Coletivos na Saúde**

Introdução: entre institucionalidades e sensibilidades

A base de legitimação do poder capitalista foi e é a ideologia da privatização dos recursos coletivos e naturais com vistas a assegurar uma acumulação material crescente e incessante. Esta poderosa crença eurocêntrica não se afirmou apenas pela força da produção de mercadorias - afinal o comércio e os mercados públicos são atividades antigas das sociedades humanas. O novo no capitalismo contemporâneo foi a transformação do mercado público em privado por uma operação de ideologização da mercadoria, como o demonstrou K. Marx. Essa ideologização não surgiu aleatoriamente mas, ao contrário, a partir de um sistema doutrinário concreto, a filosofia moral e mercantilista inglesa de A. Smith, J. Bentham, W. Mills entre outros, que propõe ser todo homem essencialmente um ente calculador e egoísta (Caillé, 1989). Tal articulação da economia com a moral é fundamental para se entender que as estratégias de privatização dos bens coletivos e comunitários, na Europa, se fundaram na hipótese problemática da economia clássica inglesa, ao propor o capitalismo como solução histórica para regular a relação entre demanda egoísta ilimitada do ser humano e raridade dos bens materiais.

Progressivamente, o capitalismo deixou de ser um mero processo de produção para se tornar uma cultura de consumo de bens úteis e inúteis (Sennett, 2006), regendo a vida social. A crença na acumulação ilimitada e necessária de bens e serviços estimulou hábitos e valores que canalizam as emoções e os sonhos para a atividade do consumo imediato que ajudam a anestesiarem a experiência do si-mesmo. As mutações presentes do capitalismo passam a exigir das ciências sociais e da sociologia novos entendimentos que incluam o corpo e as emoções pois como esclarece A. Scribano, para se conhecer os novos padrões de dominação de uma sociedade “temos que

analisar que distâncias esta mesma sociedade impõe sobre seus próprios corpos, de que maneira os marca, e de que modo dispõe de suas energias sociais” (Scribano, 2009: 192). Nesta perspectiva, entende-se o impacto empírico da esgotabilidade dos recursos naturais e humanos, produzindo o aumento da desigualdade e da injustiça social, sobre a teoria social. O indevido uso técnico das energias sociais está gerando reações políticas, morais e culturais importantes que questionam os privilégios de direitos privados e da acumulação incessante e liberam o valor dos direitos coletivos e comunitários e de uma vida comum mais pacífica e ecologicamente adequada.

Para aprofundar esta discussão e entender os limites epistêmicos da utopia de consumo materialista ilimitado do capitalismo e dos modelos de desenvolvimento dominantes, por um lado, e o alcance das reações em curso, por outro, pensamos ser importante meditar sobre a emergência de novas sensibilidades afetivas e cognitivas sobre a vida, refletir sobre novos direitos coletivos enfocando aspectos humanos e inspirados nas perspectivas de boa vida, dos bens comuns, da justiça social e do igualitarismo. Assim, à medida que avançamos nesta direção, percebemos a urgência de considerar e valorizar algumas experiências que conseguiram superar as doutrinas liberais e a cultura individualista para criar regras mais justas para a vida associativa. Há diferentes possibilidades de se abordar o tema. Mas nos parece fundamental se avançar na crítica a partir da mística do corpo e das emoções, que permanecem, apesar das manobras técnicas deletérias, como limites objetivos e subjetivos sobre os quais se organiza a vida humana em sociedade. Assim, a consideração deste tema tão amplo e abstrato, a ideia de saúde, nos parece oportuno para aprofundar a reflexão sobre a intersubjetividade social, sobre o viver e o morrer, desfazendo os argumentos aparentemente objetivos do raciocínio

utilitarista. Ajuda a questionar o dogma ocidentalista e colonialista do ganhar, do ter e do controlar.

O fundamental nesta discussão é não nos limitarmos a uma avaliação relativista e pré-institucionalista da vida social que nos é imposto pela ambiguidade do imaginário capitalista – viver no prazer do consumo mesmo que morrendo na frustração da impossibilidade vital da ausência dos limites – para poder reler os códigos culturais, desconstruir as crenças pseudo-científicas sobre a saúde de modo a ressignificar novas representações sobre o viver, que vêm emergindo nas lutas sociais e culturais contemporâneas. Por conseguinte, buscamos neste texto articular o intersubjetivo com o interobjetivo, tensionando as conexões entre o universo do instituinte - as emoções e sensações - com o universo do instituído – as organizações, as leis sancionadas e as regras coletivas costumeiras, tendo o emblema da saúde como ponto de partida para repensar horizontes utópicos.

Na América Latina, o tema da saúde é prioritariamente associado às políticas públicas e sociais e secundariamente ao contexto da produção cultural e das lutas coletivas por novos direitos à vida. Assim, a literatura sobre o tema se abre em geral para a discussão *institucional* da saúde que se volta para os usos do aparato estatal na geração de programas de saúde, de trabalho profissional, de inovações técnicas e gerenciais, no financiamento de ações entre outros. Frequentemente, a urgência de resolução de desafios práticos da saúde das populações pobres contribui para se negligenciar o entendimento teórico e epistemológico da saúde e da doença. Por conseguinte, as políticas estatais tendem a decuidar o valor do acolhimento de si e do outro na promoção das sociabilidades. Negligenciam-se as emoções humanas e o corpo como vetores e sintomas para um entendimento fenomenológico da vida e na definição do que deva ser a institucionalidade na saúde.

Consideramos que o tema dos direitos humanos na saúde é fundamental para esta apreciação entre os universos intersubjetivos e interobjetivos da vida social na medida em que ajuda a repensar a política do viver como produção cultural e mística de uma sociedade no plano macro, mas, igualmente, como expressão da luta interior de cada ser humano para assegurar seu cuidado pessoal e a garantia existencial dos seus próximos, no plano micro. Vislumbrar a saúde nas interfaces do objetivo e do subjetivo nos oferece duas possibilidades de debate: uma, a discussão institucional da saúde que se volta para temas mais práticos como programas de saúde, trabalho

profissional, inovações técnicas, financiamentos entre outros. A outra perspectiva do debate tem relação com o entendimento fenomenológico e epistemológico dos sentidos da saúde e da doença, dos sentimentos que regem os cuidados, das emoções humanas a respeito do corpo e do viver. Tal aprofundamento tem um caráter duplamente hermenêutico – entre as razões do interobjetivo e do intersubjetivo. Nos ajuda a sair da visão preconceituosa da sociedade que a limita a um sistema mecânico para nos abriremos a um entendimento integral da vida, que valorize a experiência reflexiva e sensível como ponto de partida central para ritualizar a convivência social.

Se a perspectiva institucionalista revela a presença do planejador e do gestor nos trabalhos de descentralização estatal e de inovação da política em saúde, a perspectiva fenomenológica e sensitiva está diretamente relacionada com as tramas da vida cotidiana, com as motivações dos indivíduos, famílias e comunidades de decidirem regras de convívio saudáveis, cultivando vínculos afetivos e solidários mais permanentes. Como se pode aprofundar o entendimento das conexões entre os sistemas primários da vida, articulados com a vida familiar e comunidade, e os sistemas secundários representativos das organizações formais, como instituições públicas e privadas, ONG'S entre outros? Como repensar a refundação da ação formal em saúde a partir de outros entendimentos sobre as utopias sociais e sobre as experiências intersubjetivas com relação ao viver e ao morrer?

Tomando o caso da América Latina, observamos que há experiências diversas que revelam as tentativas de democratização dos cuidados em saúde. Há dois casos que merecem ser registrados para permitir este duplo entendimento. O caso do Sistema Único de Saúde (SUS) no Brasil é revelador de uma perspectiva institucionalista que reflete as lutas das esquerdas democráticas tradicionais, tendendo a enfatizar o atendimento impessoal e geral. Aqui, não se pode negligenciar o fato que o SUS nasce de uma ampla mobilização do movimento sanitário ao longo dos anos setenta e oitenta, impactando sobre a reforma constitucional de 1988, e sobre as inovações nas políticas em saúde que se efetivaram a partir dos anos noventa, no Brasil. Mas esta iniciativa tem limites dados pela fraca percepção dos fatores experienciais que ajudam a pontuar o lugar do corpo como vértice de organização do mundo.

O caso boliviano, por outro lado, nos oferece uma reflexão relevante sobre o deslocamento de sentidos sobre a vida, influenciando no sentir coletivo. Este

caso não apresenta a complexidade institucional da saúde pública no Brasil – já que não dispõe dos mesmos recursos financeiros e tecnológicos –, mas tem o mérito de deslocar a discussão sobre saúde para a realidade vital do pertencimento comunitário e para o valor de utopias não-capitalistas, como é bem revelado pela metáfora do “Bien Vivir”.

Na perspectiva institucionalista consideramos que o caso do SUS (Sistema Único de Saúde), no Brasil é interessante por constituir uma política pública inovadora que vem sendo construída com grandes desafios institucionais; revela uma filosofia de ação e atenção ampliada que incorpora valores complexos e democráticos sobre a saúde e o bem estar. Na perspectiva de política pública o SUS espelha a perspectiva intervencionista presente na concepção da esquerda democrática do século XX a respeito do que deveria constituir a iniciativa estatal justa. Tal abordagem esconde, porém, condicionamentos teóricos e práticos produzidos pelas hegemonias de saberes estratégicos – necessários à viabilização do planejamento das ações estatais e públicas – e pelos saberes técnico-científicos – resultantes da articulação institucional inevitável entre ciência, tecnologia e política na produção dos discursos oficiais sobre saúde e cuidado. Naturalmente, estas inflexões teóricas geram tensões entre a ação racional dirigida estatal e as múltiplas racionalidades (Luz, 2005) que guiam os atores sociais na vida cotidiana e que liberam, por sua, vez outros entendimentos sobre saúde e vida. Mas o fato é que o Sistema Único de Saúde, apesar das reações burocráticas e liberais (Martins, 2013), constitui um avanço fundamental por inovar as políticas públicas, introduzindo novas premissas como as da universalidade do atendimento, da integralidade dos cuidados e da descentralidade das ações. Assim, por facilitar a otimização das ações em diversos níveis de ação e por abrir um amplo campo de participação popular e de redes sociais na organização do sistema público de saúde, o SUS é uma referência nas discussões sobre reformas de políticas públicas (Pinheiro e Martins, 2011; Pinheiro e Gomes da Silva Junior, 2011).

No entanto, apesar de todos os méritos dos que buscam redemocratizar as práticas sociais e de saúde a partir do Estado, temos que reconhecer que políticas públicas como o SUS encontram resistências importantes tanto em nível dos interesses dominantes - sistemas burocráticos e empresários da saúde - como igualmente das populações “assistidas” que têm dificuldades de identificar a atenção heideggeriana do “para si mesmo” num mundo dominando

pelo consumismo material. Os setores populares encantados com os prazeres do consumismo terminam negligenciando a compreensão do “estar no mundo” o que influi sobre as demandas em saúde. Tal negligência com a experiência direta do cuidar inibe o deslocamento dos sentidos da saúde e do viver, gerando ambiguidades nas ações em saúde nas interfaces da ação estatal e do cuidado de si, por parte das populações “assistidas” (Martins e Bezerra, 2013).

Para não ficarmos prisioneiros da visão institucionalista da saúde que se liga, de imediato, à produção de programas estatais e públicos, vamos buscar neste texto ampliar a reflexão, abrindo-a para uma dimensão imaginária mais consistente da relação entre cuidado corporal e bem estar individual e coletivo. Nesta linha de reflexão, a experiência boliviana do *Bien Vivir* nos parece emblemática para demonstrar como um deslocamento de sentidos e sensações sobre o mundo pode interferir sobre os rumos das políticas estatais, públicas e sociais. Neste deslocamento emerge necessariamente o reconhecimento de valores relacionados à criatividade, à liberdade e à igualdade, que contribuem para valorizar o reconhecimento dos indivíduos e grupos a partir de suas particularidades culturais, étnicas, religiosas, linguísticas, afetivas e morais. Consideramos que a ampla mobilização das comunidades locais bolivianas em torno de novas utopias coletivas e, sobretudo, pela intenção política e cultural de revisão da relação entre Sociedade e Natureza, abre, de fato, uma nova perspectiva sobre os sentidos do corpo, da mente e dos ideais do viver em comunidade.

Por isso, vamos buscar aprofundar mais a relação do Bem Viver com os significados da saúde, que nos parece mais original para se repensar que institucionalidade se deseja quando se tem em mente a política, a sociedade civil e a vida comunitária. O giro epistêmico que vem conhecendo a Bolívia no momento presente com a sua metáfora do “Bien Vivir” está contribuindo para reconfigurar os direitos coletivos e públicos naquele país a partir de uma ampliação do imaginário do social e do humano. A experiência boliviana nos ajudar a repensar a saúde social não como institucionalidade formal baseada nos interesses corporativistas mas como evento fenomenológico aberto a várias institucionalidades.

Para revelar o interesse desta experiência para os avanços da democratização da saúde pública na América Latina, gostaríamos de explorar tres aspectos que nos parecem cruciais. O primeiro é claramente revelado pelo sucesso dos movimentos sociais organi-

zados e pelas pressões dos mesmos para o êxito de práticas de democracia participativa na Bolívia. O segundo ponto tem a ver com a noção de território. No caso boliviano a ampliação da definição de Humano pela incorporação da Natureza Viva gerando a metáfora do *Bien Vivir*, permitiu se sair de uma visão positiva de território, liberando uma visão simbólica do espaço que resgata as memórias, valores, ritos e afetos, que são base de uma comunidade ritual solidária (Cohen, 1985). O terceiro ponto tem a ver com a criação de um direito público amplo que é politicamente mais valorizado que o direito privado, ao contrário do que acontece com o republicanismo moderno. Na Bolívia, isto foi conseguido pelas intenções anticoloniais das lutas sociais e comunitárias, levando a uma revisão em profundidade do dilema republicano que se estabelece entre os direitos privados e públicos revertendo as representações liberais do republicanismo. Nas repúblicas modernas este dilema se resolve pelo predomínio do privado sobre o público. No caso boliviano, podemos falar de uma experiência pós-republicana no sentido que a emergência dos *derechos colectivos*, permitindo se redefinir os horizontes interpretativos da propriedade, muda o sentido dos direitos sociais e nacionais.

Reorganizando a política pública do bem viver coletivo a partir da vida local

Na Bolívia, a experiência da colonização ensinou a comunidade indígena sobre os efeitos destrutivos da propriedade privada dos recursos naturais e da exploração abusiva do trabalho produtivo. Por isso, tal experiência vem sendo considerada como uma fonte histórica importante para a crítica anticapitalista mais ampla que vem sendo desenvolvida pelos movimentos intelectuais democráticos em vários continentes. A partir de 1970, o movimento Katarista, ampliando as conquistas da revolução de 1952 - que ressignificou entre outros objetivos o acesso a terra -, contribuiu para o surgimento de uma nova geração de intelectuais indígenas que não se relacionam apenas com o movimento dos trabalhadores, mas também com os movimentos de juventude (Hashizume, 2010: 89). Entre 1980 e 1990, os atores sociais ampliaram a identificação de classe para formar novos movimentos sociais organizados a partir de uma identidade étnica e da comunidade. O Estado foi então obrigado a considerar, de forma progressiva, tanto os direitos indígenas quanto os programas de multicultur

alismo nacional. Alguns cronistas testemunham que as ações adotadas pelo Estado para resolver essas pressões tiveram consequências inesperadas, ajudando a auto-representação política das comunidades indígenas.

A superação da memória de colonialidade e de exploração se fez, progressivamente, mediante um novo discurso sobre a vida, que foi elaborado por mobilizações sociais e comunitárias inéditas. Assim, os movimentos indígenas do Altiplano, liderados sobretudo pela etnia Aymara, romperam com matrizes doutrinárias modernas voltadas para o uniformismo social, resgatando a força do simbolismo tradicional na luta democrática necessária para rever a “construção social da cidadania”. Certamente, esta transição não é pacífica, gerando instabilidade política relevante entre as mobilizações comunitárias e as instituições legais (Oxhorn, 2011).

Apesar da instabilidade política, as organizações indígenas conseguiram integrar a administração do Estado e as novas autoridades locais, impondo as relações interétnicas como uma condição objetiva de sistema político boliviano (Guimarães, 2011: 337). O sucesso desta mudança no sistema de poder que tem como ápice a formalização constitucional de direitos coletivos (*derechos colectivos*), se deve a este deslocamento do imaginário colonial que submetia as etnicidades a um projeto homogêneo de nação. Estes novos direitos diferem dos direitos tradicionais de cidadania porque, aqui, a propriedade coletiva e comunitária passou a ter mais valor político e cultural que a propriedade privada. A refundação do Estado Nacional como Estado Plurinacional foi, por consequência, o resultado da ruptura com o poder oligárquico reproduzido pelo Estado pos-colonial, introduzindo as reações antisistêmicas indígenas a favor da autonomia e da diferenciação (Rivera, 2010).

Ao longo das últimas décadas, especialmente após a eleição de Evo Morales, em 2002, os movimentos interétnicos bolivianos avançaram reformas políticas e institucionais significativas, transformando a autonomia de facto, obtida pelas lutas políticas nas décadas anteriores, em autonomia jurídica. Tais avanços estão consagrados na Constituição boliviana de 2009. Hoje em dia, por exemplo, quando alguém pergunta aos partidários de movimentos étnicos o significado de bem estar (*Bien Vivir*), eles respondem que “a Constituição tem que ser respeitada” (hay que aplicar la Constitución) (Stefanoni, 2012: 16). Isso significa que disputas epistemológicas sobre o significado coletivo de legalidade e justiça estão sendo deslocadas

do campo lingüístico para o campo político a partir do local, criando um consenso novo que reorganiza o Estado e o sistema político. Isto é uma novidade quando se considera que as lutas contra os sistemas nacionais coloniais falhou em diversos países antes da Bolívia porque os movimentos sociais não perceberam claramente o papel dos direitos coletivos em uma nova ordem democrática (Stavenhagen, 2000). No caso boliviano, diferentemente, houve avanços políticos que transbordam as representações eurocêntricas e coloniais da vida social liberando outros imaginários que buscam resgatar a trama entre Sociedade e Natureza.

Este ponto de vista coletivo pressiona as políticas estatais e públicas destinadas a reconhecer os indivíduos e grupos a partir de suas particularidades culturais, religiosas, linguísticas, morais e étnicas as quais não podem ser reduzidas umas às outras e muito menos ao individualismo. Por outro lado, a luta pelo reconhecimento dos direitos coletivos e comunitários no interior de sistemas nacionais como este aqui enfocado, abre a discussão sobre as características complexas - afetivas, morais e estéticas – de novos sistemas legais que buscam incorporar o ideal da “construção simbólica da comunidade” nos dias atuais (Cohen, 1985) e que sugerimos denominar de vertente pós-republicana.

Deslocamento de significados e institucionalização dos novos direitos coletivos

É importante destacar neste tema das lutas pela reorganização de direitos coletivos, que a definição do território boliviano baseada no antigo significado simbólico dos laços entre a Sociedade e a Natureza amplia o significado cultural da ideia de Humano, tema que vem sendo objeto dos estudos antropológicos há alguns anos (Descola, 1986; Descola e Pálsson, 2001; Viveiros de Castro, 2002). Do ponto de vista teórico, esta abordagem ameríndia ajuda também a compreender os dilemas e limites do biocartesianismo que se funda sobre a separação ontológica entre o Humano e a Natureza (Martins, 2003). Se o dualismo metodológico biocartesiano produz uma complicada tecnologia de controle racional e instrumental, a dissolução deste dualismo pelo deslocamento dos significados do viver, contribuem para a revalorização simbólica da vida social e para um entendimento cosmocêntrico do Homem.

O território não é apenas geográfico, mas, sobretudo, simbólico: onírico, ritualístico, histórico e po-

lítico. Sua atualização cultural vem se realizando pela desconstrução e reconstrução de significados territoriais produzidos nas lutas contra os processos de colonialidade eurocêntricos, liberando uma nova compreensão cognitiva e afetiva do espaço que valoriza a relação simbólica e sensível dos indivíduos com os lugares de moradia e de trabalho, com os grupos sociais primários (família, vizinhos e comunidade), com as memórias e ancestralidades. Alguns conceitos como interculturalidade, diversidade, reconhecimento e inclusão desenvolvidos pelo pensamento anti-colonial tornaram-se centrais para assegurar o pluralismo cultural (Rivero, 2011: 372), que emerge na prática do pluralismo territorial. A complexidade simbólica da ideia de território e de local favorece as lutas dos movimentos bolivianos interétnicos por um pluralismo jurídico ecohumano que é a garantia da diversidade de racionalidades e conhecimentos sobre as pessoas, sobre as comunidades e sobre a vida.

O mais importante é que essas novas representações da vida coletiva não ficaram limitadas às mobilizações sociais mas se institucionalizaram por direitos coletivos nascidos fora do Estado e que penetraram o sistema político, favorecendo a democracia participativa nos planos locais, regionais e nacionais. Tais mudanças continuam incertas e objetos de conflitos relevantes, mas como foram consagradas pela Constituição boliviana de 2009 constituem uma nova institucionalidade efetiva. Entre outras inovações, a nova Carta passou a reconhecer a Autonomia Indígena Camponesa Original (AICO) como um dos quatro tipos de autonomia possíveis além de autonomias departamentais, regionais e municipais (Rivero, 2011: 51).

A criação de Estado Plurinacional nacional desafiando a identidade nacional homogênea, favoreceu a importância da diversidade étnica na descentralização e na reorganização da autoridade de poder local. Esta mudança da relação entre território e poder trouxe dificuldades para a gestão governamental legal e centralizada - que chamamos de poder central nacional. Pois as estruturas de poder excessivamente centralizadas constituem um recurso de reprodução da dominação oligarquica e colonial e um deserviço à democracia participativa. A quebra deste modelo colonial de reprodução do poder oligarquico prova o papel de pressões políticas e sociais em favor de uma descentralização necessária do político que garante participação democrática ampliada.

As pressões em favor de um novo poder local se distanciam de uma representação arcaica da vida

comunitária, expressando a emergência de motivos cosmopolitas, de um cosmopolitismo de periferia (Tapia, 2012) e de uma cidadania ampliada que, esclareça-se, ainda revela traços imprecisos. Mas, há que se reconhecer que este questionamento de políticas excessivamente centralizadas e as lutas pela revalorização de sistemas de poder locais e participativos que testemunhamos no caso boliviano é um exemplo que deve inspirar os dilemas desenvolvimentistas de outros países latino-americanos.

A abordagem política do pensamento pós-colonial indígena andino atualiza memórias históricas e afetivas para desafiar seriamente o modelo de desenvolvimento neoliberal. Esta abordagem nos convida a compreender os limites de um modelo de dominação baseado em uma lógica republicanista moderna -legitimando a apropriação privada da riqueza material por uma minoria -, e a passagem para outro modelo político que valoriza os direitos do coletivo. O movimento indígena contribui para ampliar a compreensão dos sistemas de direitos, mostrando os limites da visão egoísta e colonial da vida. Pachamama (Mãe Terra) lança uma original crítica pós-colonial que muda a compreensão restrita das lutas sociais que valorizam prioritariamente os ganhos econômicos, como vemos no sindicalismo do século XX, para liberar outros entendimentos teóricos das lutas sociais, que incorporam fatores culturais, morais, sentimentais e ecológicos sem desprezar, claro, o fator econômico.

O processo boliviano é único. Mas isto não pode ser visto como um obstáculo para reflexões comparadas que permitam se observar os elementos comuns e diferentes envolvendo as lutas pela democracia de massa em diferentes sociedades. Traçando esta reflexão para a discussão sobre saúde, é importante lembrar que as perspectivas de se ampliar a ideia de cuidado e bem estar para além dos limites institucionais das ações estatais em saúde exige se incorporar uma sociedade civil ativa, politizada e solidária. A falta desta mobilização na base social explica as dificuldades para se avançar com a democratização da saúde pública em outros países. E coloca importantes questionamentos sobre as saídas que se apresentam tanto na articulação intersectorial de programas governamentais como nas ações necessárias para mobilizar as populações locais na gestão dos processos de promoção do bem estar coletivo.

Pachamama, um mito da Boa Vida que reinventa as conexões temporais e sensíveis entre passado e presente

Pachamama (Pacha: Terra; Mama: mãe ou Mãe-Terra) convida-nos a pensar o pós-colonialismo a partir de duas abordagens: uma é simbólica; a outra é política. A simbólico surgiu a partir de uma imagem sensível de relação entre o Humano e a Natureza que beneficia a interatividade ritual entre os dois elementos. Mas, aqui, a representação arcaica e mítica da Natureza foi substituída por uma nova representação alter-moderna que enfatiza o papel da vivência comunitária na definição de uma epistemologia plural. Além disso, a representação indígena de vida contemporâneo manifesta uma importante reflexão ecológica que deve ser seriamente considerada pelas ciências sociais para organizar e aprofundar a crítica moral e cultural do capitalismo.

Pachamama é uma metáfora que tem muitos significados: é a memória viva da tradição indígena; é o simbolismo que dá sentido ao movimento coletivo; é o argumento contra a apropriação privada de recursos comuns; é o aceno a um modo de vida coletivo que valoriza integralmente a vida; finalmente, é a maneira que politicamente diferencia movimentos étnicos de outros movimentos sociais, quando o debate gira em torno da reforma do Estado Nacional. Pachamama é o simbolismo que liga a tradição e a modernidade, o rural e o urbano, permitindo a crítica da colonialidade de poderes e saberes, tornando-se um elemento chave que os indígenas acionam para repensar a sociedade¹. Esta imagem ajuda a esclarecer o papel dos movimentos étnicos na disputa que transformou o Estado boliviano centralizado em um Estado Plurinacional.

A metáfora Pachamama nos leva a repensar a Natureza não apenas como um elemento físico, mas como um simbolismo preenchido por um sentido pluralista cuja ritualização é fundamental para garantir a sobrevivência da comunidade. Aqui, nós também po-

¹ Pachamama contribui para articular os dois conhecimentos – o comunitário e o acadêmico- em um movimento coletivo que questiona a filosofia utilitarista do progresso econômico fundado sobre a lógica de mercado. Desse modo, os movimentos sociais locais vieram para denunciar as características do modelo de desenvolvimento mercantil e colonial fundada sobre a apropriação privada de recursos de vida, que gera desigualdades permanentes e crescentes injustiças sociais. Para organizar seus movimentos alter-sistêmicos, o movimento indígena conseguiu reunir, a partir de seus imaginários tradicionais revisitados, os elementos básicos para criar uma política destinada a refundar o sistema territorial e legal.

demos definir a Natureza como condição prática e necessária para assegurar as alianças e rituais de reciprocidade e de dádiva entre famílias e indivíduos. Pachamama aponta uma visão legitimadora do bem coletivo não como uma crença abstrata, mas como um propósito político fundado sobre uma experiência comunitária anti-utilitarista que nega a redução da sociedade aos interesses do mercado. Sobre isso, os sociólogos bolivianos I. Farah e M. Gil dizem:

“O Bem Viver deve ser pensado em um contexto de sociedade de mercado que integra um princípio ético estruturando outra modernidade e apontando a pluralidade da realidade e aprofundando a renovação do pensamento econômico, cultural e político, ou seja, avançando uma compreensão mais ampla da vida” (Farah e Gil, 2012: 105).

É preferível compreender Pachamama como uma reação altersistêmica e uma inovação histórica na fronteira do sistema mundial. Este mito parece muito apropriado à medida que procedemos a uma reflexão sobre a relação entre riqueza material e simbólica, que é central para o surgimento de heterotopia do Bem Viver. A importância antropológica e simbólica da Pachamama se estabelece sobre o impacto da representação social e ecológica da Natureza em novas formas de mudança política e social, quebrando a compreensão moderna da Natureza tradicionalmente marcada por uma representação mecânica da vida.

Apesar de suas particularidades, Pachamama não é uma proposta impraticável para os movimentos de esquerda transnacionais. Ao contrário, a ideia de *Bien Vivir* tem inspirado muitos críticos antiutilitaristas. E no seio da crítica Aymara há um importante debate sobre a diferença entre o antiutilitarismo do *Bien Vivir* e o utilitarismo eurocêntrico do *Viver Bem* (*Vivir Bien*) que remete aos motivos egoístas do controle pessoal de bens materiais e simbólicos. Ao enfatizar a solidariedade anti-utilitarista, o *Bien Vivir* se aproxima de outros movimentos heterotópicos contemporâneos como aquele do manifesto convivialista que tem sido divulgado amplamente a nível internacional (Caillé et al., 2011; Manifeste convivialiste, 2013). Nesta mesma linha de diálogo transnacional, a compreensão ecológica da Natureza apontada pelo movimento boliviano atualiza a importância da noção de Dádiva, um antigo sistema de troca humana, observado por Marcel Mauss, nas sociedades antigas (Mauss, 1999)².

² A Teoria da Dádiva contribui para mostrar a Natureza como um

Trazendo o exemplo para ilustrar as perspectivas de significações ampliadas da saúde, podemos dizer que não basta o incentivo às mobilizações populares locais para se gerar esferas públicas participativas em bairros e comunidades. Pois a saúde não pode ser contruída sobre o temor do padecer fisicamente e psiquicamente. É importante que os indivíduos e grupos sociais se sintam motivados para viver juntos e fazer política solidária em função do bem comunitário, a construir um corpo prazeroso na produção da vida e na celebração do viver.

Importância do imaginário indígena para se repensar os fundamentos da vida e do cuidado

O simbolismo Pachamama não representa uma novidade cultural se consideramos que a ideia da Mãe Terra é compartilhada por muitas culturas antigas. No entanto, a atualização cultural e histórica deste simbolismo na Bolívia, é particularmente expressivo para apoiar uma crítica radical ao modelo colonial de desenvolvimento, que é assentado no crescimento econômico ilimitado, favorecendo a oligarquização da vida política (como vemos em outros países da região como o Brasil, por exemplo).

O mito pachamama revela outra forma de fazer política quando contribui para o questionamento do tabu da apropriação privada de recursos vitais como a água, a terra, os minerais, as plantas e outros por alguns indivíduos ou corporações econômicas. Na verdade, os bolivianos consideram que os recursos naturais estavam lá antes de presença humana, antes de indígenas e colonizadores, antes de corporações internacionais, e, portanto, esses recursos continuam a ser a base da sobrevivência coletiva material e espiritual. Aqui, a novidade é a consciência étnica andina sobre a urgência de repensar a gestão do território e a reciprocidade entre os Seres Humanos e a Natureza a partir da prioridade do bem comum (Houtard, 2013). O velho mito é atualizado pela política e pela cultura para servir à fundação de uma experiência societal diferente - pelo menos da cultura depredadora do capitalismo moderno.

ser vivo e relacional que é uma parte ativa, juntamente com os seres, humanos na construção simbólica da comunidade. Aqui, Homem e a Natureza devem desempenhar um papel sincrônico para preservar, por reciprocidade espontânea, a vida e o meio ambiente.

Logo, podemos observar que construções simbólicas e linguísticas como a produzida pelos povos andinos não são arbitrarias, resultando de uma reação alter-moderna e comunitária contra estratégias capitalistas de apropriação e privatização das riquezas naturais. Ela não representa uma reação pré-moderna ou anti-moderna ao sistema pós-colonial. Em vez disso, esta experiência é moderna porque os movimentos étnicos não negam nem os direitos republicanos e os direitos civis e políticos, nem o papel do Estado como agente de desenvolvimento. A experiência boliviana também é moderna porque revela os movimentos sociais que nasceram a partir de uma renovação das tradições, abrindo-se a um pluralismo de identidades. Mas ela é mais que pós-moderna. É alter-moderna quando questiona os fundamentos jurídicos da propriedade presentes na visão liberal e igualmente a visão fragmentada do sujeito humano herdada do cartesianismo.

A consciência boliviana pós-colonial tomou progressivamente a forma de um movimento social e intelectual dirigido a novos direitos coletivos que legitimam as reformas do Estado e da Nação. A novidade vem da decisão política coletiva de sujeitar os direitos modernos - liberais e republicanos - aos direitos humanos originários e comuns à vida e à sobrevivência coletiva. Ou seja, a tarefa é revisar os direitos modernos do ponto de vista oferecido pelo simbolismo da Natureza como é sugerido pelas tradições ritualísticas da comunidade que destacam uma maior compreensão sensível e afetiva dos direitos coletivos. Esta reflexão é mais significativa quando entendemos que por trás da pluralidade de direitos há um argumento ecossocial e também uma inovação do direito público fundado no fortalecimento dos laços entre os Seres Humanos e a Natureza. Dar prioridade ao direito à vida inova quando consideramos o seguinte: a) que os direitos coletivos à vida e de apropriação dos recursos naturais para a sobrevivência humana são universais e devem ser compartilhados por todos; b) que os direitos capitalistas de acumulação e crescimento econômico são direitos privados que não são universais e, logo, são menos importante quando consideramos o âmbito dos direitos à vida. Direitos capitalistas devem ser aplicados para regular empresas e atividades de mercado, mas não a sociedade em geral.

A dualidade entre o privado e o público foi substituída por um sistema legal que privilegia os direitos coletivos e a participação social nas decisões políticas, em particular o direito à vida, que inspira outros dire-

itos tais como: reconhecimento étnico, cidadania republicana, a auto-gestão. Isso tem ajudado as comunidades andinas a fortalecerem a participação em alguns níveis de tomadas de decisão no poder político resistindo contra as sabotagens das forças oligárquicas que continuam ativas dado suas vinculações com as corporações multinacionais. Os direitos privados não são proibidos, mas reformulados a partir de um imaginário anti-capitalista, ajustando-se ao novo regime jurídico inspirado por direitos coletivos³. Os direitos privados organizados na modernidade para possibilitar a apropriação dos bens comuns são agora obrigados a se sujeitarem a direitos comuns. A desconstrução da ideologia do mercado por novos direitos coletivos favorece o entendimento de que o crescimento econômico ilimitado gerado pelo Mercado faz parte de uma cultura utilitarista simplificada e destrutiva, buscando impor um ideal de tempo linear e de espaço fragmentado que reforça a colonialidade inibindo as lutas anti-capitalistas.

Assim, as experiências da Bolívia são a expressão de uma nova consciência descolonial emergente nas fronteiras do sistema mundial, levando os movimentos sociais a questionar politicamente e em profundidade programas de modernização fundadas sobre a privatização dos recursos coletivos e naturais e sobre a destruição de memórias e conhecimentos tradicionais, uma prática que BS Santos corretamente definiu como um epistemicídio (Santos e Meneses, 2009). O caso boliviano nos inspira a desenvolver uma compreensão mais ampla deste embate na medida em que desloca a discussão sobre a saúde para um entendimento cognitivo e afetivo complexo da natureza humana.

Alguns pontos finais para reflexão

Para finalizar, gostaríamos de assinalar alguns pontos que são importantes para se pensar os modos

³ O renovado interesse na relação entre o Ser Humano e a natureza curiosamente influencia a idéia de salário. Enquanto o Bien Vivir ideal ajuda a influenciar a reinserção da economia para o sistema de comunidade, salário readquire seu antigo papel simbólico como um importante dispositivo para permitir o intercâmbio centrados no valor em uso. Portanto, o trabalho e o salário devem ser adaptados a uma dinâmica heterotópica capaz de garantir o acesso individual e familiar de recursos vitais como a água e o solo, bem como aos recursos biológicos e minerais que são necessários para a vida humana. Nessa lógica, os interesses do mercado continuam a ser importantes, mas não é a prioridade número um.

como se vem construindo a cultura do Bem Viver, em geral, e as políticas da vida e da saúde, em particular. O caso boliviano é interessante para refletir sobre as perspectivas da saúde pública a partir dos três planos que situamos inicialmente: o da mobilização social solidária e consciente como fundamento para se construir a participação democrática e políticas sociais e de saúde adequadas aos reclamos populares; o da organização de dispositivos simbólicos que funcionem como linguagem social e afetiva compartilhada, gerando grande poder de adesão na vida cotidiana como é o caso do *Bien Vivir*; enfim, o da organização de um sistema jurídico coletivo e ecológicamente adequado que reflita as coalisões de forças presentes, apontando para o predomínio do público sobre o privado, vez que esta é a única condição axiológica possível para se estabelecer ações de reconhecimento, igualitarismo e democratização da vida cotidiana.

Consideramos que estas questões aqui avançadas continuam em aberto, devendo ser objeto de uma reflexão ampliada pelo pensamento crítico latino-americano e mundial. A complexidade do processo de luta anti-colonial não surpreende apenas a observadores externos como nós, mas os próprios atores bolivianos que buscam realizar uma transição democrática que é sempre incerta. No entanto, para finalizar esta reflexão e ajudar no aprofundamento do debate sobre as perspectivas que o contexto boliviano nos oferece para repensar os sentidos da saúde, gostaria de fixar alguns temas:

O tema da definição política e da institucionalização das ações em saúde pública. No Brasil e em outras sociedades latino-americanas, a sociedade não consegue se definir politicamente a favor da saúde pública porque estão sendo suprimidos os dispositivos de mobilização e participação social. O usuário fica, assim, dependente de programas assistencialistas. A lógica republicanista tensionando o público e o privado tende organicamente a favorecer o último. No caso boliviano, as lutas políticas e as mobilizações coletivas anti-coloniais contribuíram para romper com o dilema republicanista moderno, explicando a emergência de direitos coletivos pós-republicanos, de um contrato jurídico pós-republicano que reorganiza as prioridades entre o público e o privado.

O tema das decisões políticas e técnicas sobre o que é a natureza da saúde pública e como ela deve ser efetivada. No Brasil e em outras sociedades da região, apesar dos avanços consideráveis de iniciativas

como o SUS (Sistema Único de Saúde), temos que aceitar o fato que as lutas por uma saúde pública dependem muito dos embates no interior do sistema político tradicional e dos órgãos executivos estatais, havendo resistências importantes para se alargar a filosofia da saúde pública para outras políticas setoriais. As iniciativas de cuidados com a vida por iniciativa do Estado, por mais bem intencionadas que sejam, tendem a reproduzir lógicas autoritárias e a dominação de interesses corporativistas e econômicos. Na Bolívia, as mobilizações interétnicas locais deslocaram o sentido de nação uniformizada promovendo rupturas no sistema político e a revalorização das autoridades comunitárias locais. Certamente, a governabilidade nos moldes tradicionais do Estado nacional se torna um processo tenso na medida em que as comunidades locais que interferem sobre prioridades, metas e orçamentos, tendo sempre em vista o interesse coletivo maior.

O tema do ser humano e dos direitos coletivos à vida. No Brasil e em outras sociedades da região, a generalização do utilitarismo na vida cotidiana guiado pelo mito do consumismo torna as pessoas incapazes de refletirem sobre seu bem estar, sobre a saúde corporal e emocional. A cultura do consumismo funciona como um doping sentimental que rompe com a unidade sistêmica da biovida, contribuindo para novas dinâmicas de colonialidade. Na Bolívia, a metáfora do *Bien Vivir* construída a partir da ampliação do significado da Natureza Humana contribui para reintegrar o ecohumano, gerando um entendimento ampliado da vida. Força o deslocamento do sentido institucionalista tradicional do que seja saúde para outro referencial epistêmico que amplia o horizonte utópica do humano. Isto abre perspectivas originais para um novo olhar sobre a saúde pública, além de aparecer como um dispositivo político importante para se quebrar resistências corporativas em outros setores como educação, meio ambiente, saneamento, segurança e trabalho.

Finalmente, para concluir, consideramos importante registrar que a organização da saúde humana integral não começa por financiamentos para consumo de atendimentos e medicamentos. Ela se inicia necessariamente pela consciência comum de indivíduos, famílias e vizinhos sobre os ideais do Bem Viver. Como lembrava J. Dewey, a democracia deve começar num lugar tangível, sensível, onde homens e mulheres partilhem concretamente certas experiências comuns (Dewey, 1997). Mas esta democracia direta, ou de vi-

zinhança, tem num certo momento que avançar em cima do desafio de se pensar o bem comum em planos organizacionais mais amplos. Como nos ensinam os bolivianos, a solução deste desafio passa pela revisão do bem público a partir da revalorização da prá-

tica comunitária e local. No caso da saúde passa pelo modo como os usuários vivem e partilham solidariamente e coletivamente o modo de organização da casa, da rua, e como definem a política do corpo, das emoções e da vida.

Bibliografía

CAILLÉ, A. (1989). *Critique de la raison utilitaire*. Paris: La Découverte.

CAILLÉ A., HUMBERT M., LATOUCHE S., VIVERET P., (2011). *De la convivialité : dialogue sur la société conviviale à venir*, La Découverte, Paris.

COHEN, A.P., (1985). *The symbolic construction of community*. London/New York: Routledge.

DESCOLA, P. (1986). *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris.

DESCOLA P. e PÁLSSON G., (2001). *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*, Siglo XXI Ed., México.

DEWEY, J. (1997). *The Public and its Problem*. Ohio University Press, Athens.

FARAH I. e GIL M., (2012). *Modernidades alternativas : una discusión desde Bolivia*, in MARTINS P. H. et RODRIGUES C. (dir.), *Fronteiras abertas da América Latina*, Editora da UFPE, Recife.

GUIMARÃES A., (2011). "Pluralismo, cohesión social y ciudadanía en la modernidad: una reflexión desde la realidad boliviana", in WANDERLEY F. (dir.), *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, CIDES- OXFAM, La Paz.

HASHIZUME M., (2010). "A emergência do Katarismo. Tensões e combinações entre classe e cultura na Bolívia contemporânea", *Anais do IV Simpósio Lutas Sociais na América Latina* (ISSN : 2177-9503), "Imperialismo, nacionalismo e militarismo no Século XXI", 14 a 17 de setembro de 2010, UEL, Londrina.

HOUTARD, F. (2013). *El bien común de la humanidad*. Quito: Editorial IAEN.

LUZ, M. (2005). Cultura contemporânea e medicinas alternativas: novos paradigmas em saúde no fim do século XX In *Physis: Revista de Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, v. 15, p. 145-176

MANIFESTE CONVIVALISTE. *Déclaration d'interdépendance*, 2013, Le Bord de l'eau, Lormont.

MARTINS, P.H. (2003). *Contra a desumanização da medicina. Crítica sociológica das práticas médicas modernas*. Petrópolis: Vozes.

_____ (2013). Políticas públicas em saúde e os desafios da democratização do bem estar: repensando a utopia do Sistema Único de Saúde no Brasil In: A. Lacerda; F. Machado e F. Guizardi (Orgs.) *Democratização e novas formas de sociabilidade em saúde no contexto Latino-Americano*. Fiocruz/ Editora Universitária da UFPE.

MARTINS, P.H. e BEZERRA, R. (2014). Gestão pública local em saúde na perspectiva do duplo registro: contribuições das teorias de Goffman e Mauss In P.H. Martins, A. Falangola, A. Stamford e I. Carvalho (Orgs.) *Produtivismo na saúde: Desafios do SUS na invenção da gestão democrática*. Recife: Editora da UFPE.

MAUSS, M. (1999). *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.

OXHORN, P. (2011) *Sustaining civil society. Economic changes, Democracy and the Social Construction of Citizenship in Latin America*. Pennsylvania State University Press.

PINHEIRO, R. e ARAUJO DE MATTOS, R. (2001). *Os sentidos da integralidade na atenção e no cuidado*. Rio: IMS-UERJ-ABRASCO.

PINHEIRO, R. e GOMES DA SILVA JUNIOR, A. (2011).

Cidadania no cuidado: o universal e o comum na integralidade das ações de saúde. Rio: CEPESC-IMS-UERJ-ABRASCO.

PINHEIRO, R. e MARTINS, P.H. (2011) *Usuários, redes sociais, mediações e integralidade em saúde*. Rio: CEPESC-IMS/UERJ-ABRASCO- Editora da UFPE.

RIVERA J. L. L., (2010). "El paso de la autonomía de hecho a la autonomía de derecho. Reflexiones desde el caso boliviano", in UZEDA A. (dir.), *Cultura y sociedad en Bolivia*, CISO-FACSO-UMSS, Cochabamba.

RIVERO M. R., (2011). "El pluralismo jurídico em Bolivia : derecho indígena e interlegalidades", in WANDERLEY F. (dir.), *op. cit.*

SANTOS B. e MENESES, M. (2009). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Editora Almedina.

SCRIBANO, A. (2009) Reciprocidad, emociones y prácticas intersticiales In: P.H. Martins e R. de Souza Me-

deiros (Orgs.) *América Latina e Brasil em perspectiva*. Recife: Alas/Editora da UFPE.

SENNETT, R. (2006). *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record.

STAVENHAGEN R. (2000). *Conflictos étnicos y estado nacional*. México: Siglo XXI.

STEFANONI P. (2012). "Y quién no querría 'vivir bien'?", *Critique et emancipación: revista latinoamericana de ciencias sociales*, Año IV, nº 7, (ISSN 1999-8104).

TAPIA, L. (2012). Um cosmopolitismo de periferia In: P.H. Martins e C. Rodrigues (Orgs.) *Fronteiras abertas da América Latina. Diálogos na ALAS*. Recife: Editora da UFPE.

VIVEIROS DE CASTRO E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*, Cosac & Naify, São Paulo.

Citado.

MARTINS, Paulo Henrique (2014) "Bien Vivir, uma metáfora que libera a experiência sensível dos Direitos Coletivos na Saúde" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°16. Año 6. Dic. 2014-Mar. 2015. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 12-23. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/348>

Plazos.

Recibido: 01/10/2014. Aceptado: 30/11/2014.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°16. Año 6. Diciembre 2014 - Marzo 2015. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 24-35.

Derechos humanos y emociones desde una perspectiva de los colonizados: Antropofagia, Surrealismo Legal y Estudios Subalternos*

Human Rights and emotions from the perspective of the colonised: Anthropophagi, Legal Surrealism and Subaltern Studies

José Manuel Barreto**

Universidad de Bonn, Alemania
barreto@uni-bonn.de

Resumo

El Tercer Mundo puede experimentar fácilmente una existencia fantasmal: hablamos pero no somos oídos. No obstante, en nuestra cultura hay numerosas posiciones teóricas que son relevantes para la tarea de pensar los derechos humanos desde una perspectiva distinta. Entre ellos, las críticas al racionalismo desarrolladas por Oswald de Andrade y Luis Alberto Warat en Brasil y Argentina —en las que existe la posibilidad de integrar las emociones en la teoría de los derechos humanos. Compartiendo la preocupación por los excluidos del “orden mundial” y el llamado a la sensibilidad, los Estudios Subalternos desarrollaron ideas que apunta a establecer una relación entre colonialismo, derechos humanos y sufrimiento. Este es el caso del trabajo de Upendra Baxi, quien ha realizado una crítica a las teorías occidentales del derecho y ha elaborado un encuentro fructífero entre los aportes de los Estudios Subalternos y la teoría de los derechos humanos.

Palavras-chaves: Manifiesto Antropófago; Emociones; Surrealismo Legal; Estudios Subalternos; Teoría Decolonial; Eurocentrismo; Derechos Humanos.

Abstract

The Third World can easily experience a form of ghost existence: We speak but are not heard. However, in our culture there are a number of trends and positions that are relevant to the task of thinking human rights in a new light. Among them, the critiques of rationalism advanced by Oswald de Andrade and Luis Alberto Warat in Brasil and Argentina—where there is a possibility of integrating the emotions into human rights theory. Sharing a preoccupation with those excluded from the ‘world order’ and the appeal to sensibility, Subaltern Studies have advanced some insights pointing at establishing a link between colonialism, human rights and suffering. This is the case in the work of Upendra Baxi, who has made a criticism of Western theorisations of law and crafted a fruitful encounter between the insights of Subaltern Studies and the theory of human rights.

Keywords: Manifiesto Antropófago; Emotions; Legal Surrealism; Subaltern Studies; Decolonial Theory; Eurocentrism; Human Rights.

* Traducción: Victoria D’hers Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Licenciada en Sociología, UBA. Investigadora Asistente CONICET, Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos GESEC, IIGG. Integrante del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos CIES.

** Post-Doctoral Fellow, Kate Hamburger Kolleg, Universidad de Bonn, Alemania.

Derechos humanos y emociones desde una perspectiva de los colonizados: Antropofagia, Surrealismo Legal y Estudios Subalternos

Introducción

La crítica al Eurocentrismo puede llevarnos a interrogar y a alejarnos del racionalismo en sí mismo —esa especie particular de pensamiento y clima intelectual europeos en los que la teoría de los derechos humanos fue desarrollada— y a pensar el rol que las emociones y el sufrimiento pueden tener en la construcción de una teoría alternativa de los derechos humanos¹. En el pensamiento contemporáneo es posible encontrar un conjunto de investigaciones que han adoptado el sistema mundial como su marco de análisis, mientras trabajan en la elaboración de una filosofía del “otro” y en la tematización de conceptos con carga emocional (Ward, 2004: 170)². Así, la reflexión sobre la política y la ética desarrollada en el contexto del actual proceso de globalización ha llevado a Derrida a poner las ideas de amistad y perdón en el centro de su cosmopolitismo (Derrida, 2001/1997)³. Tal vez esta tendencia de la filosofía reciente responde a lo que Gayatri Chakravorty ha llamado la necesidad de las culturas contemporáneas basadas en derechos de ser complementadas por el “llamado del otro” (Chakravorty, 2003: 168). Esta orientación del pensamiento crítico es parte del “giro emocional” contemporáneo, que incluye las visiones ofrecidas por la crítica al racionalismo realizadas en América Latina por el ‘Manifiesto Antropófago’ de Os-

wald de Andrade (1928) y el Surrealismo Legal de Luis Alberto Warat (1998), así como por los Estudios Subalternos, en particular el trabajo de Upendra Baxi (2005; 2002a)⁴.

El pensamiento latinoamericano —cuya existencia está aún en duda en algunos lugares como consecuencia de su pasado y presente coloniales— ha sido mantenido en los márgenes o fuera del circuito del debate contemporáneo global. Pero aún permanece poco conocido inclusive a lo largo de América Latina debido al alto grado de aislamiento en el que la vida cultural de la mayoría de los países de la región continúa aún hoy. Sin embargo existe un número de tendencias intelectuales que son relevantes para pensar los derechos humanos desde una perspectiva distinta. Entre ellos, las críticas al racionalismo realizadas por Oswald de Andrade y Luis Alberto Warat en Brasil y Argentina, en las que reside la posibilidad de integrar las emociones en la teoría de los derechos humanos⁵. Sus críticas nacen de una “vuelta” a la “mentalidad primitiva”, y están inspiradas en Nietzsche y la estética europea de las vanguardias del siglo XX. La Teoría Decolonial, en particular los trabajos de Enrique Dussel (1998) y Walter Dignolo (2003), también nos ayudará a bosquejar un pensamiento que se coloca a sí mismo en el Tercer Mundo.

¹ Sobre la conexión entre derechos humanos y emociones véase Rorty (1994) y Barreto (2011a, 2011b).

² El trabajo de Ian Ward puede ser situado dentro de esta tendencia, particularmente su libro *Justice, Humanity and the New World Order* (2003).

³ Si le creemos a Derrida, la deconstrucción no está totalmente separada de las emociones como algunos de sus lectores podrían pensar: “Incluso si parece muy provocador decirlo, y aun cuando yo empecé protestando, pienso que estaba equivocado. Soy muy sentimental y creo en la felicidad; y creo que esto tiene un lugar determinante en mi trabajo” (Derrida, 1996, p. 77). Sobre Derrida y las emociones véase Terada (2001).

⁴ Las condiciones del encuentro entre una teorización hecha desde la perspectiva del preguntar latinoamericano y la de los Estudios Subalternos han sido analizadas por Ranajit Guha (2001, p. 36-37). Para Guha, el terreno común de tal encuentro reside en las “temporalidades globales” que comparten —los tiempos posmodernos— y ha sido descrito como la “convergencia” de dos perspectivas con características distintas. Con importancia no menor, estas escuelas de pensamiento pueden también compartir la teleología de resistir los fenómenos del colonialismo y el imperialismo.

⁵ Otra posibilidad reside en el trabajo del filósofo chileno Humberto Maturana (1988, p. 48-50), quien habla de la necesidad de que el ‘emocionar’ acompañe y restrinja el monopolio del pensamiento racional en la cultura moderna.

Compartiendo la preocupación por aquellos excluidos del “orden mundial” y apelando a la sensibilidad, los Estudios Subalternos han desarrollado algunas ideas que apuntan a establecer un vínculo entre el colonialismo, los derechos humanos y el sufrimiento. Los Estudios Subalternos constituyen hoy un área importante de investigación tanto en las ciencias sociales como en las humanidades. Su contribución en el campo de la Historia y en los Estudios Culturales ha sido enorme y tiene amplio reconocimiento. Menos conocidas son sus exploraciones en la esfera de la teoría del derecho. Este es el caso del trabajo de Upendra Baxi (2002), quien ha ofrecido una crítica a las teorizaciones occidentales de la ley y ha promovido un encuentro fructífero entre las ideas de los Estudios Subalternos y la teoría de los derechos humanos⁶.

La crítica al racionalismo desde la perspectiva de los colonizados

Como es el caso con Nietzsche, Heidegger, Adorno y Horkheimer, algunos pensadores han buscado desarrollar una crítica a la razón dentro del horizonte de comprensión europeo. La presente crítica emerge desde un punto de vista diferente o, desde un lugar histórico y geo-político distinto. Esta crítica nace en la “exterioridad” de Europa o en “la exterioridad de los excluidos” (Dussel, 1998: 311) —desde la posición de pueblos colonizados, o desde el Tercer Mundo. Desde este punto de vista, la crítica al racionalismo no sólo es una cuestión epistemológica. En sus raíces reside también una preocupación política que nace de la conciencia que busca autonomía y quiere un entendimiento no alienado del mundo. En esta encrucijada las cuestiones epistemológicas y geopolíticas se funden, y una cuestión teórica deviene política. Estamos aquí en el terreno de lo que Walter Mignolo llama “la geopolítica del conocimiento” (véase Walsh *et.al.*, 2002). Así, la crítica epistemológica al racionalismo está acompañada por un inventario de las consecuencias históricas y culturales de la racionalización. La razón moderna es objeto de crítica porque es un elemento clave en el proceso de dominación de las culturas no europeas. El modo de pensar hegemónico racionalista fue llevado al mundo

colonial por conquistadores, colonos, misioneros, abogados, escritores, gramáticos y filósofos, y permeó las culturas no europeas a través del proceso de modernización y dominación cultural del mundo de la vida que ha venido ocurriendo por 500 años. No solo continentes enteros han sido colonizados sino también idiomas, religiones, culturas, la memoria histórica y las formas de pensar y de representar el espacio, por el tsunami del proyecto de modelar la vida de acuerdo con los parámetros europeos⁷.

Una vez que se alcanza una conciencia acerca de la destrucción de culturas indígenas enteras, no es difícil entender la urgencia de algunos latinoamericanos por distanciarse a sí mismos del modo hegemónico de pensamiento. Una ruptura con la dominación europea puede incluir el cuestionamiento del racionalismo. Teorías elaboradas en el Tercer Mundo han intentado elaborar una crítica de la razón en esta dirección con el objetivo de liberarse del tutelaje y la camisa de fuerza del pensamiento y la cultura europeos. Dado que el modelo de pensamiento europeo fue, y sigue siendo, una herramienta del proceso de dominación y aculturación del mundo colonizado, Luis Alberto Warat señala en su “Manifiesto del Surrealismo Legal” de 1988 que hay una necesidad de desafiar el “monopolio de la razón”, de derrocar el “racionalismo dominante” y de “subvertir la racionalidad occidental”, un proyecto que puede llevar a “decolonizar la imaginación” (Warat, 1988: 2-3-, 9-10, 12)⁸.

El imperativo de confrontar al clima intelectual y la cultura modernos demanda reformular conceptos recibidos, pero a su vez cuestionar y transformar de modo radical las estructuras de pensamiento adoptadas o impuestas. Nuestra capacidad de soñar nuevas ideas y mundos puede ser liberada de los esquemas introducidos por la racionalización colonial, o lo que es lo mismo, la colonización de “razones” no europeas. Las consecuencias de una tarea tal no pueden ser otras que la libertad intelectual, el desarrollo de sí mismo y la autenticidad. La transformación de la racionalidad occidental o el rompimiento con ella operan como un ejercicio de “resistencia a la alienación”, o como un modo de alcanzar la emancipación —de recuperar “nuestra autonomía” y de afirmar “nuestra singularidad” (Warat, 1988: 4-5-, 10, 15). Los desafíos históricos de nuestro tiempo, incluyendo

⁶ Reflexionando sobre la orientación general de tal vez su texto más famoso, Baxi afirma: “En este trabajo busco elaborar una perspectiva específicamente subalterna sobre el futuro de los derechos humanos” (Baxi, 2002a, p. xiii).

⁷ Sobre la colonización del lenguaje, la memoria y la representación del espacio véase Mignolo (2003).

⁸ Le agradezco a Pablo Gheti por haberme dado a conocer el trabajo de Warat.

aquellos de confrontar la violencia y de avanzar las democracias y los derechos humanos, hacen necesario “volver a pensar lo que ha sido declarado impensable” (Warat, 1988: 4-5). De este modo, Warat se atreve a considerar la necesidad de “tomar una actitud adámica [...] una mirada primitiva”, un “pensamiento primitivo” o una “mentalidad primitiva” (Warat, 1988: 5, 9).

El mismo llamado a superar el “pensamiento conquistador” se encuentra en la idea de “antropofagia filosófica” de Oswald de Andrade (Andrade, 1928). Se trata de una estrategia teórica para relacionarse con la cultura europea invasiva, y ha sido descrita como una “acusación a la metafísica europea” (Castro-Kláren, 2000: 299). En su paradójicamente parisino “Manifiesto Antropófago”, Andrade acoge la “mentalidad primitiva” como propia y reta a aquellos que, como el antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl, consideran inferiores los modos no europeos o no modernos de pensamiento: “Contra toda conciencia enlatada importada, la existencia palpable de vida. Y la mentalidad pre-lógica, que la estudie el Sr. Lévy-Bruhl” (Andrade, 1928). Andrade incluso pone en duda la historia cultural moderna de las Américas cuando provocativamente insiste: “Nunca hemos admitido el nacimiento de la lógica entre nosotros” (Andrade, 1928). Lévy-Bruhl publicó en 1910 “Las funciones mentales de las sociedades inferiores” y en 1922 “La mentalidad primitiva”, textos en los que estudió la llamada mentalidad pre-lógica de los “primitivos” y a la cual describió como un modo de pensar ajeno al principio de no-contradicción. Proponiendo una oposición entre pensamiento “primitivo” y “civilizado”, Lévy-Bruhl sólo podía imaginarse un resultado posible de dicha colisión: la necesidad del “primitivo” de evolucionar hacia lo “civilizado” y hacia un pensamiento lógico —el salvaje debe ser ayudado a progresar y a copiar los tipos mentales “más elevados” observables entre los “pueblos avanzados”⁹.

La crítica de Andrade al racionalismo se elaboró en la dirección opuesta. Su cuestionamiento no es solo meta-epistemológico, sino que también sigue el llamado a rechazar la colonización del pensamiento primitivo. Andrade adopta el “irracionalismo” presentando el pensamiento primitivo en un ángulo positivo. América Latina necesita afirmar el valor y la

dignidad de su propio modo de pensar, y contrarrestar el proceso de racionalización de su cultura. Andrade declara que su crítica a la razón moderna no tiene ideas que la guíen: “Sólo tiene estómago” (Prado Bellei, 1998: 91). “¡Cuatro siglos de carne de res! Qué asco’ fue el slogan del Movimiento Antropofágico, el cual creció a partir del manifiesto de Andrade, y en el que ser europeo era sinónimo de ser un ‘comedor de carne’” (Prado Bellei, 1998: 93)¹⁰. Es en este sentido que el rechazo del racionalismo deviene parte del proyecto emancipatorio de descolonizar a las culturas y el pensamiento del Tercer Mundo. Bellei explica:

Cuatro siglos de la actividad europea de comer carne se refiere al periodo de exagerada opresión civilizada en la que los colonizadores usaron la racionalidad ilustrada para reprimir y destruir las culturas y pueblos primitivos irracionales que practicaban antropofagia [...] Según Andrade, lo que estaba siendo reprimido era una forma de sabiduría primitiva que la revolución modernista brasilera debería tratar de recobrar, redefinir [...] en la preparación del futuro utópico” (Prado Bellei, 1998: 93).¹¹

La caracterización que hace Warat de la racionalidad occidental coincide sustancialmente con la visión de Andrade: “la imaginación formal” es “el vocabulario básico de la ciencia y la filosofía” (Warat, 1988: 5), y el racionalismo es un modo de pensar orientado por la lógica y la coherencia como los elementos *sine qua non* que le permiten arribar a la verdad. Warat describe esta manera desbalanceada de pensar como “logo-maníaca” (Warat, 1988: 2). El racionalismo que se desarrolló en Europa ha sido reticente a reconocer su propia génesis particular y local. Por el contrario, desde sus inicios se ha inclinado a reclamar validez universal, la cual a su turno supone una cultura de la exclusión. La versión inaugural del racionalismo de Descartes no conoció límites geográficos o teóricos, y devino hegemónica en la cultura contemporánea, poniendo despóticamente a un lado o silenciando como ilegítimos aquellos modos de ser y de pensar en los que la “razón”, o la razón europea para ser precisos, no esté totalmente en control. De este

⁹ No sorprende que, en un giro existencial experimentado más tarde en su vida, Lévy-Bruhl haya descrito al “Instituto de Etnología” que él mismo fundó como “una herramienta al servicio del colonialismo” (Gaillard, 2004, p. 89).

¹⁰ Esta idea no es ajena al “pensar con el estómago o con las entrañas” de Nietzsche.

¹¹ Paradójicamente, la obra de Andrade se sitúa dentro de lo que en Brasil se llamó el Movimiento Modernista, un nombre que responde a las particularidades de la historia de la cultura y la literatura locales.

modo, la racionalidad occidental está acompañada por su característica actitud de hostilidad hacia la diferencia, en particular hacia las emociones. La razón, el “logocentrismo” o el “falocentrismo” tienen un poder absoluto (Warat, 1988: 12) que tiránicamente toma posesión de cada esfera de cultura, expulsando la emoción y el corazón, y condenando los sentimientos al exilio.

Según Warat (1988: 12, 14), el “mundo llamado cartesiano”, o el corpus de la racionalidad moderna, puede ser descrito como un aparato maniqueo que “ignora al sujeto pasional” y como un mundo “donde uno pierde también el derecho a las pasiones”. Puede también ser visto como una máquina jerárquica que divide a los seres humanos en dos fracciones opuestas, colocando la razón en un nivel más alto o en el de lo “verdaderamente humano”, mientras que desplaza a las pasiones, los instintos y los deseos al rango más bajo de lo que no tiene valor (Warat, 1988: 2-3). Al fin de cuentas, la razón moderna es un aspecto de la cultura capitalista y puede ser descrita como una “racionalidad de mercado que acarrea la dominación de la lógica de los sentimientos” (Warat, 1988: 12-13). Por el contrario, la mentalidad primitiva o el “surrealismo tardío” —la reinención que hace Warat del surrealismo europeo— implica una “revolución desde el sentimiento” que se propone comprender el mundo “mucho más por medio de las emociones que por medio del pensamiento” y que, mientras afirma que nuestras pasiones son lo que nos hace humanos, busca un equilibrio que permite una relación fructífera entre las emociones y la razón (Warat, 1988: 3, 10, 12).

Baxi (2002b: 113-114) también es consciente de los antecedentes criminales de la razón en la historia moderna, y de cómo el clima racionalista determinó el fondo y la forma de la teoría dominante de los derechos humanos. La narrativa del sufrimiento incorporada en el “discurso subalterno de los derechos” opone y suplementa el tono racionalista de la época y la teoría contemporáneas. Uno no puede sino experimentar una sensación extraña al escuchar las voces de dolor y tragedia que rebotan en el discurso hegemónico frío y abstracto sobre la democracia y la teoría de los derechos humanos, el cual permanece “desinfectado” de referencias al dolor. Si es mencionado, el sufrimiento solo es usado como recurso retórico y generalmente no juega un rol crucial en la construcción de teorías. Históricamente incapaz de adoptar el punto de vista de los que sufren, la teoría occidental de los derechos humanos “desencarna el

sufrimiento humano” (Baxi, 2002a: 14) y niega el hecho de que las consecuencias físicas de la violación de derechos son tan importantes como sus connotaciones intelectuales y legales (Baxi, 2002a: 14).

La distancia entre estas dos maneras de hablar de los derechos humanos permite distinguir entre el discurso del “ilustrado” y del “alfabetizado” —el intelectual de Occidente— y la narrativa del “indio” y del “analfabeto”—la víctima de la violencia colonial. En las condiciones actuales de globalización el primero articula el discurso del status quo, mientras que la última encarna la narrativa subversiva. El discurso de los derechos humanos caracterizado por incorporar “un sentido del sufrimiento” (Baxi, 2002a: xiii) no sólo desafía sino que también enriquece las teorías occidentales de los derechos humanos. Una “una mayor receptividad a las voces del sufrimiento humano” nos pondrá en el camino de convertir al dolor en eje central de la teoría de los derechos, lo que puede dar origen a un nuevo paradigma, a una “forma diferente de teorización”, o a una “nueva episteme” para pensar los derechos humanos¹². El impulso crítico ofrecido por Baxi nos ayudará a pensar desde una nueva perspectiva la cultura y la ética de los derechos humanos.

La cultura de los Derechos Humanos, sufrimiento y ética de la solidaridad

La Teoría Subalterna sitúa a los derechos humanos en el contexto global y en medio de la relación entre imperios y colonias —atravesados entre la violencia del colonialismo y la resistencia al imperialismo. Lo que aparece inmediatamente al pensar los derechos humanos en el marco del sistema-mundo, y desde la perspectiva del Tercer Mundo, es que las víctimas no son sólo aquellos que han sido objeto de abuso por estados dentro de sus límites. Uno debe también enumerar dentro de los afectados a individuos, minorías, mayorías y pueblos enteros atrapados por el avance de imperios guiados por la búsqueda de poder y riqueza que se han entregado a la expoliación y destrucción del mundo colonizado por cinco siglos. Es en este espacio en el que la visión de la filosofía del derecho elaborada dentro del campo de los Estudios Subalternos puede ser muy iluminadora. Desarrollando una de

¹² En un tono no libre de connotaciones dualista, Baxi dice que “la recuperación del sentido y la experiencia de la angustia humana provee la *única* esperanza que hay para el futuro de los derechos humanos” (el énfasis es nuestro) (Baxi, 2002a, v).

las principales tesis de Guha (2001) –la idea según la cual los Estudios Subalternos hablan desde la perspectiva de las víctimas– la teoría subalterna de los derechos humanos habla desde la perspectiva de los que han visto sus derechos irrespectados.

Este argumento es la consecuencia de un posicionamiento explícito de la teoría de los derechos en relación con las víctimas, en la que la teoría abandona el desapego, la distancia y el tiempo favorecidos por el racionalismo. Citando a Guha, Baxi (2002a: xiii) sostiene que aquellos involucrados en la elaboración de una teoría de los derechos necesitan tener conciencia de su lugar y de su rol en la historia, así como sobre las elecciones que hacen cuando se ocupan de las diferentes problemáticas que surgen en el campo de los derechos humanos. Para aquellos que por razones geográficas o históricas no se encuentran a sí mismos ya entre los subalternos, pensar desde “el punto de vista de los pueblos que sufren” (Baxi, 2002a: x) requiere un movimiento teórico que los ponga en la posición o “en los zapatos” de las víctimas, y que les permita aproximarse a la violación de los derechos y su teorización desde la perspectiva de la experiencia e intereses de las víctimas.¹³ Para aquellos que creen que pertenecen a los pueblos asolados por el colonialismo, pensar desde este punto de vista es reconocerse a sí mismos como uno entre los millones que viven en los continentes colonizados, y conscientemente adoptar sus vicisitudes y esperanzas. Esto no implica una identificación absoluta con el punto de vista de las víctimas. Mientras aquellos que piensan desde la perspectiva del Tercer Mundo reclaman validar su visión particular e individual como tal, la voz de las víctimas permanece múltiple y compleja. Pensar los derechos humanos desde el punto de vista de las víctimas no supone hablar en su nombre, ni representarlos en el debate académico o público¹⁴.

¹³ Este cambio de actitud también puede ser acompañado por un reposicionamiento intelectual del sujeto occidental que lo lleve desde su propio entorno al contexto del colonizado como consecuencia de un darse cuenta que sus ideas, que ha supuesto universales, no son válidas en todos los casos. La primera, y tal vez una de las experiencias más intrigantes de este tipo, es la de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, miembro de una expedición que en el siglo XVI arribó a las costas de La Florida, y quien vivió por ocho años entre los nativos y se convirtió en chamán (Cabeza de Vaca, 1964). “Cabeza de Vaca”, del director mexicano Nicolás Echavarría, es una película que está basada en sus diarios. Un intento más contemporáneo de una especie de transposición vital y epistemológica es el de Miguel Morey en su *Deseo de Ser Piel Roja. Novela Familiar* (1994). Le agradezco a José Bellido por introducirme a este libro.

¹⁴ Baxi formula una de las preguntas clásicas de los Estudios Sub-

alternos: “¿En nombre de quién hablamos cuando hablamos de derechos humanos?” A pesar de asumir a la teoría subalterna de los derechos humanos como una especie de vocera de los violados, Baxi reconoce que ninguna auto-comprensión sofisticada de su rol en la historia puede asegurar que aquellos que trabajan desde la perspectiva del subalterno sean capaces de dar cuenta de la complejidad, los sentimientos y la orientación que emergen de la lucha histórica de los pueblos por los derechos humanos (Baxi, 2002a, xiii).

La introducción de Baxi del “lenguaje de los violados” transforma el carácter del discurso de los derechos humanos (Baxi, 2002a: 4, 126). Hablar desde la perspectiva de las víctimas significa crear una discursividad sobre los derechos humanos que se expresa en términos de sufrimiento. Uno está obligado a enfrentar el hecho del sufrimiento en toda su crudeza. Para las víctimas, la violación de sus derechos no significa primero que todo el incumplimiento de normas constitucionales o de tratados internacionales, ni la negación de ideales políticos o principios éticos. Para las víctimas, la violencia tiene consecuencias materiales en el cuerpo y la mente, y es la causa de dolor físico o psicológico¹⁵. La teoría de los derechos humanos puede ser construida abrazando el sufrimiento humano y social porque “la manera de hablar auténticamente subalterna no tiene otro lenguaje que pudiera permitir al violado expresar esta violencia” (Baxi, 2002a: 126). Es posible hablar de las víctimas de masacres en el idioma de las estadísticas o en términos de un discurso político que denuncia injusticias. Es también posible hablar sobre víctimas individuales en términos de sujetos legales cuyos derechos han sido vulnerados. Sin embargo, la introducción del lenguaje de las víctimas, una operación que supone una verdadera “transfusión de sangre”, puede suplementar el discurso de la reconstrucción de la historia de la violencia a la que ha sido sometido un pueblo, así como también la jerga en la cual usualmente se escriben los reportes de derechos humanos. El lenguaje del sufrimiento es el discurso inmediato, y a veces el único que es disponible para aquellos que son atormentados por los torturadores, para una madre que enfrenta la desaparición de su hijo, o para el niño que se entera que su padre ha sido asesinado. Dolor es también lo que generaciones han sentido cuando han sido destrozadas por las diversas formas

alternos: “¿En nombre de quién hablamos cuando hablamos de derechos humanos?” A pesar de asumir a la teoría subalterna de los derechos humanos como una especie de vocera de los violados, Baxi reconoce que ninguna auto-comprensión sofisticada de su rol en la historia puede asegurar que aquellos que trabajan desde la perspectiva del subalterno sean capaces de dar cuenta de la complejidad, los sentimientos y la orientación que emergen de la lucha histórica de los pueblos por los derechos humanos (Baxi, 2002a, xiii).

¹⁵ Escribiendo dentro de la atmósfera de este lenguaje, Baxi caracteriza el estado de cosas contemporáneo en el Tercer Mundo como uno en el que un número de generaciones permanece condenado a un “sufrimiento intenso”. De manera similar, los costos sociales de la Guerra Fría y del proceso de globalización –la más reciente expresión del colonialismo– son definidos en términos del sufrimiento causado a los pueblos del Tercer Mundo.

que la violencia del imperialismo ha adoptado a través de los siglos a través de toda la geografía del Sur.

El lenguaje del sufrimiento corresponde al sentido común de las víctimas pero no ha sido admitido en la teoría europea de los derechos humanos. Sin embargo, hablar de emociones y sufrimiento en el contexto de la teorización de los derechos humanos no debería considerarse fuera de lugar. Por el contrario, una teoría que se ocupe de los efectos sociales e individuales de eventos como la tortura, los asesinatos masivos o la destrucción de pueblos enteros, pero en la que el sufrimiento no sea un concepto clave, genera muchas dudas acerca de sus alcances así sobre su habilidad para dar cuenta a fondo de lo que está hablando. Los abusos de los derechos humanos son fenómenos inevitablemente unidos al dolor, la angustia y la desesperación. Así, es una sorpresa descubrir que no hay antecedentes en las teorías clásicas europeas de los derechos de una referencia sustancial al sufrimiento de las víctimas del estado. Por esto no es de extrañar que el sufrimiento de las víctimas del imperialismo no tenga rol alguno en la teoría hegemónica de los derechos.¹⁶

Empleando el tono propio del lenguaje de los violados, Baxi caracteriza al Tercer Mundo como “la humanidad que sufre” (Baxi, 2002a: 113-114). El Tercer Mundo es definido en términos del dolor que se ha sufrido allí a lo largo de siglos como consecuencia del imperialismo. En este discurso de los derechos el sufrimiento se transforma en uno de los aspectos cruciales de la historia del Tercer Mundo, una historia de millones de personas cuyas vidas han sido destruidas, y una historia del genocidio de pueblos enteros. Este es el sufrimiento de individuos, el dolor insoportable de un niño destrozado y devorado por perros; el dolor infinito de su madre, de cuyo seno fue arrancado. El concepto de “humanidad que sufre” encarna los es-

cazos segundos o los años insufribles en los cuales el dolor del niño y de su madre ha perdurado. Necesitamos hacer conciencia de esta terrible agonía que se ha extendido y multiplicado a lo largo de naciones y siglos. Este es un sufrimiento que permea y mancha la historia entera de continentes y de nuestra era. Es un dolor que se confunde con el espíritu de los tiempos. Hablando de cómo la historia del siglo veinte de los judíos europeos puede ser resumida en la palabra “Auschwitz”, Lyotard afirma que “hay una especie de sufrimiento en el *Zeitgeist*” (Lyotard, 1997: 78) La agonía evocada por el concepto de la “humanidad que sufre” es del mismo tipo. Es una aflicción en el espíritu de la época que recuerda y lleva consigo el tormento de muchos durante siglos.

Al mismo tiempo, el concepto de la “humanidad que sufre” reclama el derecho de las víctimas de la violencia del imperialismo de encarnar en ellas la humanidad y de ser humanas. La invocación del humanismo en el Renacimiento fue hecha para identificar algunos tipos de humanos y de pueblos, y para excluir de esas categorías a otros seres humanos, los barbari primero que todo (Fitzpatrick, 2003: 439). Con el objetivo de justificar la conquista de América, África y Asia, y para garantizar la estabilidad del orden mundial colonial, se construyó una conceptualización de la “inhumanidad” de los colonizados, la cual ha tenido que ser reelaborada una y otra vez hasta el presente. Juan de Sepúlveda niega la calidad de ser humano a los indios usando una argumentación filosófica y teológica exquisita, mientras que los conquistadores se refieren a ellos como bestias. La marginalización de los habitantes del Tercer Mundo de la especie humana fue acompañada por otra estrategia de segregación expresada en los no menos efectivos términos de la raza, y de su supuesta inferioridad en relación con aquellos que venían del otro lado del Atlántico. Pero la humanidad no es propiedad exclusiva de los europeos o de Occidente, ni los habitantes del Tercer Mundo son “menos iguales” que la gente del Primer Mundo, como todavía está presente hoy en los prejuicios que alimentan el racismo y la xenofobia en las sociedades “avanzadas”. Contra este trasfondo que se extiende a lo largo de toda la historia de la modernidad y la contamina, la expresión “humanidad que sufre” reclama humanidad para la especie humana en su totalidad, para el humano como tal. Y lo hace de una manera peculiar e idiosincrática, llamando la atención sobre el rol y las vicisitudes que la humanidad excluida ha tenido que sufrir desde el comienzo de la modernidad.

¹⁶ Recientemente se ha realizado un intento muy interesante de establecer una relación entre el sufrimiento y la teoría de los derechos humanos desde la perspectiva europea. Comienza con la conciencia de la ausencia de tal aproximación en toda la tradición europea del derecho natural y los derechos humanos, e invita a cultivar la memoria y la sensibilidad hacia el sufrimiento de los europeos y de “los otros”, adoptando al dolor como una experiencia común en todos los seres humanos. Sin embargo, a pesar de su intención de evitar la falla habitual del pensamiento europeo que reclama ser universal mientras permanece siendo unilateral y excluyente, este intento termina por caer en lo mismo debido a que el sufrimiento al que se refiere es sobretodo el infringido por los estados-nación en el contexto de la historia europea. Lamentablemente, la memoria del sufrimiento causado por los imperios europeos no tiene espacio en este re-pensar de los derechos (Véase Gunther, 1999: 117-144).

El Tercer Mundo es una humanidad que sufre porque ha sido, y continúa siendo, la víctima del saqueo y el genocidio. No obstante, posicionar al Tercer Mundo como víctima no implica identificarlo con esta condición, ni tampoco que los colonizados sean identificados con las heridas infligidas por los conquistadores¹⁷. La memoria de la violencia del pasado y la denuncia de los abusos del presente, acompañadas por la voluntad de señalar a los responsables y a aquellos que han sido o son objeto de saqueo y destrucción, no significa necesariamente confabularse con el proceso malintencionado y contraproducente de victimización del Tercer Mundo. Aunque es una parte importante de su historia, el hecho de ser víctima del genocidio no monopoliza el pasado, ni tampoco las realidades presentes y las posibilidades del Tercer Mundo.

Además, poner de presente la existencia en la historia moderna de una campaña sostenida de destrucción, y señalar quienes son sus víctimas, no necesariamente lleva a los pueblos que han sido víctimas a convertirse en espectadores pasivos y sumisos de su propia realidad, o en masas esperando la redención ofrecida misericordiosamente por otros. El subalterno es una víctima, pero aquellos que han sido convertidos en subalternos por el avance del imperialismo son precisamente pueblos que luchan por la independencia y contra el neo-colonialismo. Un enjuiciamiento de la historia pasada que sea realizado por una conciencia moral y política, así como la tarea de poner fin a tal despliegue de crueldad, requieren que se haga una investigación exhaustiva de todos los crímenes cometidos, y que se establezca quiénes son los perpetradores y quiénes las *víctimas*¹⁸. Para Dussel (1998: 311), develar o descubrir los crímenes de la modernidad, y señalar a las víctimas es propio de una “conciencia ético-crítica”, y constituye el primer paso hacia la emancipación y la justicia.

El *telos* de la teoría y práctica de los derechos humanos que emerge de la idea de una “humanidad que sufre” reside en el compromiso de “dar voz al sufrimiento humano, hacerlo visible”. Este es un paso adelante hacia la construcción de una conciencia po-

lítica global, y hacia el fortalecimiento del compromiso histórico con “el alivio de la miseria humana y el sufrimiento social” –el sufrimiento de millones de los “condenados de la tierra” (Baxi, 2002a: 3-4). Una práctica de los derechos humanos enraizada en el *ethos* de la lucha por la auto-determinación y la independencia está entonces radicalmente ligada a la búsqueda de la eliminación de las condiciones bajo las cuales la dominación ha sido ejercida. Hay una orientación verdaderamente emancipatoria en el corazón de la lucha por los derechos humanos. En la época del mundo neo-colonial y globalizado ésta puede ser descrita como una lucha pacífica que resiste al imperialismo y busca la justicia global¹⁹.

Si puestos a imaginar la teoría y la práctica de los derechos humanos nos inspiramos en la denuncia que hace Baxi de las consecuencias del imperialismo y escuchamos “las voces atormentadas de los violados” (Baxi, 2002a: 41), entonces la cultura de los derechos humanos deviene una respuesta a los infortunios de la humanidad que sufre. Pero la receptividad a tal sufrimiento necesita una capacidad especial para dar una respuesta adecuada. Aunque una reacción y comprensión racional no sólo es viable sino que también es la respuesta usual a la violación de los derechos humanos, una réplica que envuelva sentimientos también es posible y tal vez sea más adecuada. De este modo, el fenómeno de la “sensibilidad humana” (Baxi, 2002a: 41) es traído a la esfera de los derechos humanos como una capacidad de comprender el mundo, y como un baluarte de los derechos humanos y el progreso moral. Sensibilidad alude aquí a una característica de los seres humanos que es tan humana como la razón. Aristóteles distinguió a los seres humanos de las bestias por su capacidad de razonar y, desde Descartes, el subjetivismo moderno ha llevado a la entronización y a la identificación de la razón con la naturaleza humana. Sin embargo, a pesar de la perdurabilidad de la idea aristotélica y de la hegemonía del entendimiento racional de la humanidad en la cultura contemporánea, nosotros también podemos estar de acuerdo con la afirmación de sentido común según la cual la humanidad de los seres humanos puede reconocerse en la capacidad de las personas para sentir emociones²⁰.

¹⁷ Sarah Ahmet (2004) ha criticado la perspectiva de los Estudios Subalternos apuntando a una supuesta identificación de la víctima con la herida.

¹⁸ Dentro de esta lógica es posible afirmar que una teoría de los derechos humanos que se niegue a hablar sobre las víctimas, o que excluya la posibilidad de los afectados por la violencia de llamarse a sí mismos víctimas, se está negando a ver la historia, y está conspirando con la perpetuación de la cultura que no permite que las voces de los violados sean escuchadas.

¹⁹ En un sentido similar, Baxi considera que el sentido del constitucionalismo y el derecho poscolonial es el de ser un espacio de resistencia al “constitucionalismo económico global” (Baxi, 2005: 552).

²⁰ Es la incapacidad de construir robots con sentimientos que permite claramente distinguir hoy entre los *cyborgs* y los seres humanos.

Entender la sensibilidad como una capacidad de sentir emociones (Baxi, 2002a: 41) no solo se refiere a una habilidad presente en los individuos sino también a un “sentimiento moral colectivo”. En el marco de una meditación sobre los derechos humanos localizada en el horizonte de un sistema mundial, la naturaleza colectiva de la capacidad de sentir se extiende más allá de los límites de la comunidad y sociedad. En la época de la globalización tal facultad tiene connotaciones mundiales. De esta manera, Baxi postula la existencia de una “afectividad global” con consecuencias morales, o un de “sentimiento moral global” que sería parte de la cultura mundial contemporánea (Baxi, 2002a: 116). Esta idea apunta a una característica de la cultura contemporánea que permanece escondida o no ha sido reconocida aún. Se trata de un espacio de emociones que impregna y atraviesa la cultura en su integridad, y que está presente no solo en el ámbito de las ciudades y las naciones consideradas individualmente. También se relaciona con el fenómeno de la cultura mundial, cuya configuración nació con el arribo de Colón a América y la circunnavegación del mundo, y cuyos contornos y huellas emergen cada vez más claramente. El dolor que marca el espíritu de los tiempos requiere de una nueva cultura. La existencia de una “humanidad que sufre” y la defensa de sus derechos demandan reforzar la capacidad de la cultura contemporánea global para dar cuenta de esa humanidad y para ser sensible a su sufrimiento. Una cultura de los derechos humanos enraizada en este fenómeno global de sensibilidad moral puede contribuir a fortalecer la capacidad de convocatoria de los derechos como ideales políticos y normas legales, así como complementar la lucha por la dignidad humana que se desarrolla siguiendo las reglas del debate y la crítica racionales.

Repensar los derechos humanos desde el punto de vista del subalterno no solo lleva a introducir el lenguaje del sufrimiento de las víctimas en el discurso de los derechos humanos, sino también a la descripción de la cultura de los derechos humanos como una red de emociones y a la adopción de la sensibilidad global como un bastión de lucha por los derechos humanos. La presencia de una capa o de una esfera de emociones en la cultura contemporánea no solo tiene connotaciones culturales, sino también ramificaciones morales y políticas. Así, este repensar de los derechos humanos tiene también que ver con una revisión de la ética de los derechos. La moralidad elaborada con base en las premisas morales de la razón necesita ser complementada por un diálogo con una ética que se

funde en este mar de emociones que es parte de la cultura global. Según Baxi, esta nueva ética es una “emergente ética global [...] de movimientos de solidaridad humana” (Baxi, 2002a: 41).

¿Una teoría caníbal de los Derechos Humanos?

Durante siglos los europeos han denigrado de los pueblos del Tercer Mundo bajo el pretexto de su supuesto barbarismo. Entre las razones de tal acusación el canibalismo ha jugado un rol crucial, convirtiéndose en una de las justificaciones principales del genocidio en que se tornó la guerra de conquista: los pueblos caníbales eran precisamente aquellos que necesitaban ser civilizados, y su depravación y su pecado horroroso justificaban todos los medios para alcanzar tal fin, incluyendo el exterminio (Hulme, 1998: 14-15). Pero si analizamos la antropofagia desde el punto de vista de los pueblos que practicaban canibalismo como una costumbre, podríamos llegar a una conclusión distinta. Para los Wari, una tribu del Amazonas que entró en contacto con el mundo moderno en los años 50, sepultar a alguien era degradarlo y faltarle al respeto, y era horroroso y emocionalmente perturbador y triste para los parientes ¿Somos los lectores modernos capaces de encontrar en los Wari un sentimiento de igual valor pero de sentido opuesto al que llevó a Antígona a enfrentar a Creonte con el fin de darle sepultura a Polinices, su hermano? En la época de la conquista, algunas de las tribus nativas de América solían comerse a personas cercanas que morirían. Lo hacían por una especie de compasión que sentían por los muertos, a quienes no querían dejar deambulando solos o pudriéndose en el suelo húmedo y sucio, así como también para disminuir su propia tristeza. Algunas tribus también solían comerse a sus enemigos con el fin de apropiarse de la fuerza de su espíritu (Conklin, 2001: xvii-xix, 32). Es probable que, continuando con la tradición bien asentada, los nativos se hayan comido algunos conquistadores y sacerdotes.

En el “Manifiesto Antropófago” de 1928 Oswald de Andrade transformó la acusación del canibalismo en un principio positivo, y lo convirtió en un método o estrategia cultural para relacionarse con la herencia europea. El deglutir y el devorar²¹ el pensa-

²¹ De todas maneras el canibalismo no es completamente ajeno a la civilización y filosofía europeas. Esto no es solo porque Europa tiene una tradición antropofágica desde la antigüedad. Peter Fitz-

miento europeo combinan una actitud agresiva con una constructiva. Es, primero que todo, una rebelión contra la imposición y la adopción de modelos intelectuales y formas de pensar coloniales, así como contra la reproducción de ideas. Masticar, tragarse y digerir aluden a la crítica a la que el pensamiento europeo es sometido: “El caníbal devora al colonizador selectiva y críticamente, produciendo un malestar dialógico, un movimiento carnavalesco de actores nativos y foráneos” (Perrone, 1996: 52). En el lado productivo está la digestión y absorción de la herencia europea, que alimenta nuevos procesos intelectuales y que resulta en su re-elaboración desde la perspectiva del Tercer Mundo, lo cual a su vez da impulso a un pensamiento autónomo. La complejidad de tal proceso se transforma en una dinámica no dualista de sincretismo cultural y filosófico. En sentido similar y desarrollando las ideas desarrolladas por Andrade, el poeta brasileiro Haroldo de Campos se refiere a la “antropofagia transcultural” como un proyecto emancipatorio que piensa “lo nacional en su relación dialógica con lo universal”. De Campos incluye en su programa de “transculturación” los trabajos de escritores latinoamericanos como Jorge Luis Borges y Octavio Paz (véase Prado Bellei, 1998: 101). De esta manera, consumir o devorar la herencia de las naciones o imperios dominantes se convierte en un acto anti-colonial de emancipación intelectual.

Qué posibilidades para los derechos humanos son creadas por la recuperación de la cultura de los Wari y del “Manifiesto Antropófago”? Devorar los derechos humanos y con ellos la tradición europea del derecho natural? Establecer un diálogo intercultural entre la tradición moderna y las civilizaciones indígenas que habitan el Tercer Mundo? Sumergirse en un diálogo entre la razón y las emociones, o entre la racionalidad Europea y otras racionalidades? Estas pre-

guntas pueden orientarnos cuando intentemos avanzar en la construcción de una teoría caníbal o antropófaga de los derechos humanos.

Preguntas en lugar de una conclusión

El dolor evocado por la noción de “la humanidad que sufre” marca el espíritu de nuestro tiempo, desafía el entendimiento filosófico de Occidente y requiere un pensamiento lo suficientemente vigoroso como para asegurar su comprensión. ¿Tenemos las capacidades de escuchar la voz de las víctimas del colonialismo? ¿Es la conciencia contemporánea suficientemente sensible como para entender tal sufrimiento? ¿Es la razón por sí misma capaz de dar cuenta del espíritu de la época en que vivimos? ¿Puede la “fría razón” ser “calentada” o “suavizada”? ¿Es válida esta pretensión? ¿Cómo imaginar un mundo que sea guiado no sólo por la razón sino también por el corazón? ¿Cómo defender la idea de la existencia de una cultura de los sentimientos en la geografía global en medio del avance del neo-colonialismo y del capitalismo de sangre fría? En el contexto de las condiciones culturales y sociales modernas ¿cómo es posible cultivar y fortalecer una cultura de las emociones? ¿Cómo vamos a imaginarnos una ética y cultura de los derechos humanos que responda a la humanidad que sufre? ¿Cómo puede una ética de la solidaridad reforzar el sentimiento global moral contemporáneo, posmoderno o descolonial y hacer la cultura de los derechos humanos más poderosa? ¿Cómo canibalizar los derechos humanos? ¿Cómo carnivalizarlos? Esta serie de conjeturas y preguntas guían esta reflexión pero permanecen abiertas para ser respondidas en nuevas exploraciones por el autor y por ustedes. Sí, ustedes, los lectores.

patrick tiene algunas sospechas acerca de la existencia de aspectos comunes entre la filosofía del canibalismo y la deconstrucción, particularmente en cuanto a algunos conceptos empleados por Derrida en su “Políticas de la Amistad” (1997). En este sentido podemos hablar de la cualidad “deconstructiva” del pensamiento antropofágico, o sobre el “caníbal por venir” que reside en la deconstrucción.

Bibliografía

- AHMET, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotions*. Edinburgh, EUP.
- ANDRADE, O. de. (1928). *Manifiesto Antropófago*. Available at: http://www.ccgsm.gob.ar/areas/educacion/cepa/manifiesto_antropofago.pdf. Último acceso: 02/03/2014.
- BARRETO, J.M. (2011a) "Ethics of Emotions as Ethics of Human Rights: A Jurisprudence of Sympathy in Adorno, Horkheimer and Rorty" *En*: C. DOUZINAS; C. PERRIN (eds.), *Critical Legal Theory*. London, Routledge, pp. 84-110.
- _____ (2011b) Rorty and Human Rights: Contingency, Emotions and How to Defend Human Rights Telling Stories. *Utrecht Law Review* 7(2):93-112. Disponible en: <http://www.utrechtlawreview.org/index.php/ulr/article/viewFile/164/163>. Último acceso: 02/03/2014.
- BAXI, U. (2002a). *The Future of Human Rights*. New Delhi/Oxford, Oxford University Press.
- _____ (2002b). "Global Justice and the Failure of Deliberative Democracy". *En*: O. ENWEZOR *et al.* (eds.), *Democracy Unrealized: Documenta 11-Platform 1*. Ostfildern Ruit, Hatje Cantz Publishers, pp. 131-154.
- _____ (2005) "Postcolonial Legality". *In*: H. SCHWARZ; S. RAY (eds.), *A Companion To Postcolonial Studies*. Oxford, Blackwell, pp. 540-555.
- CABEZA DE VACA, A. (1964). *The Journey of Alvar Núñez Cabeza de Vaca*. Chicago, Rio Grande Press.
- CASTRO-KLARÉN, S. (2000). "A Genealogy for the 'Manifiesto antropófago', or the Struggle between Socrates and the Caraiibe". *Neplanta Views from South*, 1(2): 295-322.
- CHAKRAVORTY, G. (2003). "Righting Wrongs". *En*: N. OWEN (ed.), *Human Rights, Human Wrongs: The Oxford -Amnesty Lectures 2001*. Oxford, Oxford University Press, pp. 164-227.
- CONKLIN, B. (2001). *Consuming Grief. Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. Austin, University of Texas.
- DERRIDA, J. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London, Routledge.
- _____ (1997). *Politics of Friendship*. Verso, London.
- _____ (1996). Remarks on Deconstruction and Pragmatism. *En*: C. MOUFFE (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*. London/New York, Routledge, pp. 79-98.
- DUSSEL, E. (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta.
- FITZPATRICK, P. (2003). 'Gods Would Be Needed...' *En*: American Empire and the Rule of (International) Law. *Leiden Journal of International Law*, 16(3):429-466.
- GAILLARD, G. (2004). *The Routledge Dictionary of Anthropologists*. London, Routledge.
- GUHA, R. (2001). "Subaltern Studies: Projects for Our Time and their Convergence". *En*: I. RODRÍGUEZ (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham, Duke University Press, pp. 35-46.
- GUNTHER, K. (1999). "The Legacies of Injustice and Fear: A European Approach to Human Rights and Their Effects on Political Culture". *In* P. ALSTON; M.R. BUSTELO; J. HEENAN (eds.), *The EU and Human Rights*. Oxford, Oxford University Press, pp. 117-146.
- HULME, P. (1998). "The Cannibal Scene". *En*: F. BARKER; P. HULME; M. IVERSEN (eds.), *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-38.
- LEVY-BRUHL, L. (1910). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris, Les Presses Universitaires de France.
- _____ (1922). *La mentalité primitive*. Paris, Les Presses Universitaires de France.
- LYOTARD, J.-F. (1997). *The Postmodern Explained: Co-*

- rrespondence, 1982- 1985*. Minneapolis, The University of Minnesota Press.
- MATURANA, H. (1988). Reality: The Search for Objectivity or the Quest for a Compelling Argument. *The Irish Journal of Psychology*, 9(1):25-82.
- MIGNOLO, W. (2003). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonisation*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- MOREY, M. (1994). *Deseo de ser piel roja: novela familiar*. Barcelona, Anagrama.
- PERRONE, C. (1996). *Seven Faces: Brazilian Poetry since Modernism*. Durham, Duke University Press.
- PRADO BELLEI, S.L. (1998). "Brazilian Anthropology Revisited". En: F. BARKER; P. HULME; M. IVERSEN (eds.), *Cannibalism and the Colonial World*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 87-109.
- RORTY, R. (1994). "Human Rights, Rationality and Sentimentality". En: S. SHUTE; S.L. HURLEY (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York, Basic Books, pp. 11-134.
- TERADA, R. (2001). *Feeling in Theory: Emotion after the 'Death of the Subject'*. Cambridge and London, Harvard University Press.
- WALSH, C.; SCHIWY, F.; CASTRO-GÓMEZ, S. (eds.). (2002). *Indisciplinarlas Ciencias Sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo Andino*. Quito, USAB/Abya Yala.
- WARAT, L. (1988). *Manifiesto do surrealismo jurídico*. São Paulo, Acadêmica.
- WARD, I. (2003). *Justice, Humanity and the New World Order*. Burlington, Aldershot.
- _____ (2004). *Introduction to Critical Legal Theory*. London, Cavendish.

Citado.

BARRETO, José Manuel (2014) "Derechos humanos y emociones desde una perspectiva de los colonizados: Antropofagia, Surrealismo Legal y Estudios Subalternos" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°16. Año 6. Diciembre 2014 - Marzo 2015. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 24-35.
Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/349>

Plazos.

Recibido: 06/10/2014. Aceptado: 20/11/2014.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°16. Año 6. Diciembre 2014 - Marzo 2015. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 36-47.

La historia de María Rosario Sandovalin, una experiencia epistémica de corporalidad y emotividad para el diálogo con el feminismo

The life story of Maria Rosario Sandovalin, an epistemic experience of physicality and emotionality for a dialogue with feminism

Luis Herrera Montero*

Universidad Politécnica Salesiana de Quito, Ecuador
herreramonteroluis@gmail.com

Resumen

Esta historia de vida es una invitación a entender el poder político de mujeres en culturas que conciben y practican el poder como arte de ver, de soñar, de sanar, de saber y conocer a la naturaleza y a la sociedad en calidad de integridades. El artículo tiene por objetivo presentar una nueva propuesta epistémica, que reconoce la sabiduría de una mujer de un segmento de la sociedad, que ha sido históricamente subordinado y colonizado. Así también, se plantea otros caminos para la lucha política de las mujeres, que incluye el cuerpo, la emotividad y el mundo de los sueños y de los espíritus. La historia de María Rosario Sandovalin está complementada con enfoques feministas, sobre todo, los que declaran el valor afirmativo de la diferencia y la singularidad.

Palabras clave: Epistemología; Poder; Corporalidad; Emociones; Política y Feminismo.

Abstract

This life story is an invitation to understand the political power of women in cultures which conceive and practice power as the art of seeing, dreaming, healing, and of knowing and understanding nature and society as integral entities. The aim of this article is to present a new epistemic standpoint, which recognizes the wisdom of a woman who belongs to a segment of society that has been historically subordinated and colonized. In addition, the article presents new paths for women's political struggle, which include nature, body and emotions, as well dreams and the world of spirits. The history of Maria Rosario Sandovalin is complemented with feminist approaches, in particular with those that declare the affirmative value of difference and singularity.

Keywords: Epistemology; Power; Corporality; Emotions; Politic and Feminism.

* Doctor en Artes y Humanidades Universidad de Jaén España. Máster en Nuevas Tecnologías Aplicadas a la Educación Universidad Autónoma de Barcelona. Antropólogo por la Universidad Politécnica Salesiana. Investigador miembro del Centro De Investigación de la Niñez Adolescencia y Juventud y docente de la Universidad Politécnica Salesiana de Quito Ecuador

La historia de María Rosario Sandovalin, una experiencia epistémica de corporalidad y emotividad para el diálogo con el feminismo

Introducción

El presente texto está orientado a la reconstrucción de una historia de vida de una mujer indígena *kichwa*, quien ocupa un lugar de poder al interior de su comunidad. El poder para estos pueblos tiene relación con la profundidad que se desarrolla en el contacto con la naturaleza y la comunidad. Las *yachaks* son Mamas¹ por un distintivo que sus comunidades le otorgan por especiales connotaciones respecto de su conexión con la *PachaMama* o Madre Tierra.

Mama María Rosario refiere vivencias relacionadas con el parto vertical, el uso de plantas medicinales y el análisis de los sueños que constituyen indudablemente una construcción sociocultural de seres espirituales y socialmente poderosos. Mama María Rosario Sandovalin, personaje central de este texto, es concebida como un ser representativo para la salud en la parroquia de Alangasí del Distrito Metropolitano de Quito. Esta historia de vida, además, es una provocación para abordar el poder político como cuerpos integrados y no desde especialidades fraccionadas, como las entiende el positivismo.

1. Historias de vida como metodología etnográfica y técnica de investigación

Las historias de vida son acoplamientos biográficos que toman cuerpo para la investigación social, específicamente, para la etnografía. Se han trabajado multiplicidad de textos sobre personajes emblemáticos para un imperio, una nación, para el arte, para la ciencia, para la paz mundial, para una religión, para la lucha política de pueblos y movimientos, en fin, para

una diversidad inmensa de seres representativos. Como metodología etnográfica, los proyectos son mucho más recientes: “las historias de vida tal como son relatadas por los propios sujetos, ha cobrado una relevancia particular en las últimas décadas como consecuencia, probablemente, por la diversidad de sentidos atribuidos por las personas a los acontecimientos vitales” (Kornblit, 2004: 15).

Lo interesante, de esta técnica cualitativa, es recoger aspectos que quedan encubiertos por la hegemonía de las metodologías cuantitativas y por los enfoques que reniegan de la singularidad-subjetividad en aras de la consabida universalidad y objetividad científica. Bajo aquellas premisas, una historia de vida no constituye un dato significativo por no representar un número con relevancia para un contexto. En cambio, las posturas que cuestionan la supremacía de lo general sobre lo particular y de lo universal sobre lo singular, demuestran que desde los parámetros de mayor constancia y prevalencia se puede ocultar también la realidad, ya que no se da cuenta de aspectos de la intimidad, más rigurosamente, de la singularidad, que ofrecen elementos inobjetables para la comprensión social. La historia de vida es totalidad social en tanto singularidad, concepto que lo trabaja a profundidad Guattari (2005)². En términos estrictamente metodológicos, Kornblit clarifica el sentido de la argumentación que se ha expuesto.

(...) las experiencias de las personas recogidas a través de las historias de vida representan la posibilidad de recuperar los sentidos, vinculados con experiencias vividas, que se ocultan tras la homogeneidad de los datos que se recogen con las téc-

¹ Distintivo de los pueblos kichwas a personajes de importancia comunitaria.

² Singularización no conlleva propuestas donde la sociedad se impone, sino pluralidad que se emancipa en devenires de multiplicidad (Guattari, 2005).

nicas cuantitativas. Pero, a la vez que permiten vislumbrar un mundo de significaciones, en ocasiones en torno a la intimidación, plantean también el desafío de volver a insertar los sentidos individuales atribuidos a la experiencia en el contexto social en el que ellos surgen, única vía de trascender lo particular y construir un saber más denso sobre lo social (2004: 15).

Para el caso ecuatoriano, Blanca Muratorio (1987) realizó una historia de vida sobre Rucuyaya Alonso, con el propósito de reconstruir en texto la historia socioeconómica de un pueblo *kichwa* del Alto Napo en la Amazonia de Ecuador. Al igual que Kornblit, Muratorio también rescata metodológicamente a la historia de vida. En su opinión, la verdad no se la encuentra simplemente por la verificación de hechos sociales, sino por las metáforas que el narrador elige para contactarse y comunicarse con una audiencia. “Este es otro aspecto de la “verdad” de la historia de vida, y en este sentido estoy de acuerdo con Sidney Mintz, cuando afirma que “la antropología presupone que todo individuo, en ciertas formas fundamentales e inalterables, encarna y da expresión a la cultura” (Muratorio, 1987: 27)³.

2. Género y Feminismos, desde perspectivas epistémico-políticas

Conforme muchos análisis, en la actualidad se vive una crisis civilizatoria, lo que implica crisis en diversos ejes temáticos: crisis ecológica, crisis económica, crisis de la sociedad patriarcal, crisis de la familia nuclear y de la supremacía heterosexual; en definitiva, crisis de la modernidad y de la sociedad capitalista. En pocas palabras, la sociedad contemporánea es una sociedad del riesgo, por tanto, de los altos grados de vulnerabilidad de la población mundial frente a la extrema pobreza, a la violencia social e intrafamiliar, a la mortalidad materna y al irrespeto a los derechos humanos y diferencias étnicas, de género, de generación, de discapacidad y de orientación sexual.

Sobre la base de este contexto de crisis, algunas fuentes generadoras de nuevos paradigmas políticos se encuentran en los feminismos y sus múltiples enfoques. Consecuentemente, se plantea una breve contextualización y panorámica histórica respecto de las

categorías de género y feminismo, para luego realizar un ejercicio analítico con la historia de vida de Mama María Rosario Sandovalin, chamana y partera del Valle de los Chillos del Distrito Metropolitano de Quito.

En la lógica descrita, interesa comenzar analizando al género. Butler (1999) denuncia que el concepto género obedece al poder masculino en lo social y a la imposición de relaciones heterosexuales, por tanto, se debe desconstruir el concepto. Por su parte, Mabel Burin (1998) contribuye en el análisis del género a partir de la construcción de identificaciones tempranas para niños y niñas. En la sociedad actual, las mujeres aprenden roles intrafamiliar, determinados para la reproducción y el desarrollo de la afectividad. La masculinidad, por el contrario, se asienta en roles extrafamiliares, en relación con el mundo laboral, pues a los hombres no se los concibe como agentes de afectividad, sino de sustento económico. En síntesis, para Burin (1998) las relaciones de género son relaciones de intersubjetividad o procesos de construcción de subjetividad sexuada. La construcción histórica de la subjetividad sexuada responde a procesos sociales: la construcción del sujeto desde los parámetros de la religión judeo cristiana, la construcción del sujeto a partir de la revolución industrial y la construcción en el mundo contemporáneo.

No cabe duda que lo expresado lleva un tinte eminentemente occidental. Pues ha sido el escenario más exhaustivo de germinación y desarrollo de la categoría género. Breny Mendoza (s.a.) trabaja respecto a cómo el género fue parte de los procesos de colonización de pueblos afrodescendientes e indígenas. Es más, puntualiza que antes de la colonización hubieron relaciones de reciprocidad, que matizaban también relaciones de mayor equidad entre hombres y mujeres. También destaca que había mayor consideración respecto de la homosexualidad. Todos estos aspectos se perdieron con la colonización. Conuerdo en el hecho de que la colonización marcó un derrotero cultural denigrante, pero no es justificativo para formular conclusiones que terminan idealizando a los sectores subalternos, sean estos grupos étnicos, mujeres, niños y homosexuales. Si bien los pueblos originarios de América y África pueden caracterizarse por sistemas relativamente más equitativos en todos los ámbitos, esto no ha sido probado con la suficiencia del caso y no es adecuado sostener afirmaciones que pueden también terminar ocultando problemáticas patriarcales por privilegiar una postura descolonizadora de occidente o liberada de la dominación del Norte, como hoy se prefiere. Marisol de la Cadena

³ Blanca Muratorio toma esta reflexión de Sidney Mintz (1984).

menciona cómo las mujeres indígenas en Perú, además de trabajar como los varones, son permanentemente víctimas de maltrato y violencia física y psicológica. En esa dirección, la autora demuestra jerarquías y subordinaciones claras en una comunidad de Chitapampa, Cuzco-Perú. En esta localidad, las mujeres indígenas constituyen el último sitio de las subordinaciones sociales y el sector de mayor volatilidad (De la Cadena, 1992).

Por lo mencionado, conviene referirse a contribuciones desde una perspectiva política de un feminismo más integrador. En esa línea Carmen Castells (1996) sintetiza lo que se desea: “entenderemos por feminismo lo relativo a todas aquellas personas y grupos, reflexiones y actuaciones orientadas a acabar con la subordinación, desigualdad, y opresión de las mujeres y lograr, por tanto, su emancipación y la construcción de una sociedad en que ya no tengan cabida las discriminaciones por razón de sexo y género” (Castells, 1996: 10).

Desde un feminismo que sustenta sus principios epistémicos más allá de los objetivismos positivista y estructuralista, Evelyn Fox Keller (2004), psicoanalista, propone una ciencia desde el objetivismo dinámico: “reconceptualizar la objetividad como un proceso dialéctico que permita distinguir el esfuerzo objetivo de la ilusión objetivista” (32). Para esta autora se trata de superar la división clásica entre objeto y sujeto cognoscente y, al mismo tiempo, de la sociedad con la naturaleza; esta separación, según su perspectiva, pertenece a epistemologías del hombre. Por consiguiente, para Fox Keller (2004) se trata de un nuevo tipo de ciencia. Donna Haraway (1995), a su vez, plantea que el mundo postindustrial es espacialmente multidimensional y, por tanto, de pluralidades epistemológicas. Sobre esta base, esta autora es sumamente crítica respecto de la ciencia y su racionalidad, definiéndola como “una ilusión óptica proyectada de manera comprensiva desde ninguna parte” (Haraway, 1995: 333). Sin embargo, para Haraway, se debe concebir la objetividad, pero desde su condición de corporalidad: objetividad corporeizada. De este modo, la autora cuestiona la clásica ruptura que la ciencia hace entre sujeto y objeto, cuando en realidad estas dos instancias son indivisibles. Bajo este sustento, propone un conocimiento situado, que contextualiza a la objetividad dentro de una localización, en una dimensión que da cuenta de que el conocimiento se explica desde dónde se habla; es decir, la objetividad como instancia parcial y delimitada del conocimiento.

En distintos textos he insistido en el valor epis-

témico de la experiencia como fundamento social en la construcción de saberes y conocimientos (Herrera, 2013). He propuesto ubicar a la ciencia como un componente más de la construcción social y no como hegemonía epistémica frente a la vulgaridad del conocimiento empírico. La experiencia es mucho más que el reduccionismo mecanicista del positivismo-empirismo, es una compleja y múltiple construcción-desconstrucción-reconstrucción, que relaciona al saber y al conocer en estrecho vínculo con su fuente fundamental: la práctica. Dentro de tal dirección analítica, que rescata al empirismo feminista, se sustenta que el sujeto del conocimiento no es individual, sino social, es una comunidad con interacciones discursivas. En esa lógica, Helen Longino (2001) concibe que el conocimiento es objetivo, con base en las interacciones discursivas, presentes en espacios de reflexión de crítica efectiva, a través del posicionamiento público del conocimiento en foros reconocidos.

Uno de los aportes más significativos del pensamiento feminista es el que comparte Rosi Braidoti (2005). Para esta autora, sobre la base de la influencia de Gilles Deleuze, se propone un feminismo que une lo epistémico con lo político. El planteamiento fundamental se centra en cartografías del presente no desvinculadas de la política. El eje de este feminismo, conforme Braidoti (2005), consiste en cuestionar la subordinación que se hace de la diferencia y de la dialéctica entre el yo y el otro. Así la autora retoma la afirmación positiva de la diferencia, de acuerdo a como Deleuze (2002) se opuso a la dialéctica hegeliana, donde la diferencia asoma como oposición negativa. En esta propuesta el sujeto se comprende desde la singularidad, no como individuo, sino como totalidad, como totalidades plurales y múltiples, de índole estrictamente social⁴. Entonces, el ámbito de estudio del feminismo, según Braidoti, no es la mujer en calidad de complemento, sino como “el sujeto de otra historia bastante distinta: un sujeto en construcción, mutante, lo otro de lo Otro, un sujeto encarnado posmujer trasmutado en una morfología femenina que ha experimentado una metamorfosis esencial” (Braidoti, 2002: 26).

La sabiduría de Mama Rosario Sandovalin, no tiene por base la visión dual sujeto-objeto, sino una interdependencia explicada en la totalidad de los pueblos *kichwas*. Tampoco domina conceptos como colonialidad y género; sin embargo, sus conocimientos son epistemes de innegable valor, sustentados en la expe-

⁴ De esta forma comprende Guattari la singularidad.

riencia y en la práctica: en la inseparabilidad del ser con el estar, de la sociedad con la naturaleza y del mundo cotidiano con el del sueño y los espíritus. Posiblemente, sea una salida a lo que Mendoza (s.a.) sostiene, superando su visión de grandes autoras, cuando en la realidad pueden haber pronunciamientos de personas casi analfabetas, que apenas terminaron la escuela, como Rosario Sandovalin, desde una episteme que no depende de textos, pero la simple oralidad no es suficiente estrategia de lucha en un mundo globalizado: por eso esta historia de vida.

3. La historia de vida de Mama María Rosario Sandovalin

Mama María Rosario Sandovalin es heredera de las sabidurías ancestrales del pueblo *kichwa*. Tiene cerca de sesenta años y en sus relatos comunica aspectos muy similares a lo sostenido por Marisol de la Cadena (1992). Refiere a aspectos duros respecto a la jornada de trabajo, especialmente, por tener que desempeñar tareas destinadas a hijos varones además de los del hogar. También detalla que de niña estudió hasta tercer año de escuela, solamente terminó este ciclo educativo a los 35 años. Algo muy común en los pueblos *kichwas* es el analfabetismo o semianalfabetismo de sus ancianos y ancianas. En cuanto a su relación conyugal, menciona recuerdos tristes, posiblemente los de mayor envergadura.

Nací el 5 de noviembre de 1955 en Pintag, en el barrio San Juan de la Tola. Estudié hasta tercer grado en Juan José Flores. En Teodoro Wolf terminé primaria a los 35 años. Lo de los momentos duros he aprendido. Nací en el campo, había que madrugar a las 4h00. Ordeñaba vacas, a las 7h00 me preparaba para ir a la escuela, entraba a las 8h00 y salía a las 12h00, retornábamos a las 13h00 y terminábamos a las 16h00. Los maestros nos castigaban con látigos. Además había que ayudar en la casa. Al no tener hijos varones, al principio las cinco primeras éramos mujeres. Además cuidábamos a las más pequeñas. En veces tenía que mi padre trabajar y mi madre en el hospital, nos tocaba hacer de todo y hemos salido adelante. Me casé a los 18 años. El matrimonio era una odisea. Mis padres llegaron a media misa. Recién sentí lo que es casarse en este agosto por iniciativa de mis hijos. Con mi esposo tuvimos problemas, incomprendiones, agresión física, agresión psicológica.

Pintag⁵ es una parroquia rural del actual Distrito Metropolitano de Quito. Su población es mayoritariamente campesina y en cierta forma indígena, aunque conforme el censo de 2010 se consideren mayoritariamente mestizos. La situación económica de sus habitantes está determinada por índices de pobreza y extrema pobreza. Históricamente fue un territorio caracterizado por la dominación terrateniente y el régimen de hacienda, condición que fuera modificada sólo luego de la Reforma Agraria de 1963, factor que, sin duda, no cambió la condición de marginalidad del sector y sus habitantes.

Retomando la historia de Mama María Rosario Sandovalin, sus narrativas contienen otras connotaciones cuando refiere su vinculación con la salud y/o la medicina ancestral, como algunos chamanes la prefieren denominar. En cuanto a este aspecto, en su memoria se guardan hechos más bien de alegría. Considera que es una mujer feliz, ya que su crianza contuvo también juegos. El tema de la salud es una vocación muy grande para Mama María Rosario Sandovalin, donde lo profesional y el deseo se encuentran ricamente imbricados

Me hace feliz el poder ayudar a curar a las personas, ya antes mismo tenía ese don pero no me daba cuenta, ahora sé que es lo mío. (Mama María Rosario Sandovalin, Quito Distrito Metropolitano, julio-noviembre 2009)⁶

La presencia simultánea de lo triste y lo alegre, invita a profundizar en la cosmovisión andina. Es muy importante comprender que para los pueblos *kichwas* el mundo y la realidad se los engloba en una totalidad donde los contrarios coexisten. Se trata de mantener equilibrios. Esto es, todo se explica a través de oposiciones: el cielo y la tierra, el hombre y la mujer, Dios y el Diablo, lo frío y lo caliente, la salud y la enfermedad, la vida y la muerte, entre otros aspectos. Es por esto que para los pueblos *kichwas*, la muerte, por ejemplo,

⁵ El nombre responde a un homenaje al General Pintag, uno de los representantes principales de la resistencia al Incario. En aquel tiempo el territorio estaba conformado por diversidad de comunidades originarias, las que nunca conformaron un grupo único para el callejón interandino. La unidad territorial y administrativa se la produjo con la corta conquista incaica, a la que los diversos pueblos se opusieron radicalmente, al punto de aliarse a los españoles para la derrota final del Incario. Pintag luchó aproximadamente 12 años en contra del Incario.

⁶ Testimonio publicado en Herrera, L y Guerrero, P. (2011). *Por los senderos del yachak. Espiritualidad y sabiduría de la medicina andina*. Quito. Ediciones Abya-Yala.

es algo que debe cultivarse como una condición tan dignificante como la vida, se debe perseguir el Buen Vivir y el Buen Morir. Definir esta concepción exige toda otra propuesta, simplemente aclaro que los dos conceptos hacen referencia a la construcción de otros seres, no como utopías sino como cualidades a constituirse en hábitos de existencia. Ese equilibrio entre naturaleza y sociedad, entre armonía y conflicto. Además refiere un estilo sostenido más en el estar que en la ontología occidental del ser. En el mundo están muchos seres compartiendo sus existencias, en equilibrio, perder esta condición es sinónimo de gravedad. De ahí, debe considerarse que la acumulación destruye todo tipo de equilibrio, pues la riqueza de unos no puede significar la pobreza de muchos; se trata de propender a un régimen de satisfacción y plenitud, desde una noción de espiritualidad, más que de excesos y carencias.

Una de las premisas básicas de las culturas indígenas de América es la rica complementariedad entre sociedad y naturaleza, interpretar esta relación desde la polaridad es erróneo. La naturaleza no es de ninguna manera el opuesto a la sociedad, por el contrario, la sociedad es abarcada por su condición natural. Podría dejarse también una equivocada impresión al considerar que este planteamiento es un retroceso a visiones naturalistas, impuestas por las ciencias naturales al mundo de las sociales; por el contrario, se está exponiendo una visión que se diferencia de las dos al mismo tiempo. La naturaleza invita a concebir que el ser humano es parte de ella y no su máxima expresión, al contar con la "inteligencia" ajena a todo el resto de seres. Detenerme en la provocación de demostrar que otros seres piensan es tarea inútil. Propongo, en su lugar, entender que el ser humano está en la naturaleza y no es un ser que ontológicamente se la superpone o la supera⁷.

(...)Yo le agradezco a la vida porque tuve una niñez hermosa, en contacto pleno con la madre tierra, con la naturaleza, creo que desde ahí desde chiquita me nació ya ese don, pero yo no me descubrí sino hasta después; aprendí de lo que nuestros mayores nos enseñaban a amar la naturaleza, a encontrar el sentido sagrado de la vida, la madre naturaleza es el más hermoso espacio de vida y en

⁷ La postura que se sostiene está en franca oposición a las visiones que definen lo natural como un estado inferior, como lo hace Hobbes cuando refiere que los niños deben ser educados por los adultos para superar sus instintos y desordenes peligrosos que implica las herencias naturales.

cada paso que doy busco aprender de lo que ella todos los días me enseña y le agradezco por lo que nos ofrece generosa. Desde chiquitos ayudando a nuestros *Taitas*, aprendimos a trabajar la tierra, a descubrir los misterios de la naturaleza, a ver como los cerros juegan y crecimos jugando con ellos, todo eso nos han enseñado (Mama María Sandovalin, Quito Distrito Metropolitano de Quito, julio-noviembre de 2009)⁸.

Todo lo expuesto contiene evidentes diferencias respecto de las visiones hegemónicas de occidente, quienes conciben esencias divorciadas, que reniegan de los estados de sufrimiento, de enfermedad y donde lo más trágico constituye la muerte, a la que, de ser posible, deberíamos evitarla con la vida eterna. Se puede sostener que esto tiene un claro origen en la institucionalidad eclesial católica, que ofrece al sufrimiento como una antesala a grandes recompensas en otro reino: el de Dios.

Las connotaciones de explotación, miseria, enajenación del trabajo, violencia, abuso de poder, entre otros, edifican una realidad también de tragedia para los pueblos, se delinea como condición exclusiva la vulnerabilidad y vivencia en situaciones de víctimas, contextos que no deben ignorarse, pero no por eso absolutizarse. No pretendo justificar la dominación, pero tampoco debemos, por evitar idealizaciones, caer en exactamente lo contrario; fatalidades materialistas, que solamente la revolución soluciona, hecho que en la práctica no se ha alcanzado mínimamente. Será porque se privilegia una utopía sin mirar también que el gozo debe existir para sobre sus bases construir lo nuevo y proyectarse al devenir, a sabiendas de que el sufrimiento no debe ni puede evitarse, pero sí trabajarse y concebirse también como fuente de aprendizajes. Compréndase que no se está afirmando la provocación arbitraria e intencional de sufrimientos para la correspondiente generación de enseñanzas.

Lo expuesto tampoco intenta reducir, dentro de las tendencias recientemente criticadas, a todo el mundo occidental, pues hay posturas que han dignificado la existencia y estilos de vida de los subalternos, como también han invitado a referenciar al deseo y al placer como algo existente y parte de los procesos sociales. En esta perspectiva, puede identificarse a la potencia afirmativa de la diferencia, propuesta por Deleuze y Guattari (2007), y a enfoques

⁸ Testimonio publicado en Herrera, L y Guerrero, P. (2011). *Por los senderos del Yachak*. Quito. Abya-Yala.

feministas que lo reproducen, como los compartidos por Rosi Braidoti (2005). Esto sin duda, provoca encontrar nexos con filosofías y sabidurías como la de los pueblos *kichwas*. Las siguientes palabras de Mama Maria Rosario son elocuentes:

Sigo aprendiendo, aunque este es un camino duro, hasta he tenido que pelearme con mi marido. Siempre recuerdo el día que llegue por aquí, mi sueño era tener una territa donde asentarme con mi familia, una casita donde poder vivir, pensaba en que he tenido que pasar necesidades, he sufrido bastante y tengo dolores que nunca me abandonarán como la muerte de mi hijito, por eso cuando vine para acá y sabía que aquí iba a vivir, a la sombra del guabo, me senté y lloré, pero me dije, a pesar de que la vida es dura es hermosa, he de seguir y he seguido (Mama María Rosario Sandovalin, Quito Distrito Metropolitano, julio-noviembre de 2009)⁹.

Respecto a la lucha con su marido, a pesar de que Mama María Rosario Sandovalin, en opinión de muchos, resultaría una mujer tradicional, con influencia de una religión opresiva como la católica, con escasos vuelos teóricos para comprender la emancipación de las mujeres (como integrantes de una organización feminista la calificaron en un evento de salud sexual y reproductiva), es alguien que pelea no a través de denuncias, juicios penales y/o mesas de negociación de conflictos. No es una mujer que reproduce lo que determinadas organizaciones no exclusivamente feministas promueven, claro, en auténtica e innegable legitimidad. Su lucha fue a través del cariño a su esposo ¿Esta actitud es ilegítima? ¿Por qué? ¿Según quién? Podría lo mencionado ser causa de malos entendidos; no se afirma que la Mama se humille ante el victimario patriarcal, tampoco se propicia el encubrimiento de miedos, simplemente se está argumentando respecto de una actitud de no menor legitimidad que las otras¹⁰. Fui testigo, en calidad de su paciente, que su esposo le solicitaba que relate sobre sus poderes, incluso, su comportamiento se estructuró como un simple asistente de servicios: estaba a

órdenes de la Mama para facilitar velas, agua, plantas y objetos de la mesa de sanación, aspecto que lo repite cuando se desocupa de sus labores agrícolas, pasadas las 18h00, siempre y cuando se cuente con pacientes. Probablemente, lo que expongo deje una impresión exacta de lo contrario, empujar a una subordinación del hombre ante el poder de la mujer; deseo tan solo respaldar el cambio ante el innegable reconocimiento de que Mama María Sandovalin es un ser con poder por sus cualidades y experticias para sanar.

He hecho cambiar a mi marido haciéndole ver la realidad con cariño. Ahora somos compañeros, nos complementamos. La sabiduría de la medicina es también para sanar las penas. Él al principio no aceptaba, pero viendo la realidad ha cambiado (Mama María Rosario Sandovalin, Quito Distrito Metropolitano, 21 de septiembre de 2014).

Es preciso explicar que la condición de Taita o de Mama implica el inevitable cultivo del poder. Esto invita a asumir construcciones teóricas desde otros parámetros. Sin poder no se hace sabiduría ni conocimiento, sin poder no se puede ver la vela ni el huevo ni el cuy, sin poder no se ejerce la sanación. El poder es un trabajo que implica aventurarse dentro de los miedos, es atreverse al desafío constante de la muerte, es aprender a reconocer esta cualidad en los cerros, cascadas, ríos, estrellas, en los seres humanos, en los sueños y en los espíritus. El poder no es vanidad, sino la más estricta vinculación con la humildad.

(...) ya en sueños la vertiente me llamaba, y ha sido para eso, por eso en mi mesita las cosas que tengo me encuentran, las piedritas de poder, tengo el jaguar porque me da su fortaleza, tengo el águila que siempre me cuida y me trae algún mensaje, es mi compañera, ella me da luz, aparece no más y me dice que no debo dejar de volar, sigo soñando, pero con humildad, porque eso me enseñó mi papacito, no para aparentar, para querer ser el primero, él me decía, que no vale el estar buscando ser el primerito, que esté calladita que aprenda, que mejor me ponga en el último, porque ahí, si me doy la vuelta, ya estoy adelante primerita, así me decía; agradezco a mi papá que me enseñó la humildad, pues sin humildad en el corazón no se puede curar, si no se siente, yo siento que ese es mi deber, ayudar a los demás, siento el sufrimiento de los demás y sé que estoy destinada para eso, llegué a donde debía llegar, porque ese es el ca-

⁹ Testimonio publicado en: Herrera, L, y Guerrero, P. (2011). *Por los senderos del yachak. Espiritualidad y sabiduría de la medicina andina*. Quito. Abya-Yala

¹⁰ No creo que deba excluirse a la sospecha, pues ante una historia patriarcal tan extensa, es una actitud que no puede desmerecerse, pero de ningún modo es sinónimo de exclusividad o conciencia política superior.

mino de los ancestros, de lo vivido, y eso me hace feliz, porque a mí no me importa tener cosas, lo que me importa es la felicidad. (Mama María Rosario Sandovalin, Quito Distrito Metropolitano, julio-noviembre 2009)¹¹.

Retomando la línea biográfica, en relación con la salud, Mama María Rosario Sandovalin inició su formación desde muy pequeña. Es común, en la tradición *kichwa*, constituirse en Taita¹² *yachak*¹³ o Mama¹⁴ *yachak*, desde el vientre materno, mediante constataciones a través del arte de ver¹⁵. No obstante, esta no es una postura excluyente, pues se han formado también a partir de tempranas edades, durante la niñez y adolescencia. Son muy excepcionales los casos de *yachaks* que comenzaran su preparación en edades adultas. También es común, que la formación sea hereditaria, del mismo modo, son contadas excepciones las que se hacen fuera de esta relación de parentesco. En consecuencia, la formación de un o una *yachak* la inculcan los abuelos-abuelas y los padres-madres.

Toda la vida nos curamos con plantitas. Mi papá y mi abuelita fueron mis maestros en medicina. Pude curar ampliamente hace 20 años. Los partos son un don. Mi primera experiencia a los 12 años. Para mi traer a un niño fue como un juego. Soy una mujer feliz, me crié a modo de juego (Mama María Rosario Sandovalin, Quito Distrito Metropolitano, 21 de septiembre de 2014).

La referencia última, incita a abarcar la temática de la sanación y del parto. Mama María Rosario Sandovalin usa principalmente las plantas medicinales y

practica el parto vertical, una tradición presente en la mayoría de pueblos indígenas de América. No pretendo detenerme en detalles de cómo ella ejecuta las sanaciones y los partos, simplemente, expongo algunas consideraciones que clarifican estas sabidurías y prácticas.

Veo plantas en el Ilaló las plantas salen en invierno. Mi sitios son el Ilaló o en mi terreno Pintag, barrio la Tola. Yo atiendo hincadas. Acostadas no tienen fuerza, hay desgarres. No así hincadas o sentadas en un banquito o en cuclillas, apoyadas por el esposo o un familiar. (Mama María Rosario Sandovalin, Quito Distrito Metropolitano, 21 de septiembre de 2014)

Durante toda la exposición, he argumentado además otro tipo de episteme, característico de una mujer u otra mujer: no tengo claro si es una posmujer, como lo sostiene Braidoti (2005). Sin embargo, aún falta por desarrollar la parte que posiblemente sea una especialidad equiparable al parto y a la sanación; me refiero al trabajo con los sueños, no solamente para interpretarlos, en términos psicológicos, aunque la palabra psicología no sea propiamente *kichwa*, noción que no cuenta con un concepto específico o traducible. Abordar el tema de los sueños facilita comprender uno de los ejes más importantes en la profesión de un o una *yachak*. Mama María Rosario Sandovalin se asume también como una gran intérprete de sueños, tarea que nuevamente se articula con una visión nada antropocéntrica, sino cosmocéntrica, con la que se combina a la cultura con la naturaleza y la capacidad, obviamente, de sanar no como exclusividad humana.

Aprendí a interpretar los sueños. Mientras trabajábamos contábamos los sueños y mi papá interpretaba. También se contaba, mi papá nos sacaba en luna llena, nos sacaba a jugar y ahí contábamos los sueños y sobre el mundo de los espíritus (Mama María Rosario Sandovalin, Quito Distrito Metropolitano, 21 de septiembre de 2014).

Desde los senderos del sueño he llegado a los caminos de la sabiduría. En un sueño vi que frente a mí estaban tres caminos: y decidí caminar por el del medio, que era el más peligroso. Ahora entiendo que el camino de la sanación no es fácil, cargado de obstáculos e incomprendiones. También en sueños pude descubrir cuál iba a ser mi camino. Siempre recuerdo una vez que soñé un círculo de

¹¹ Testimonio publicado en Herrera, L y Guerrero, P. (2011). *Por los senderos del yachak. Espiritualidad y sabiduría de la medicina andina*. Quito. Ediciones Abya-Yala.

¹² Taita es padre, pero el significado de padre no solamente obedece a las relaciones de parentesco, sino al nivel de poder y reconocimiento social. De este modo Taitas son también líderes, animales o cerros o algún evento importante como el Taita carnavales. A más de Dios que también es Taita.

¹³ Muchos pueblos indígenas han decidido tomar como parte de su autenticidad e identidad los nombres que en sus lenguas se construyeron, es así que dejan de lado el calificativo de indígenas por *kichwas* y el de chamanes por *yachaks*. El significado de *yachak* es sabio y *yachay* de sabiduría

¹⁴ Igual que para Taita, Mama es para lo que reviste una condición femenina, una lideresa, un cerro, la Virgen y la Madre Tierra o *Pa-chaMama*

¹⁵ Esto los y las *yachaks* lo hacen a través del huevo o la vela, mismos que se frotran por todo el cuerpo de la madre en estado de gestación, previo a verter la clara y la yema en un vaso con agua o a encender la vela.

ancianos en el que había un puesto vacío. Yo me dije: “Ese es mi puesto”. Fui, puse el saco en el suelo y me senté. En otro sueño me pregunte, qué camino seguir de los tres caminos, veía en mi sueño una gruta y una peña, escogí el de la mitad que es el más peligroso; ese es el camino de la sabiduría de la entrega a los demás, es el camino del espíritu, el de la sanación, el que busca curar las heridas no solo del cuerpo sino también del alma, el camino para sanar las heridas de la Madre Tierra, el camino que nos permita transformar los dolores y los sufrimientos en dulzuras, el camino por el que deben transitar las niñas y los niños, pues la tierra misma necesita de los guaguas (Mama María Sandovalin, Quito Distrito Metropolitano, 30 noviembre 2009)

En este momento es oportuno compartir una experiencia. Visité a Mama María Rosario Sandovalin para una atención médica, que por error mío terminara en una sesión interpretativa de sueños. Las siguientes narrativas fueron trabajadas en mi tesis doctoral: “El chamanismo como teatralidad: una experiencia epistémica-etnográfica intercultural, aplicada a Taitas y Mamas en el actual Distrito Metropolitano de Quito. Considero necesario exponer textualmente, pues el relato contiene la riqueza del instante e intensidad de la vivencia.

Llegué al sector de Alangasí. No conocía el templo de Mama María y estuve obligado a preguntar sobre su dirección. La gente la ubicaba y me supieron referir el sitio de trabajo sin dificultades. Arribé a la granja agrícola donde viven y trabaja su marido. Al recibirme, él me manifestó que el lugar de atención se encontraba por el sector del cementerio. Nos acomodamos en mi auto y fuimos en busca de Mama María Rosario Sandovalin.

Cuando llegamos al sitio, Mama María estaba cargando hierbas, seguramente para alimentar a sus animalitos. Me saludó calurosamente y me invitó a ingresar a su templo. El lugar de atenciones estaba ubicado en la primera esquina. Estaban colocadas imágenes de vírgenes en una de las mesas, la que funcionaba como altar. Junto a esa mesa se encontraba otra con las piedras y demás elementos para la sanación. Deseaba también que me atendiera. Me interesaba experimentar lo que una Mama me diagnosticara, pues solamente me habían atendido Taitas. Desde mi total ignorancia sobre el uso de velas, le entregué una de color rosado, que la tenía guardada para cuando se pre-

sentara la ocasión. Entonces, esa tarde, le entregué la vela a Mama María Rosario Sandovalin. Me manifestó que el color no era en lo más mínimo el indicado, que debía ser blanca. En consecuencia, decidimos no perder el tiempo y procedimos a conversar sobre nuestros sueños, una tarea de mucha importancia para los y las *yachaks*.

Empecé con mi relato. Le comenté a Mama María que, hace pocos días, soñé que me encontraba en la playa. El ambiente era por la mañana, a eso del mediodía. Inesperadamente, una fuerza indescribible me golpeó por la espalda. Se trataba de un tsunami, que con violencia me arrojara hacia un bosque. Pude flotar por las aguas y, simultáneamente, esquivar uno a uno los árboles. La arremetida del tsunami fue perdiendo contundencia y paulatinamente entrando en calma. Recuperé mi postura vertical y procedí a girar hacia mi derecha, en cuanto lo hacía, escuchaba la caída de agua, se trataba de una cascada. Era extraño, la cascada no se caracterizaba por una pendiente pronunciada, por el contrario, el agua corría de manera algo diagonal, pero con mucha fuerza. Poco a poco el ímpetu del agua iba disminuyendo hasta quedar en charco y, en unos instantes más, el lugar se encontraba totalmente seco. Me desperté totalmente tranquilo. De inmediato Mama María Rosario Sandovalin me preguntó:

- ¿Fue capaz de flotar?

- Si, pude flotar.

-El poder le está buscando, tiene un espíritu que lo impulsa, ese fue el mensaje del tsunami, pero no da el paso que debe. La cascada es el poder que necesita para hacer el bien como lo hacen los Taitas, lo malo es que, si usted no se decide, perderá al espíritu y se quedará seco.

Luego se atrevió a contarme su experiencia. Relató que en un encuentro de Taitas y Mamas, por la cascada de Molinuco, uno de los sitios de poder en el sector del Valle de los Chillos, no les fue posible realizar la ceremonia programada, debido a que el sitio no les facultó el debido permiso. No accedieron al interior de la cascada, sino que se dirigieron hacia la parte superior. Les llegó la noche y el programa lo tuvieron que modificar por completo. Una vez instalado el campamento, Mama María Sandovalin hizo referencia al momento en que se quedó dormida dentro de su carpa. Estuvo siempre con el deseo de bañarse en el lugar, sitió mo-

verse dentro de la carpa y procedió a levantarse y desvestirse. Abrió la carpa y se dirigió hacia el río. Se encontraba con las medias puestas y con ellas ingreso al agua, tomó chapuzadas con sus manos y se frotó su cara y cuerpo. Su baño no fue demorado, procedió a retornar a la carpa. Mientras caminaba, observó a uno de los colegas y le alertó sobre la necesidad de mantener el fuego. Ingresó a la carpa, tenía las medias mojadas, y procedió a acostarse. Sintió el extremo de la carpa rozando su cabeza y se despertó, se topó las medias y las encontró completamente secas.

Al analizar su sueño, Mama María manifestó que fue capaz de salir de su cuerpo, de realmente haber estado atenta y presente en su sueño. Se movía con la claridad y la conciencia que mantiene en su diario que hacer. Durante los sueños también se vive, pero hay que aprender a vivirlos, tarea de mucha dificultad y que requiere de mucha preparación y maestría (Diálogo con Mama María Sandovalín el 29/11/2013. Quito Distrito Metropolitano de Quito)

Me siento incapaz de realizar un análisis sobre esta experiencia y asumirla epistemológica y políticamente. Racionalizarla no clarifica absolutamente nada, creo que el lector puede interpretar con claridad lo que se expone. Lo único que puedo sostener es que el sueño, para los pueblos *kichwas* y para mí, es tan real como la cotidianidad, por ser experiencia vivida que no requiere de demostraciones científicas para precisar su existencia.

Finalmente, no puede ignorarse un contexto que implica concepciones erróneas en lo epistemológico y en lo político. Existe un riesgo que no puede dejarse de mencionar; la problemática se relaciona con el Ministerio de Salud Pública; es algo evidente que en el actual gobierno, pese a manejarse los temas con mayor eficiencia y cobertura social, en comparación con la mayoría de sus predecesores, la concepción que se ejecuta obedece a una supremacía estatal, aunque se sostenga que el mandante es el pueblo, aspecto que termina ineludiblemente en una nueva delegación del poder, aunque la representatividad se haya caracterizado por mayores índices de legitimidad, siempre que se haga análisis comparativos con lo anterior. Sin embargo, si se desea un enfoque más estricto, desde posiciones de la democracia participativa, evidentemente los límites son innegables. Dentro de esta perspectiva, el rol de los chamanes de distintos pueblos, está siendo de total y riesgosa subordinación, que implica todos los sesgos occidentalistas

que se ha cuestionado en este artículo. La reflexión que comparte Mama María Rosario Sandovalín es contundente:

Hay problemas con el Ministerio de Salud. Se ha luchado muchísimo y se está desapareciendo a las parteras al subordinarlas al sistema de salud en los hospitales. Los errores que se produzcan terminan por culpabilizar al más débil: a las parteras. Nuestras atenciones son en la casa (Mama María Rosario Sandovalín, Quito Distrito Metropolitano, 21 de septiembre de 2014)

La mentalidad desarrollista lo único que está provocando es la aplicación más racional de un capitalismo, que parecía opuesto al neoliberalismo, pero que por la crisis mundial y civilizatoria, sus sostenibilidad está en linderos preocupantes, por lo que el contexto obliga a negociar con los sectores neoliberales del capital en Era de globalización. Se está evidenciando que la transición no es hacia el otro mundo posible, sino a ineludibles concesiones al capital; nuevamente el cambio de Era conlleva el peligro de instituir privilegios y no transiciones civilizatorias. No pretendo motivar posturas de oposición, pues la realidad implica una complejidad tan aguda, que las posturas dualistas pro gobiernos progresistas y oposiciones de izquierda débiles son insuficientes.

Lo que sucede con lo expuesto por Mama María Sandovalín es un ejemplo claro de los límites desarrollistas de los actuales gobiernos del progresismo latinoamericano. La salud es mucho más que hospitales para curar mejor, es el cultivo exhaustivo de la vitalidad para enfermarse menos, es propiciar un estilo de vida que solamente con un adecuado cambio civilizatorio puede concretarse y abrirse a constantes devenires de dignidad. Por el momento, los temas de mayor debilidad, en el actual gobierno de Ecuador, están en las concepciones relacionadas con la interculturalidad: “educación intercultural”, “comunicación intercultural” y, obviamente, “salud intercultural”, pues los contenidos no llegan a asemejarse al consabido multiculturalismo. Se ha perdido el espíritu de considerar lo intercultural como un nuevo pacto social y ético donde el poder se comparte y las diferencias culturales se respetan.

El problema se repite en cuanto a relaciones de género alternativas y alterativas. La propuesta estatal de salud obedece a una clínica moderna, por tanto, patriarcal. Es un avance estructurar un gabinete presidencial con un significativo número de mujeres,

pero el problema no es de cantidades. De esta forma, se reitera en concepciones positivistas que conciben la realidad en términos cuantitativos, cuando en realidad los procesos sociales son de índole cualitativa. Se reitera, aunque complementando con nuevos elementos, que el capitalismo ha estructurado lo social desde hegemonías patriarcales, heterosexuales, blancas-coloniales, adultocéntricas, cristianas-reformistas, científicas-positivistas, entre los principales. En esta perspectiva, mujeres como Mama María Rosario Sandovalin, se insertan en una lógica de capital-trabajo-ciencia-patriarcado, que termina sumergiendo su ser y estar en este mundo, en este país, a una condición aguda de subalternidad, que a poco provocaría la extinción de las *yachaks*, como sanadoras y parteras. Son pocos los abuelos y abuelas que subsisten, las nuevas generaciones no están tomando la posta.

En el mundo contemporáneo, el ejercicio del poder capitalista es cada vez más epistémico-político. La acumulación y el monopolio implican explotar masiva e intensivamente a los trabajadores del conocimiento no sólo de la ciencia. Cientificar el mundo es estrictamente capitalista, patriarcal y racial-colonial. No mantengo que los científicos sean unos inconscientes sociales, en términos de haberse sumado al ejercicio de la dominación del capital, lo que sostengo es que la ciencia ha sido enajenada de sus auténticos productores, que ha sido usada para la reproducción del poder capitalista, patriarcal y racial-colonial, donde los grandes monopolios transnacionales consolidan estructuras del capital sobre el trabajo, de hombres frente a mujeres, de blancos frente a otras etnias y de la racionalidad frente a la corporalidad-emotividad. El que trabajadores-trabajadoras de la ciencia reciban mejores sueldos, no implica una modificación substancial respecto del enriquecimiento, cuando el conocer sirve para el lucro excesivo de ajenos multinacionales, cuando siguen siendo hombres los que ejercen las principales matrices, aunque haya mayor presencia de mujeres en un orden de índole machista, cuando la producción de conocimiento, pese a involucrar a chinos, indios, musulmanes, latinos, por mencionar ejemplos, sigue reproduciendo lógicas objetivistas y competitividades bajo estructuras de indexación donde el norte blanco, patriarcal y racionalista predomina.

Ante estas circunstancias, de los campos de mayor desarrollo científico son cabalmente la medicina, la genética y la química, bajo determinantes no sólo excluyentes, sino usurpadores de las sabidurías, conocimientos y tecnologías ancestrales. En poco

tiempo serán médicos, mayoritariamente blancos, con enfermeras en calidad de asistentes¹⁶, los que gocen y lucren con las ventajas y amplitudes del parto vertical. Así también serán farmacéuticas las que monopolicen y privatizen la biodiversidad y los conocimientos que pueblos han edificado sobre ésta en sus ambientes. Por último, no serán personalidades como los y las *yachaks* las que mercantilicen epistemologías en revistas de hegemonía positivista. Consecuentemente, urgen propuestas de fuga, de resistencia, de feminismos integradores y antipatriarcales, de sabidurías ancestrales afianzando sus patrimonios culturales y de académicos-académicas del Sur, que produzcamos saberes, conocimientos y tecnologías en espacios (revistas, aulas, rituales y otros) e historias de vida para la contra hegemonía, la resistencia y consolidación de otros modos de poder, como el de los y las *yachaks*.

Conclusiones

El mundo está en crisis no exclusivamente en referencia al capitalismo y la modernidad, sino en relación también al dominio clasista, al patriarcado, a la hegemonía heterosexual, al predominio racista-colonial, al adultocentrismo y a la masificación de la ciencia en detrimento de otras sabidurías, conocimientos, tecnologías, corporalidades y emotividades

Las epistemologías feministas cuestionan de raíz la íntima relación del positivismo con el capital, con el patriarcado moderno, con la familia nuclear, con la denigración de las diferencias. En contrapartida, proponen un cambio epistémico que rebase la dualidad cartesiana entre sujeto y objeto; es más para las corrientes del feminismo de diferencia afirmativa, el sujeto y la subjetividad son de mayor amplitud que los reduccionismos objetivistas.

La historia de vida de Mama María Rosario Sandovalin es una postura epistémica sostenida en el valor integral de la experiencia, a través de un contacto que integra al cuerpo, la emotividad y la racionalidad al complejo mundo de la naturaleza material y su coexistente opuesto, el mundo de los espíritus.

La perspectiva, no obstante, no debe mantener nuevos sesgos de dominación y supremacía; las feministas académicas y con experiencia política no deben caer en concepciones y paradigmas unilaterales y unidimensionales, incapaces de visualizar resistencias y

¹⁶ La enfermería no se caracteriza por ser masculina. La historia y la actualidad contienen una inmensidad de ejemplos.

estrategias de poder en personas sumamente tradicionales y de escasa preparación científica. Por eso una historia de vida que faculte el diálogo de saberes.

Las historias de vida facultan potenciar la singularidad como referente para el conocimiento profundo de lo social; en clara divergencia metodológica y epistémica con la universalidad y objetividad de lo cuantitativo como referente único de verdad.

La historia de vida de Mama María Rosario Sandovalin, es un ejemplo de resistencia de una sabiduría que se encuentra en riesgo de extinción, de una sabiduría de pueblos cada vez más minoritarios, como el

kichwa, de un ser de poder que mantiene viva la medicina ancestral, el parto vertical, la interpretación de los sueños y la íntima relación con la Pachamama en condiciones de sacralidad y reconocimiento ineludible con la naturaleza.

El diálogo propuesto, entre feminismo y la breve historia de vida de Mama María Rosario Sandovalin, es un intento para fortalecer epistemologías y políticas de contra hegemonía y seres de otro poder (en el ver, en el interpretar sueños, en el conocer las plantas, en las bondades del parto, en la sanación), sin idealizaciones a ningún sector, sujeto y ser subalterno.

Bibliografía

BRAIDOTI, R. (2005) *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.

BURÍN, M. y MELER, I. (1998) *Género y Familia: Poder, amor y sexualidad en la construcción de subjetividad*. Buenos Aires. Paidós.

BUTLER, J. (1999) *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.

CASTELLS, C. (1996) *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, Estado y Sociedad.

DE LA CADENA, M. (1992) Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco. En: *Revista Isis Internacional*. Santiago de Chile. Ediciones de las No. 16. www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/de%20la%20cadena1.pdf. Revisado el 22-09-2014

DELEUZE, G. (2002) *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

DELEUZE, G y GUATTARI, F. (2007). *Mil mesetas; capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

FOX KELLER, E (2004) "Feminism and Science". FOX

KELLER, Evelyn y LONGINO, H (2001) *Feminism and Science*. New York, Oxford University Press

GUATTARI, F Y ROLDIK, S. (2005) *Micropolítica: cartografía del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón

HARAWAY, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

HERRERA, L. y GUERRERO, P. (2011). *Por los senderos del yachak. Espiritualidad y sabiduría de la medicina andina*. Quito. Ediciones Abya-Yala

KORNBLIT, A. (2004). "Historias y relatos de vida: una herramienta clave en metodologías cualitativas" en Kornblit, A. (comp) *Metodologías cualitativas en ciencias sociales*. Buenos Aires: Biblos.

MENDOZA, B. ("sin año") *la epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano*. http://www.alca-seltzer.org/descolonizacion/mendoza_la_epistemologia_del_sur.pdf. Rev. el 23-09-2014

MURATORIO, B. (1987). *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Citado. MONTERO, Luis Herrera (2014) "La historia de María Rosario Sandovalin, una experiencia epistémica de corporalidad y emotividad para el diálogo con el feminismo" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°16. Año 6. Dic. 14 - Mar. 15. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 36-47. Disp. en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/350>

Plazos. Recibido: 29/09/2014. Aceptado: 25/11/2014.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°16. Año 6. Diciembre 2014 - Marzo 2015. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 48-55.

La idea de Precariedad en la Sociología Francesa*

The Precarity Concept in French Sociology

Patrick Cingolani**

Université Paris Diderot, Francia
patrickcingolani@club-internet.fr

Resumen

Las cuestiones relativas a la precariedad parecen ser cada vez más relevantes. El artículo propone analizar tres grandes acepciones de las palabras precarios y precariedad en los años '80 en Francia. A través de esta retrospectiva, que va del trabajo precario a la precariedad, pasando por los precarios, se trata de precisar categorías que pertenecen tanto a la historia sindical y militante como a la historia de la sociología, sin perder ninguno de los significados. El artículo arroja luz sobre las condiciones de producción de estas categorías en el contexto socio-histórico francés. También, intenta mostrar cómo éstas reflejan la actualidad explicando las nuevas formas de desregulación del trabajo y de ajustes hacia el trabajador describiendo nuevas situaciones de pobreza, pero también quizá diseñando alternativas.

Palabras clave: Trabajo; Precariedad; Cuerpos; Capitalismo.

Abstract

Issues concerning precarity seem to be increasingly relevant. This article proposes to revisit the three main meanings of words precarious and precarity in the 80s in France. Through this retrospective, which runs from precarious work and precarity, through precarious, it will be developed the categories belonging to militant labor history and the history of sociology, in especially not losing any sense.

Keywords: Work; Precarity; Bodies; Capitalism.

* La traducción de este texto fue realizado en acuerdo con el Dr. Patrick Cingolani. Traducción a cargo de María Noel Miguez Passada. Licenciada en Trabajo Social (Universidad de La República), Magister en Servicio Social (Universidad Federal de Río de Janeiro). Doctora en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Posdoctora en la Universidad de Paris X. Trabaja en el Departamento de Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República, Uruguay.

** Professeur de sociologie, Docteur en sociologie, Directeur du LCSP, UFR de sciences sociales Université Paris Diderot

La idea de Precariedad en la Sociología Francesa

Introducción

En estos comienzos del siglo XXI, los problemas con relación a la precariedad parecen ser cada vez más relevantes. Los “indignados” en España, el movimiento “Occupy Wall Street” en los Estados Unidos denunciaron el endeudamiento de las clases populares y de las clases medias. De la misma manera que los trabajadores manuales, a finales del siglo XX, ven sus condiciones de trabajo y de remuneración deteriorarse, hoy día son los trabajadores de la cultura que asisten, incapaces, a la disminución de sus salarios y a la transformación de sus contratos. La subcontratación internacional permite la explotación desvergonzada de estas dos categorías de trabajadores en los países en desarrollo. En las ciudades occidentales el desempleo creció, de lo contrario, si fuera reducido, es solo al alto precio del deterioro de la naturaleza del contrato y de las condiciones de trabajo.

Frente a estos desafíos, así como también de cara a los impasses de los modelos de desarrollo que amenazan el equilibrio ecológico del planeta y que pueden dar lugar a la migración climática y a formas radicales de pobreza, vamos a examinar los tres significados principales el concepto de precariedad.

El contexto histórico es lo suficientemente grave como para que no nos descuidemos en ninguno de nuestros sentidos y conceptos de lo que los últimos cincuenta años nos han dado. A partir de los tres significados que veremos a continuación, y que se encuentran debajo de la palabra precario, no aparece sólo una categoría descriptiva, sino también una dimensión ambivalente que posibilita alimentar alternativas y empezar a pensar más allá de la inseguridad, de los modelos de vida y de los tipos de representación del éxito o de la felicidad que se han establecido con la configuración actual del capitalismo.

Por lo menos, se trata de no perder ninguno de

los sentidos en estas tres grandes acepciones del concepto en el momento en el cual los grupos son confrontados a la precariedad que afirman los nuevos patrones de consumo y de vida. Es por eso que venimos a trabajar retrospectivamente en el contexto intelectual francés, pero no sin ecos en situaciones y cambios que abarcan todo el mundo.

La precariedad

Las palabras *precario* y *precariedad* tienen una larga historia. Luego de su etimología que le da el mismo origen de *plegaria*, del latín *precarius*, la palabra *precario* ha conocido múltiples acepciones, tanto como adjetivo y sustantivo, o como agregado al vocabulario corriente y al derecho. Hace alusión a la idea antigua de obtener una cosa por *plegaria*, aunque la acepción moderna de precariedad, reenvía principalmente a aquello cuya duración y solidez no está asegurada, sino que se halla unido a lo *inestable* e *incierto*, a aquello que es *corto*, *fugaz* o *fugitivo*, así como a lo que es delicado y *frágil*.

Si el objeto de este artículo es presentar lo que la *precariedad* recubre, no solamente como condición sino también como experiencia. Previo a esta ambición es esbozar, a partir de la historia reciente de las palabras *precario* y *precariedad*, la dimensión compleja de la realidad que los circunscribe. Creemos pues que es la única forma de comprender de manera extensiva todas las puestas de la idea de precariedad y de medir todas las consecuencias sociológicas de este vocablo. Por ello, en cierta medida, sería más apropiado hablar de *las* precariedades más que de *la* precariedad.

En efecto, precariedad y precario, se hicieron visibles en la segunda mitad del siglo XX en Francia, y más allá que son muy cercanas, reenvían a diferentes

acepciones. En tanto no se quiere perder ninguno de los sentidos, se va a tratar que se distribuyan como tales entre: 1) el trabajo o, más exactamente, se verá el *empleo precario*; 2) *los precarios*, asociados a una experiencia más o menos electiva y persistente de una cierta precariedad; 3) *la precariedad*, entendida como sinónimo de una manifestación específica de la *po-breza*.

Empleo y trabajo precarios

Hasta finales de la década de 1970, rara vez se utilizaban expresiones como *trabajo precario* o *precariedad laboral*. Sin embargo, incluso antes de la promoción masiva de éstos, empezamos a ver toda una serie de trabajos que demuestran una sensibilidad a las cuestiones que finalmente dan cuenta de la idea del *trabajo precario* y, en retrospectiva, parecen ser adecuadamente precursores.

De hecho, tanto en el trabajo como en el empleo precarios es, probablemente, el trabajo temporal la expresión más evidente de una serie de formas de empleos emergentes que despertaron curiosidad y cuestionamiento de los investigadores. En primero lugar surge la investigación de M. Guilbert, N. Lowit, J. Creusen, *Le travail temporaire* (El trabajo temporal), (1970), luego el libro de G. El Cairo, *Les nouveaux marchands d'hommes* (Los nuevos comerciantes de hombres), (1973). Haciendo hincapié en el “desarrollo espectacular” del trabajo temporal, ambas investigaciones brindan un primer estado de las funciones de este tipo particular de empleo en la estrategia de las empresas y las características socio-culturales de sus empleados. Estos dos libros ya hacían hincapié en temas de resonancia que son hoy particularmente estudiados: el artificio del argumento de la “elección”, y las consecuencias sociales negativas de una externalización de la mano de obra.

Asimismo, aparece en dicha época la categoría de trabajadores “fuera de status” en el seno de la función pública. Esto iniciará nuevas propuestas intelectuales como la distinción de J. Magaud entre “*falsos y verdaderos empleados*”, sostenidas en una serie de la revista *Sociologie du travail*, en 1974. En su artículo, Magaud (1974: 23) insiste en que “el empleador está tratando de comprar la capacidad de trabajo de algunos empleados fuera de las reglas”, y esto es a partir de la oposición entre los asalariados oficiales y aquellos que están en una situación de desregulación, lo cual establece la oposición entre “*verdaderos*” y “*fal-*

sos” asalariados, particularmente frente a la contratación de jóvenes pasantes, contratistas, auxiliares, etc. En ese sentido es posible denunciar el papel del Estado que obra a segmentar gradualmente su propio “mercado de trabajo”.

Podemos decir que, hasta finales de 1970, las investigaciones se focalizan en el funcionamiento y la caracterización del empleo precario. Mientras que el desempleo va en aumento (1.000.000 desempleados en 1975) se incrementa la sensación de ruptura de cara al período anterior, y surge todo un movimiento intelectual y militante de toma de conciencia del carácter jurídicamente original y socialmente amenazante del fenómeno. Jean-François Germe, en su artículo “La inestabilidad, la inseguridad y la transformación del empleo” (1978), insiste en la variabilidad de los usos y formas particulares de empleo, incluidas las temporales, y trata de distinguir la categoría de precariedad de la categoría de inestabilidad. Por otra parte Robert Linhart, analiza en su artículo “procesos del trabajo y la división de la clase obrera” (1978), las divisiones creadas por las nuevas formas de empleo dentro de la clase obrera, discriminando las actividades periféricas en relación con las actividades principales, y, en consecuencia, los empleados que tienen garantizadas sus fuentes de trabajo y los subcontratados. Estos quedan invisibilizados en un mismo espacio laboral (debido a las diferencias en los horarios o tareas).

Después de estos trabajos universitarios, sindicalistas y militantes, principalmente de la Confederación Francesa democrática de trabajo (CFDT), produjeron documentos que alarmaron sobre las nuevas situaciones del trabajo y las nuevas condiciones de los trabajadores. En diciembre de 1979, el nº 40 de la revista *CFDT Hoy*, el artículo titulado “¿La clase obrera estalló?”, aborda el tema del *fuera de status* y los problemas que trae en consecuencia con relación a la organización de las solidaridades sindicales. “*División*”, “*estallar*” son aquellas palabras que hasta entonces pertenecían al trabajo microsociológico o cualitativo, en la organización técnica del proceso de trabajo, pero que también se empiezan a encontrar en puntos de vista más generales. En 1980, la aún CFDT, publica *Le Terciaire éclaté* (“El sector terciario estallado”), una obra colectiva que analizó el empleo temporal y la reestructura del sector bancario.

Muy a menudo, los autores no hacen una distinción clara entre precariedad del trabajo y precariedad del empleo, ya que se hallan interesados en mostrar las consecuencias de uno sobre el otro, para

capturar el movimiento de la inseguridad como un movimiento con un impacto global sobre la estructura y la composición de los asalariados. Un libro como el de T. Baudouiny M. Collin, *Le Contournement des forteresses ouvrières* (La desviación de las fortalezas obreras), (1983), explora los aspectos socio-políticos del trabajo precario, y explica cómo se han desestabilizado las condiciones clásicas de la representación de los trabajadores, especialmente los obreros. Al mismo tiempo, el libro plantea el rol del sindicalismo ante los nuevos tipos de asalariados, las dificultades de las organizaciones obreras para movilizar a los trabajadores de los comportamientos largamente distintos frente a los comportamientos del trabajador tradicional. La investigación de Piore y S. Berger (1979), marca un punto de inflexión en el análisis socio-económico de la inseguridad en torno a la idea de la *segmentación*. Se hace hincapié en el vínculo entre los cambios en la organización del trabajo y las características culturales de los diferentes grupos de empleados. Según sus identidades, ocupan diferentes segmentos del mercado de trabajo. Las disposiciones diferentes, en referencia a las habilidades y a los comportamientos específicos, distribuyen diferencias estatutarias e incluso de discriminación socio-económica entre los trabajadores.

Ampliando este punto de vista al conjunto de la sociedad, las divisiones en el mercado de trabajo se convierten en dualizaciones de la sociedad, con el anuncio de una “sociedad de dos velocidades”. Las nuevas divisiones del trabajo, las nuevas divisiones en el colectivo de trabajo, invitan a extrapolaciones en el plano de lo global y lo social. Del dualismo se pasa a la descomposición, situación que se acentúa en la década de 1980 con los 2 millones de desempleados.

En un libro colectivo de la CFDT titulado: *Crise et avenir de la classe ouvrière* (La crisis y el futuro de la clase obrera), (1980), Rosanvallon aborda la descomposición de esta última. Por su lado, André Gorz, en la misma época, escribió su *Adiós al proletariado* (1980). Este libro relata, desde una perspectiva inspirada en el joven Marx y ya formulada por Herbert Marcuse, que “la caída del capitalismo sólo puede venir de las capas que representan o prefiguran la disolución de todas las clases, incluyendo la propia clase obrera”. (1980: 96) Pero, sobre todo Gorz trae al relato esta dualización de la sociedad entre, paradójicamente, una “clase obrera tradicional” que no es más que “una minoría privilegiada” y el “neoproletariado postindustrial, sin status ni clase, que ocupan los empleos precarios auxiliares, pasantes, obreros tempo-

rales, a tiempo parcial...”. (1980: 96) Para este último, añade: “El trabajo deja de ser una actividad o incluso una ocupación principal para convertirse en un tiempo de espera en el marco de la vida, donde se desocupa para ganar algo de dinero”. (1980: 97)

Los precarios

En este movimiento que progresivamente sale de la objetividad del trabajo para interrogar la subjetividad del trabajador precario, se cambia insensiblemente el significado. No sólo la palabra *precario* se convierte en sustantivo, sino que también implica cambios de significado. Mediante la personalización de un patrón de conducta, un tipo de empleado, atípico, rompiendo las disposiciones productivas lógicamente requeridas por la empresa, estamos de vuelta en una nueva configuración de significados. Varias obras, principalmente sociológicas, van a servir de ilustración.

Desde principios de los años ‘70, el Dr. Rousset, en *L’allergie au travail* (La alergia al trabajo), (1974) alarmó a la población sobre las relaciones laborales entre las nuevas generaciones. Sin embargo, en este contexto, y en gran parte inspirado por las investigaciones italianas sobre las mutaciones de la clase obrera, una nueva perspectiva emerge alrededor de la idea de una transformación de los comportamientos y de las disposiciones de las nuevas generaciones.

Los análisis de Antonio Negri (1978), y los de los sociólogos asociados al “operaismo”¹, hacen aparecer una mutación subjetiva de los comportamientos obreros o asalariados. Entrar en los detalles de estas investigaciones está fuera del alcance permitido por el artículo, pero es comprensible que la originalidad del contexto socio-económico italiano - con la economía sumergida, el número de pequeños subcontratistas, el trabajo desde la casa, la informalidad, el pluriempleo, entre otros - ha planteado serias reflexiones sociológicas y activistas.

En una obra colectiva publicada en 1980, *Usine et ouvriers* (Fábrica y obreros), M. Berra y M. Revelli analizan la transformación de la subjetividad de las

¹ Por “operaismo” se alude al activista italiano y a la corriente intelectual de “retorno a la clase obrera”, sobre todo de regreso a su actividad política: el “obrerismo”. Esta corriente, que apareció en la década de 1960 en Italia, tenía, por entonces una importante influencia internacional.

nuevas generaciones de asalariados de la Fiat. Remarcan el desplazamiento de las luchas sobre el territorio urbano, más que sobre el territorio de la fábrica y de su ocupación, el rechazo de la identidad trabajadora y la falta de transmisión de la resistencia y la solidaridad entre generaciones. Analizando la ambigüedad de la identidad y comportamientos de la nueva generación de trabajadores y su falta de memoria de luchas históricas, sostienen el surgimiento de una “*nueva generación de trabajadores social y culturalmente diferentes de los anteriores - formado y crecido en el tejido metropolitano; socializado por la escolarización masiva y preparados para entrar en la fábrica bajo una identidad específica*”. (Berra y Revelli, 1980: 43)

Por lo tanto, desde la perspectiva del “operarismo” y de la autonomía de los trabajadores, la palabra *precario* se remonta a una dimensión identitaria, asumiendo, como hemos visto, los nuevos comportamientos en la cotidianidad de la condición asalariada y en los conflictos sociales. La prensa, en la década de 1980, hacía referencia a las “llamadas precarias” durante las manifestaciones, ocupaciones o sentadillas.

La sociología francesa a menudo vinculada a la acción colectiva de los trabajadores jóvenes, no se quedará quieta. En 1979, un número de la revista *Autrement*, fue titulado como un pequeño anuncio: *jeune 16-25 cherche boulot cool*, (Joven de 16 a 25 años busca trabajo cool) dando espacio a artículos publicados sobre la relación de los jóvenes en el trabajo. G. Dhee publica un artículo cuyo título es elocuente: “Les précaires: les nouveaux hommes libres?” (Precarios: ¿Los nuevos hombres libres?). A mediados de la década de 1980, nuestro libro, *L'Exile du précaire* (El exilio del precario), busca sintetizar estos nuevos comportamientos y estos nuevos modos de existencia sin ignorar que están expuestos a formas de recuperación con nuevas condiciones de explotación del trabajo. El libro enfatiza la ambivalencia de la postura precaria. Los precarios hacen ajustes y compromisos con el empleo para satisfacer el deseo de las actividades estéticas, de carácter político o cultural. A principios de 1990, L. Roulleau-Berger, analiza las culturas de la aleatoriedad, y el trabajo de P. Grell (1999) estudia las prácticas y la vida cotidiana de los desempleados en Canadá. Una sociología surge con su orientación y reflexión, mientras que los movimientos de los precarios abren gradualmente modos de protesta pública en conflictos con los modos de vida hegemónicos y las formas de alienación salarial. Las publicaciones que, hoy día, buscan identificar modos de existencia inscriptos en

la vulnerabilidad, como por ejemplo *Les intellos précaires* (Los intelectuales precarios), (2001) de A. y M. Rambach, son en cierta medida los herederos naturales de esta sociología.

Estábamos lejos de un análisis en términos de empleo y cambiamos hacia una sociología de la cultura y de los modos de socialización. La *precariedad*, bajo el término *precario*, introduce una reflexión sobre los cambios culturales y comportamentales en las relaciones en el trabajo y en los otros regímenes de actividad en cuanto a las formas de subordinación inherente de los asalariados.

Precariedad - Pobreza

En el transcurso de la década de 1980, tras las lecturas centradas en el ataque al Estado y sus garantías, aparece un nuevo significado. Mientras que el número de desempleados sigue aumentando y que cada invierno la prensa identifica a los que mueren de frío, las palabras precario y precariedad se acercan cada vez más a la idea de pobreza, que expresa una transformación en la sociedad tanto como un cambio en las representaciones.

Si el informe de G. Oheix, “Contre la pauvreté et la précarité” (Contra la pobreza y la precariedad) (1981), ya anexaba las dos palabras, es sobre todo un par de años más tarde con el informe: “Grande pauvreté et précarité économique et sociale” (Gran pobreza y precariedad económica y social), (1987) que consagra su reunión. Escrito en 1987 por el sacerdote fundador de la asociación ATD Cuarto Mundo, J. Wresinski, este informe es un hito en la creación de este nuevo significado.

La precariedad “es la ausencia de uno o varios seguridades que permiten a los individuos y a las familias asumir responsabilidades elementales y gozar de los derechos fundamentales. (...) La incertidumbre que resulta, por lo general, conduce a la pobreza extrema cuando afecta a varios aspectos de la existencia”. (Wresinski, 1987: 24) La pobreza no se entiende y no se aborda como una clase, como un estado estructuralmente determinado en nuestras sociedades, sino como el producto de la sumatoria de criterios de inseguridad, como el producto de precariedades acumuladas.

Wresinski señaló que la composición de estas poblaciones en situación de precariedad “ha cambiado de manera significativa”. La pobreza “afecta, ahora menos personas mayores pero, más aquellas

que viven aisladas, a menudo jóvenes, y familias mono parentales”. (Wresinski, 1987: 25) Añadió que es necesario “ver el efecto de una desestabilización inducida por la aceleración de las mutaciones de cualquier naturaleza”. (Wresinski, 1987: 25) La *precariedad*, entonces, se inscribe en una fragilización de los individuos devenidos más vulnerables hoy día, ahí donde ayer la clase baja aparecía encerrada en un circuito de autorreproducción sin esperanza de despegue.

Al igual que otros trabajos previamente presentados, el informe de Wresinski registró un cambio en la sensibilidad y en las representaciones colectivas. Un punto de inflexión está surgiendo en la sociedad actual que va a influir en la opinión en el sentido de esta aceptación de la precariedad. Encontrará un eco en el seno de los trabajos científicos.

El significado a brindarle a esta acepción de la palabra *precariedad*, aún así luego del informe Wresinski, sigue siendo bastante impreciso debido a la densidad de la categoría conceptual de la *pobreza*, con un uso en gran medida transhistórico.

Dominante en la década de 1980, esta última categoría hace en aquel momento, el objeto de una revisión crítica y muy original de S. Milano (1982). Esta última, de hecho, ve a la *pobreza* ya una “*gran preocupación de los poderes públicos*” y un tema de moda entre la investigación de los sociólogos y economistas.

Criticando la lectura esencialista de los pobres en cierta cantidad de discursos sociológicos el libro de Milano (1982) ofrece una perspectiva original de la conceptualización de la pobreza como un proceso interno a las relaciones sociales y hace un llamado a abandonar a la problemática de la “*población pobre*” para entrar en “*la pobreza de las poblaciones*”. Sin embargo, a pesar de la convocatoria del trabajo precario y del apego de la precariedad a la pobreza, el autor no busca dar a la palabra *precario* una importancia conceptual destacable. Los trabajos que marcarán la década siguiente, incluyendo los de S. Paugam, continuarán trabajando sobre la *pobreza*. La *disqualification sociale* (La descalificación social), (1991), plantea explícitamente “*un ensayo sobre la nueva pobreza*” y es esta misma categoría que la reencuentra en su libro *La société française et ses pauvres* (La sociedad francesa y sus pobres) (1993). Es recién con *Le salarié de la précarité* (El asalariado de la precariedad), (2000) que la categoría “precariedad” deja atrás las indecisiones anteriores para retornar claramente el hilo entre pobreza y trabajo, entre social y económico, vinculando la precariedad, entendida como condición de vulnerabilidad, a la

precariedad del trabajo y del empleo. Paradójicamente, este retorno a la economía desenreda la identificación pobreza-precariedad, entendida como la caracterización de una población específica, y así pensar la precariedad como un proceso de agotamiento de las poblaciones asalariadas.

Al tratar de explicar los tres sentidos principales abordados - el *trabajo precario*, la experiencia socio-cultural del *precario*, la *precariedad* que lleva a la pobreza – se quiso no perder ninguna de las acepciones de una categoría que tiene profundamente marcado el pensamiento económico, sociológico y político. No ignoramos que con el correr de los años las extensiones estuvieron en los términos de *precariedad* y *precarización*.

En un trabajo reciente, Robert Castel (2007), de cara a las transformaciones profundas en torno al trabajo, se refirió a la precariedad (le *précarité*) para dar cuenta a la vez de un no-empleo de masa, que no es exactamente el desempleo, y para explicar la institucionalización de una situación de deterioro de la norma de empleo. S. Paugam y N. Duvoux (2008) realizan lo mismo en un libro sobre la aplicación de la Renta de Solidaridad Activa (RSA). La herramienta de lucha contra la pobreza creada por Martin Hirsch ha llevado a la institucionalización de un mercado de trabajo periférico donde se multiplican los empleos mal remunerados. Beatriz Appay (2009) en diversos trabajos, brinda una acepción teórica fuerte al término *precarización*. Ella ha sugerido tomar en cuenta no los estados marginales o periféricos de las sociedades contemporáneas, sino los procesos de institucionalización de la inestabilidad económica y social en el seno de los países industrializados, allí donde ha habido transformación regresiva de las condiciones de trabajo y de la protección social.

En conclusión

“Trabajo precario”, “precarios”, “precariedad”, “precarización”, y tantos términos que demuestran la riqueza lexical que no debería ser reducida a una sola idea. Esa es la razón por la cual hemos insistido en esta diversidad de sentidos.

En un contexto internacional donde los procesos de precarización de la sociedad no toca solamente a las clases populares sino también a las clases medias, donde la subcontratación y la externalización de la mano de obra transversalizan los países y las poblaciones, estas diversas palabras resultan herramientas

para el pensamiento crítico y para las luchas contemporáneas. La precariedad o lo precario no se resumen a la pobreza, sino a una historia cuyo análisis de las transformaciones en el mundo del trabajo es capital, a una historia de luchas y modos de vida donde los precarios son también su expresión.

Guardar los diversos sentidos de estas palabras, es posiblemente un medio para describir un estado, una condición, pero puede ser también la condición por la cual buscar alternativas y sondear las potencialidades de vida que el fin del siglo XX terminó por olvidar.

Bibliografía

APPAY B. et JEFFERYS S. (éds.) (2009). *Restructuration, précarisation, valeurs*, Octares, Toulouse.

BACHMANN C. et LEGUENNEC N. (1995). *Violences urbaines*, Paris, A. Michel.

BAUDOIN T. et COLLIN M. (1983). *Le Contournement des forteresses ouvrières*, Paris, Méridiens Klincksieck.

BEROUD S. et BOUFFARTIGUE P. (éds.) (2009). *Quand le travail se précarise, quelles résistances collectives ?*, La Dispute.

BERRA M. et REVELLI M. (1980) "absentéisme et conflictualité : l'usine reniée" in *Usines et ouvriers, Maspero, Paris*.

CAIRE G. (1973). *Les Nouveaux Marchands d'hommes*, Paris, Éditions Ouvrières.

CASTEL R., (1995). *Les Métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Fayard.

_____ (2007). « Au-delà de l'emploi, en-deçà du salariat, le précaire » in *Repenser la solidarité*, (libro colectivo bajo la dirección de S. Paugam), Paris, PUF.

_____ (2009). *La Montée des incertitudes : travail, protection, statut de l'individu*, Le Seuil.

CETTE G. (1999). *Le Temps partiel en France* (rapport), Paris, La Documentation française.

CHAUVIN S. (2010). *Les Agences de la précarité – journaliers à Chicago*, Le Seuil.

CINGOLANI P. (1986). *L'Exil du précaire*, Paris, Méridiens-Klincksieck.

CFDT (1980). *Le Tertiaire éclaté*, Paris, Seuil.

_____ (1980). *Crise et avenir de la classe ouvrière*, Seuil.

CORSANI A., LAZZARATO M., NEGRI A. (1996). *Le Bassin de travail immatériel dans la métropole parisienne*, Paris, L'Harmattan.

DELCROIX C. (2005) *Ombres et lumières de la famille Nour*, Payot.

DHEE G. (1979). « Les précaires : les nouveaux hommes libres ? » in *Jeune 16-25 cherche boulot cool*, Autrement, n°21, octobre.

FARGE A. et LAÉ J.-F. (2000) *La Fracture sociale*, Paris, Desclée de Brouwer.

GERMEJF. (1978). "Instabilité, précarité et transformation de l'emploi" in *Critique de l'économie politique*, n° 5, octobre-novembre.

GLAYMANN D. (2005). *La Vie en intérim*, Fayard.

GORGEU A., MATHIEU R., PIALOUX M. (1998). *Organisation du travail et gestion de la main-d'oeuvre dans la filière automobile*, Paris, Centre d'études pour l'emploi– La Documentation française.

GORZ A. (1980) *Adieux au prolétariat*, Paris, Galilée.

GRELL P. et WERY A. (1993) *Héros obscurs de la précarité*, L'Harmattan, Paris.

GUESLIN A. (2004). *Les Gens de rien*, Paris, Fayard.

GUILBERT M., LOWIT N., CREUSEN J. (1970). *Le Travail temporaire*, Paris, Société des Amis du ces.

- JAMOULLE P. (2005) *Des hommes sur le fil. La construction de l'identité masculine en milieux précaires*, La Découverte.
- JOUNIN N. (2008) *Chantier interdit au public – enquête parmi les travailleurs du bâtiment*, La découverte, Paris.
- LAÉ J.-F. et MURARD N. (1995). *Les Récits du malheur*, Paris, Descartes & Cie, 1995.
- LE BLANC G. (2007). *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Le Seuil.
- LEISERING L. et LEIBFEIRD S. (1999). *Time and Poverty in Western Welfare State*, Cambridge University Press.
- LINHART R. (1978). “Procès de travail et division de la classe ouvrière” in *La Division du travail*, Galilée, Paris.
- MAGAUD J. (1974) « Vrais et faux salariés », *Sociologie du travail*, n°1, janvier-mars.
- MARTINEZ D. (2003) *Carnets d'un intérimaire*, Marseille, Agone.
- MAURER S. (2001) *Les Chômeurs en action (décembre 1997-mars 1998)*, Paris, L'Harmattan.
- MILANO S. (1982) *La Pauvreté en France*, Paris, Le Sycomore, 1982.
- NEGRI A. (1978). *La classe ouvrière contre l'Etat*, Galilée.
- NICOLE-DRANCOURT C. et ROULLEAU-BERGER L. (1998). *L'Insertion des jeunes*, Paris, puf.
- OHEIX, G. (1981). *Contre la pauvreté et la précarité*, (Rapport), Ministère de la santé, República Francesa.
- PAUGAM S. (1991). *La disqualification sociale*, Paris, PUF.
- _____ (1993). *La Société française et ses pauvres*, Paris, PUF.
- _____ (2000). *Le Salarié de la précarité*, Paris, PUF.
- PAUGAM S. et DUVOUX N. (2008). *La régulation des pauvres. Du RMI au RSA*. PUF, Paris.
- PERRET B. et ROUSTANG G. (2002). *L'Économie contre la société*, Paris, Le Seuil.
- PERRIN E. (2004). *Chômeurs et précaires au cœur de la question sociale*, Paris, La Dispute.
- PETONNET C. (1979). *On est tous dans le brouillard*, Paris, Galilée.
- PIORE M. et BERGER S. (1979) *Dualism and Discontinuity in Industrial Societies*, New York, Cambridge University Press.
- RAMBACH A. & M. (2001). *Les intellos précaires*, Paris, Fayard.
- ROULLEAU-BERGER L. (1991). *La ville intervalle*, Méridiens Klincksieck.
- ROUSSELET J. (1974) *L'allergie au travail*, Seuil.
- STONE K.V.W. (2004). *From Widgets to Digits – Employment Regulation For The Changing Workplace*, Cambridge University Press.
- WRESINSKI J. (1987) *Grande pauvreté et précarité économique et sociale*, Conseil économique et social, février.

Citado.

CINGOLANI, Patrick (2014) “La idea de Precariedad en la Sociología Francesa” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°16. Año 6. Diciembre 2014 - Marzo 2015. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 48-55. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/351>

Plazos.

Recibido: 30/09/2014. Aceptado: 16/11/2014.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°16. Año 6. Diciembre 2014 - Marzo 2015. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 56-65.

Miedos: ¿Cuál es el peligro?

Fears : Which is the danger?

Flabián Nievas*

CONICET (IIGG-UBA), Argentina
flabian.nievas@gmail.com

Resumen

En este artículo expongo de manera sucinta la diferenciación entre miedo individual y miedo social, y la vinculación de ambos con el orden social y político. A partir de ello, presento la forma histórica en que se comenzó a intervenir sobre los mismos en el marco de la Segunda Guerra Mundial, tras cuya finalización se constituyeron agencias diferenciadas para la intervención en el campo político-social y militar, y en el ámbito del mercado. Finalmente realizo consideraciones sobre la situación actual en nuestro país, y repasamos las posiciones típicas sobre el fenómeno.

Palabras clave: Miedo Individual; Miedo Social; Orden.

Abstract

In this article I discuss briefly the distinction between personal fear and social fear, and linking both to the social and political order. From that, I present the historical way in which he began to intervene on them as part of the Second World War, after whose completion agencies differentiated for intervention in the socio-political and military fields were formed, and the market area. Finally I make considerations on the current situation in our country, and we review the typical positions on the phenomenon.

Keywords: Individual Fear; Social Fear; Order.

* Lic. en Sociología, Magíster en Investigación Social y Dr. en Ciencias Sociales (UBA). Profesor Titular de la Facultad de Ciencias Sociales y del Ciclo Básico Común, UBA. Investigador Independiente de CONICET.

Miedos: ¿Cuál es el peligro?

*Lo contrario del amor
No es el odio ni el dolor
Es el miedo.¹*

El caso

El viernes 10 de octubre unos obreros municipales instalaron vallas metálicas fijas (guardarrieles) en los extremos de las calzadas del barrio “Intendentes”, de la localidad de Villa Martelli, partido de Vicente López, en la provincia de Buenos Aires. Tales vallas impiden el acceso de vehículos al barrio, toda vez que atraviesan cada una de las calles, dejando solamente dos lugares para acceder o salir del mismo. De esta manera, el barrio queda cerrado a los vehículos, salvo por esas dos entradas que dan a la calle Zufriategui. El barrio ocupa un pequeño espacio triangular, cuyos catetos (Zufriategui y Manso) son de aproximadamente seis cuadras, siendo la hipotenusa la calle San Juan Bautista de La Salle, que es la vía colectora de la autopista General Paz, límite entre provincia y Capital. El barrio es un enclave de un sector socioeconómico más alto que el promedio de Villa Martelli, una localidad que aún conserva su fisonomía industrial.

La colocación de las vallas dividió a los vecinos. Los que las pidieron, lo hicieron como medida de seguridad, para prevenir delitos en el interior del barrio, ya que presuntamente los delincuentes utilizan la vía rápida de General Paz para su huida. Quienes se oponen, argumentan que tal medida perjudica a los propios vecinos, que tienen dificultades para desplazarse —ya que no impiden la circulación de motos—, denuncian la falacia de la seguridad ya que tales vallas no impedirán los robos, presentan la paradoja de que con tales vallas dificultan el ingreso de

patrulleros, bomberos y ambulancias, con lo cual se disminuye la seguridad, y finalmente invocan el derecho constitucional al libre tránsito.

Las razones de quienes se oponen resultan contundentes, poniendo en el debate entre vecinos a los promotores de la medida en una situación muy débil, pues sólo atinan a sostener que son constantes víctimas de delitos. Pero más allá de las posiciones de los vecinos, lo notable es que el municipio haya tomado en sus manos tal medida, cuyo fin no puede sino ser el fracaso, dado que si no disminuye el delito quedará demostrada su inocuidad, y si lo redujese, debería enfrentar la paradójica e incumplible demanda de vallar todo el distrito.

La medida es, a todas luces, tan desatinada e irracional que debe ser entendida en el contexto en que se produjo: el miedo difuso y generalizado que se lo suele llamar “inseguridad”.

Miedo y razón

Que vivimos en el mundo más seguro y previsible que conoció cualquier generación humana es algo bastante conocido, y cualquier historiador podría ilustrar largamente cuán menos segura era la vida humana en cualquier época pretérita. Que, en particular, en Argentina hay una de las tasas más bajas de homicidios dolosos del continente, es algo que atestiguan tanto observatorios privados como las estadísticas oficiales de la Organización de Estados Americanos: según Alertamérica, el Observatorio Hemisférico de

¹ “Ea ea, apepé”, Cuatro pesos de propina.

Seguridad de la OEA, nuestro país es el quinto más seguro de los treinta y cuatro países del continente y el segundo de los once de Sudamérica.² Pero todo eso es tan cierto como que la sensación de inseguridad está sumamente extendida. Y siendo este fenómeno tan real como los otros, merece un análisis más minucioso.

Primeramente debemos diferenciar el miedo individual del social. El miedo que siente cualquier individuo es una reacción primaria de autoconservación, emergente ante situaciones que se perciben como amenazas, con independencia de si efectivamente lo son o no. Esta reacción se origina en el hipotálamo —la más primitiva de las tres regiones cerebrales, también conocida como cerebro reptil— hiperestimulando la liberación de adrenalina y noradrenalina (también llamada noradrenalina), cuyos efectos son contrapuestos aunque asociados. En su célebre trabajo sobre la violencia colectiva, el eutólogo Henri Laborit afirma que la adrenalina “es la neurohormona del *miedo*, que desemboca en la acción, huida o agresividad defensiva, mientras que la noradrenalina es la de la espera en tensión, la [que produce la] *angustia*, resultado de la imposibilidad de controlar activamente el entorno” (Laborit, 1986: 50). La preeminencia de uno u otro neurotransmisor es relativamente imprevisible y caótica, aunque estaría asociada a sistemas complejos como la personalidad, la percepción evanescente de la situación, la constitución fisiológica y los balances químicos del organismo. Como se observa, las reacciones que desencadena una u otra son contrapuestas: la acción inmediata o la inmovilidad, por lo que ambas respuestas son, “haciendo una analogía con el campo militar, tanto una defensa activa (adrenalina) como una defensa pasiva (noradrenalina)” (Nievas y Bonavena, 2010: 24).

Estas sensaciones, de las que nadie ha estado exento, son, sin embargo, muy diferentes al miedo social. Este supone una sinergia que no existe en el miedo individual. Ese plus sinérgico emana, probablemente, de la no localización concreta de lo amenazante, ya que se potencia “cuando es difuso, disperso, poco claro [...]; cuando la amenaza que deberíamos temer puede ser entrevista en todas partes, pero re-

sulta imposible de ver en ningún lugar concreto” (Bauman, 2007: 10)³. De modo que aunque no son directamente asimilables, ambos niveles tienen un grado alto de asociación, toda vez que el miedo social tiene anclaje en lo neurofisiológico, con lo cual, en principio, las respuestas que genera quedan por fuera de la razón, ya que ambas son primarias, pero no idénticas. El miedo individual produce reacciones físicas incontrolladas, mientras que el miedo social genera discursos sin base racional, que no necesaria ni inmediatamente se traducen en acciones, que por ser colectivas, son políticas.

Aquí merece traer en auxilio algunas reflexiones del fundador del psicoanálisis: el miedo está en la base de la razón, es el fundamento de la misma. La razón se explica, así, desde la sinrazón (Freud, 1991). La razón no se explica a sí misma, sino que emerge del terror originario. La variación de los umbrales del miedo implica, en consecuencia, una alteración de la razón, entendiendo por ésta no la arquitectura formal de proposiciones coherentes, sino la posibilidad de existencia de tal conformación: el espacio de lo decible, de lo imaginable, de lo pensable. Dichas alteraciones se expresan, concordantemente, en entramados de razón novedosos. Y cada entramado de razón construye su otredad, su propia sinrazón (Foucault, 1990).

Miedo y orden político

Como todo fenómeno social, el miedo también es objeto potencial de intervención. La política tiene una relación íntima con el miedo desde su propio origen. La política desplaza a la guerra efectiva, pero siempre convoca a su amenaza. El ordenamiento estatal siempre ha sido garantizado por el uso latente o efectivo de la fuerza, más allá de qué orden sea en el que se inscribe.

En la Modernidad el gran teórico ha sido Thomas Hobbes, quien fundó su arquitectura argumentativa sobre el fundamento de la fórmula *homo homini lupus* (1999); el hombre debe desconfiar de sus congéneres, pues es su propio predador. La política, entonces, es la garantía de elusión de la violencia, la clausura del miedo. Coincidente con este planteo, un siglo y medio después, Clausewitz (2005)

² La tasa de homicidios dolosos cada 100.000 habitantes es de 1,55 en Canadá; 3,15 en Chile; 4,62 en Surinam; 4,68 en Estados Unidos de Norteamérica y 5,5 en Argentina. Datos oficiales de Alertamérica.org, en <http://www.oas.org/dsp/observatorio/database/indicadorsdetails.aspx?lang=es&indicator=17> [consultado el 11/11/14]

³ Este autor lo llama miedo de “segundo orden” o, siguiendo a Hugues Lagrange, “derivativo”: “un miedo —por así decirlo— «reciclado» social y culturalmente” (Bauman, 2007: 11).

dirá que la guerra es la continuación de la política por otros medios:⁴ cuando es necesario llegar al ejercicio de la fuerza porque la mera amenaza no funciona. Claro que Clausewitz (2005) enfocaba limitada esa eventualidad únicamente a la relación entre Estados soberanos, desdeñando la posibilidad de la guerra civil, sobre la que no tematiza en su estudio sobre la guerra. Pero esta situación, que expresaba un nuevo equilibrio post-westfaliano, según el cual se radiaba la violencia interna a los márgenes de los Estados (únicos legítimos agentes de la misma y, por lo tanto, potenciales contendientes entre sí), no es la que se encuentra de manera nítida en las últimas décadas, en las que los combatientes no estatales han pasado a tomar el centro en las confrontaciones militares incluso contra las propias fuerzas estatales. De manera que las regulaciones del miedo también han variado en su complejo anclaje.

En su origen, el advenimiento de la Modernidad y su arquitectura política arquetípica, el Estado nacional, trajeron consigo la promesa implícita de la paz interior⁵, e incluso la utopía de la desaparición de las guerras. Fue tan potente esta presunción que hasta Kant se animó a escribir *La paz perpetua*, estableciendo un razonamiento que aún se prolonga en la teoría de la “paz democrática”, que postula que los regímenes democráticos son menos propensos a la guerra agresiva que los regímenes gubernamentales no democráticos⁶. También Adam Smith (2010) había razonado en sentido similar, aunque poniendo más énfasis en el comercio.

Sin embargo, aproximadamente tres siglos después, el panorama es otro. El ordenamiento político logrado entonces, fundado en una regulación específica de los temores, ha venido corroyéndose y es ne-

cesario dar cuenta de las nuevas formas que van apareciendo, lo cual es una tarea relativamente compleja y con grandes incertidumbres.

Miedo y política

El miedo, tanto el individual como el social, aparece como respuesta a un estímulo, aunque mediante mecanismos diferentes. En el caso personal, es una reacción no controlada voluntariamente que se desencadena desde la región del hipotálamo. En el caso del miedo social, menos intenso vivencialmente pero más extendido en cuanto a las situaciones a las que afecta, se suele asentar en razonamientos –correctos o falaces– y es, por lo tanto, menos dependiente del automatismo neurofisiológico, como lo es el miedo individual.

La política, como práctica, se asienta en gran medida en una disputa por el miedo: sea exacerbándolo, sea mitigándolo. Cualquier candidato tratará de mostrar que brinda seguridad –en sentido amplio: económica, jurídica, laboral, etc.– y de evidenciar que el resto del espectro carece de tal atributo. La confrontación con el caos, aunque fantasmagórica, suele suscitar fuertes adhesiones. La ingeniería simbólica es, en consecuencia, tratar de asociar los temores a los rivales, y la seguridad a la propia figura. Esto es parte de la práctica política habitual en épocas cercanas a los comicios: desde hace tiempo que ya no comiten propuestas de gobierno, entendidas como programas diferenciales, sino figuras que ofrecen seguridad en el amplio sentido dicho.

Fuera de la competencia electoral no son los candidatos, sino el “régimen” político –entendiendo por tal al sistema político más sus agentes: es decir, el cuerpo dirigente en su totalidad, tanto dirigentes estatales como corporativos, y otros intelectuales orgánicos– quien gestiona el miedo de una manera más eficaz, por cuanto resulta mucho menos percibido en general. Desde esta imposición los cambios son concebidos como imposibles, ya que el orden existente se presenta como el único posible, y cualquier alternativa queda, o bien fuera de lo pensable, o bien fuera de lo que brinda seguridad. En gran medida, este fue el tema sobre el que polemizó Lenin en su *¿Qué hacer?*, cuando indicaba que la clase obrera, por sí misma, no puede alcanzar un grado de conciencia que implique el cambio de sistema, lo que sólo podía ser asequible a intelectuales –esto no es debido a ninguna condición neurofisiológica, sino a que por su si-

⁴ “[...] la guerra no es sólo un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación del tráfico político, una ejecución del mismo por otros medios.” (Clausewitz, 2005: 31).

⁵ “[...] el establecimiento de fronteras territoriales reconocidas, que permite distinguir con precisión entre el interior y el exterior. [...] En este trazado de los límites territoriales se basa [...] la clara diferenciación entre guerra y paz. Unas fronteras precisas son la premisa para que no exista una tercera situación entre paz y guerra. [De tal modo] el Estado [...] estaba en situación de trazar una clara línea divisoria entre la violencia permitida, dentro del marco de las acciones bélicas, y la violencia criminal” (Münkler, 2005: 50, 51 y 53).

⁶ Resultan notables los esfuerzos que hacen dichos teóricos para sostenerla contra la evidencia empírica en contrario. El primer “parche” es que este postulado se cumple entre regímenes democráticos, no entre una dictadura y una democracia; el segundo es que el carácter democrático no refiere a atributos mensurables, sino a la percepción mutua de los mismos, con lo cual reenían toda observación a una subjetividad inasible.

tuación de clase, los obreros están compelidos a actuar dentro de los estrechos márgenes delimitados por el miedo que genera la precariedad de su situación existencial—. Esta imposibilidad de concebir, imaginar o aún desear un cambio social queda, así, radiado de la conciencia. El miedo emerge como obstructor de cualquier posibilidad en dicho sentido.

Sin llegar a tal extremo, ya Freud había tematizado sobre el espíritu gregario y conformista del animal humano (Freud, 1993), una forma primaria de conjuración de los peligros y atenuación del miedo, y asociaba dicha característica a una disminución de la actividad intelectual, al tiempo que señalaba que “el rebaño desautoriza todo lo nuevo, lo inhabitual” (Freud, 1993: 112). De este modo establecía la propensión humana a la reiteración, a la quietud, en definitiva, a permanecer en la seguridad de lo conocido. Esta reacción está dictada por el terror primigenio: lo desconocido se siente siempre como amenaza potencial. Hasta las fantasías más absurdas cobran sentido pleno en este marco⁷. El miedo es un poderoso operador.

Los regímenes políticos, cualesquiera que sean estos, articulan dispositivos de exacerbación y disminución de los miedos sociales. En contraposición al miedo al cambio están los sacrificios, individuales y colectivos, en nombre de la patria. El máximo exponente se ve en las guerras: aunque los miedos individuales están en su punto más alto, el miedo colectivo se encuentra diluido, particularmente en el frente de batalla. Los riesgos que se asumen individualmente se licuan en la acción mancomunada, que se fusiona en una entidad mayor. El soldado, aun temiendo por su vida, actúa como miembro de un colectivo. Se trata del tan conocido *esprit de corps*, que no sólo existe en los ejércitos, pero que en ellos encontramos su manifestación más acabada. Se percibe así con claridad la enorme potencia que tienen tanto la exacerbación como la mitigación del miedo, y también lo disociados que pueden estar el miedo individual del social. La figura del héroe cristaliza esta separación: es aquél que ha superado el miedo individual —a la muerte o a la mutilación— en función del miedo social —a la pérdida de la guerra, la catástrofe, etc.—.

⁷ Son sumamente ilustrativos de esto las ornamentaciones de mapas medievales, que situaban en el océano atlántico míticos monstruos que devoraban naves y marinos, y de cuya existencia no se dudaba, toda vez que en cada ocasión que una nave se internaba en el mismo era bastante habitual que no volviera —lo que resulta fácilmente explicable por la inadecuación técnica de dichas naves para la navegación oceánica—, lo que constituía, en la concepción de esas generaciones, la corroboración “fáctica” de la existencia de tales monstruos.

Mecanismos del control del miedo social

La instauración de la habitualidad es la forma más corriente de mitigación de los miedos, debido a que la circulación por ámbitos que conocidamente carecen de peligros nos distiende y nos permite canalizar las energías que utilizaríamos en la tensión vigilante a otros fines. Lo mismo ocurre con los gestos y las prácticas que se ritualizan. Los ritos aportan tranquilidad. A tal punto es así, que la habitualidad se puede oponer de manera flagrante al cálculo racional, no obstante lo cual no merma su eficacia. Un buen ejemplo de esto es la desconfianza que suelen suscitar los medicamentos genéricos, cuyas drogas activas son las mismas que las que utilizan los laboratorios más conocidos, y en las mismas cantidades —sólo varían los excipientes, que son inocuos—, pero que su menor precio genera desconfianza, lo que lleva a tender a eludir su uso⁸.

Sin embargo la habitualidad no surge únicamente de la mera reiteración de prácticas, ámbitos y/o circunstancias, en cuyo caso es relativamente fácil de entender, sino que también puede ser un efecto inducido invirtiendo el orden secuencial: se genera la sensación de habitualidad —eliminando o mitigando las alarmas, es decir, regulando el miedo a su mínima expresión— y el efecto de la misma es la repetición de las prácticas, ámbitos y/o circunstancias. Para alcanzar este desarrollo fue necesario derribar un mito fuertemente instaurado por el Iluminismo: el mito del hombre racional, cuya expresión más acabada es el *homo oeconomicus*, ese sujeto imaginario que toma decisiones racionalmente instrumentales en base de la información disponible, optimizando la acción en función de los recursos existentes y de los fines buscados.

Ya Weber había tomado nota de la restricción de esta concepción cuando estableció su tipología ideal de acciones sociales; sólo dos de los cuatro tipos son racionales, uno de los cuales está sujeto a valores —que por definición están por fuera de la racionalidad—. Pero, además de lo afectivo y las costumbres, los dos tipos de acción racional —con arreglo a fines o

⁸ En casos extremos se ha llegado a la protesta pública en contra del uso de medicamentos genéricos. En Panamá “un grupo de pacientes de trasplante que reciben atención en las instalaciones del Complejo Hospitalario de la Caja de Seguro Social (CSS), protestó a eso de las 11:00 a.m. de ayer [24/9/14], en oposición al uso de medicamentos genéricos en sus tratamientos.” <http://www.diaadia.com.pa/notas/1647163-desconfianza-por-los-genericos> [consultado el 4/11/14].

a valores— bien pueden no estar sustentadas en juicios, sino de prejuicios. Este fue el gran avance ocurrido el siglo pasado.

Los orígenes de estas técnicas no son totalmente claros, pero se sabe que su elaboración comenzó de manera inequívoca en los equipos conformados durante la segunda guerra mundial con el fin específico de realizar inteligencia —un concepto nuevo entonces, más abarcador que el espionaje, al que incluía—, una de cuyas funciones era la de generar propaganda en dos sentidos opuestos: procurando elevar la moral de la población y las tropas propias, y de minar la moral de la población y las tropas enemigas (Newcourt-Nowodworski, 2006). Aunque esto no constituía una novedad absoluta, sí fue la primera vez que se tomó esta actividad como un fin en sí mismo, y se constituyeron agencias específicas para ello. Estas agencias elaboraron técnicas de persuasión, que tuvieron continuidad, posteriormente, en ámbitos que hoy nos cuesta asociar: algunos fueron reabsorbidos por los nascentes servicios de inteligencia⁹, y otros se instalaron en el ámbito privado, en los embriones de las investigaciones de mercado¹⁰. Como suele suceder, los sucesos ocultaron vergonzantemente sus orígenes que consideraron espurios y enfatizaron la imagen de su vínculo con el desarrollo de las teorías y métodos funcionalistas, cuyo carácter académico resultaba más noble e impoluto¹¹.

El funcionalismo, por su parte, desarrolló una metodología de investigación de indisimulado parentesco con el taylorismo, en tanto ambos son formas de transcripción de actividad humana en matrices paramétricas de códigos de lógica formal. La asociación de ambas tradiciones dio lugar a las actuales investigaciones de mercado. Lo interesante de este dispositivo, altamente racional, es que instala su actividad en el reconocimiento de lo no racional de la conducta

humana; sin eufemismos advierten “que es peligroso suponer que la gente se comporta de manera racional” (Packard, 1966: 22).

Con este supuesto como base desarrollaron estrategias de comercialización agresivas y llamativamente anti-rationales —comprobaron, por ejemplo, que ofreciendo dos unidades de un producto a un precio superior al doble del producto unitario, si se acompañaba de un cartel de “oferta” incrementaba las ventas, técnica que es profusamente utilizada actualmente—. Para lograr estos efectos, aparentemente paradójales, se induce a que la elección sea emotiva, o bien racional pero en base a parámetros emotivos, es decir, a la anulación de las alarmas que desencadenan el miedo. Un buen ejemplo es el miedo a volar, hoy muy diluido respecto a cuando comenzaron a expandirse las compañías aéreas, en la década del '50. Pese a todos los esmeros en el servicio, el público —mayoritariamente masculino— escogía el avión como transporte en muy bajo número. Se creía que era por miedo a morir en un accidente —entonces más frecuentes que ahora—; se hicieron test proyectivos y se descubrió que, más que el miedo a morir, era la culpa que les generaba imaginar el impacto de la noticia en sus familias. A partir de dicha información, se hicieron campañas apuntando no a los potenciales pasajeros, sino a sus esposas, remarcando que se abreviaba la ausencia en el hogar de su esposo si viajaba en avión (Packard, 1966: 76-7). Lo interesante de este caso es cómo se logró identificar y sofocar la fuente del miedo. Y este ejemplo puede multiplicarse por cuantos casos imaginemos¹². Este aminoramiento del miedo permite la expansión de los ámbitos mercantiles.

Similares mecanismos, pero inversos, son los que se usan en política. Esto es algo que no debería sorprender, dado que política y economía han tenido una separación conceptual relativamente tardía¹³,

⁹ Uno de los casos más conocidos es la continuidad entre el OSS (Office of Strategic Services), que dependía del Ejército, y la CIA, que se creó a partir de la disolución de aquel, pero en el ámbito civil (Winer, 2009: 27-83).

¹⁰ Obsérvese la similitud de ambos campos: “Socio-technicians study problems and recommend solutions for different types of social problems, but the practical responsibility to execute these solutions rests with politicians, officials, administrators, social workers and others. Ideally, in modern organizations —given that they are «rational» according to the Weberian model— these individuals should not conduct public affairs in light of purely empirical understanding, but in the light of studies and recommendations made by socio-technicians” (Lemozy, 2004: 474).

¹¹ Tampoco los ecologistas reconocen al nazismo como uno de sus grandes impulsores, ni las familias patricias argentinas recuerdan las prácticas de sus ancestros.

¹² Paralelismo y diferencias con éste lo encontramos en la activación del deseo para el consumo de productos de la industria de juguetes y de golosinas: no se apunta al consumidor adulto sino a sus hijos, ante quienes los adultos sienten temor reverencial a contrariar, ya que en su imaginario corresponder a las aspiraciones del niño es ser “buen padre”. Por un lado se estimula el deseo, y por el otro se incentiva el miedo.

¹³ El largo camino de la separación conceptual e institucional entre la política y la economía, culminó con la institución de ambas como ciencias autónomas, algo que ocurrió tras la Segunda Guerra Mundial. Agudamente señalan Wallerstein y otros que “la ciencia política como disciplina separada respondía a un objetivo ulterior: el de legitimar a la economía como disciplina separada. La economía política había sido rechazada como tema con el argumento de que el estado y el mercado operaban y *debían operar*

pero tan potente que la tenemos olvidada. No obstante, la observación de las ingenierías del miedo social, nos obliga a juntarlas nuevamente, aunque no en la forma de economía-política, sino a partir de esta peculiar bisagra que las une.

Decíamos que en política, por el contrario a lo que usualmente ocurre en economía, se azuzan los miedos¹⁴. Sabido es que no importa si la fuente de los mismos es real o imaginaria, el efecto es idéntico en ambos casos. La política —lo decimos en términos generales, porque la identificación particular puede ser siempre debatible, pero no cambia en absoluto el resultado general— se sirve, cuando no es fuente directa de estímulos, de las fantasmagorías populares. No es necesario argumentar sobre la fuerza que tiene el rumor, una vieja técnica para generar miedos sociales, sin importar cuál fue la fuente original, el efecto es sumamente poderoso. El mito de los OVNIs extraterrestres, que comenzó durante la “guerra fría”, ha sido muy útil para enmascarar pruebas secretas de diversos tipos¹⁵. Aunque funcionarios gubernamentales y militares han negado formalmente su existencia, siempre han permitido que quede un dejo de duda a la que se aferran quienes cultivan el mito. Es uno de los casos en que se deja persistir un rumor en beneficio de determinados fines políticos.

Pero no solamente se aprovechan miedos existentes. También hay múltiples ejemplos de su creación por parte de los gobiernos. El último de los más potentes es el miedo al terrorismo, muy instalado en algunos países¹⁶. El terrorismo, a diferencia de las visitas extraterrestres, existe realmente. Pero la probabilidad de ser víctima de esta práctica es mucho menor a la de sufrir un accidente fatal de tránsito. Si consideramos esto a escala mundial, los datos para 2010 muestran que ese año hubo 11.604 ataques terroristas en 72 países, que causaron 49.901 víctimas,

según lógicas distintas. Y ésta lógicamente requería, como garantía a largo plazo, el establecimiento de un estudio científico separado del espacio político” (Wallerstein *et. al.*, 2006: 23, destacado nuestro).

¹⁴ En la economía tal acción se ejerce en ocasiones en beneficio de la especulación financiera.

¹⁵ Tan poderoso es este mito moderno, que hasta la ciencia ha debido tomarlo y, desde 1975 se ha desarrollado y sostenido el programa CETI (Communication with Extra Territorial Intelligence), al que están afectados diversos observatorios a lo largo y ancho del planeta (Capanna, 2006: 82-6).

¹⁶ No está exento de sarcasmo el hecho de que “el miedo es la base conceptual del terrorismo [...]. El terrorismo [...] provoca, en efecto, determinadas reacciones psicológicas sobre una población sometida a su amenaza, sea ésta supuesta o real” (González Calleja, 2013: 43-4).

según indica el informe anual de Estados Unidos sobre terrorismo¹⁷. Estas cifras empalidecen si se comparan con un riesgo como lo es el de tener un accidente de tránsito, que anualmente causan la muerte de aproximadamente 1,3 millones de personas en todo el mundo. Los traumatismos causados por el tránsito son la causa principal de muerte en el grupo de 15 a 29 años de edad. A pesar de que los países de ingresos bajos y medianos tienen menos de la mitad de los vehículos del mundo, se producen en ellos más del 90% de las muertes relacionadas con accidentes de tránsito, según datos de la Organización Mundial de la Salud¹⁸. Pese a ello, en 2012 la industria automotriz proveyó al mundo de 15.670.000 nuevas unidades¹⁹, lo que pone de manifiesto la inadecuación en el tratamiento de ambos riesgos.

Sin embargo estas estadísticas no hacen mella en la permisividad que las poblaciones les dan a sus gobiernos para que usen recursos de manera discrecional y secreta en su combate al terrorismo. Hasta qué punto ocurre esto lo podemos ver en el caso canadiense —14° en gastos militares en 2011—, un país en cuyo territorio no se ha registrado ninguna actividad terrorista significativa, pero que solventó programas antiterroristas por 3.100 millones de dólares desde 2001²⁰. Los datos de gastos en estos programas suelen ser reservados, por lo que es sumamente difícil hacer una comparación, no obstante lo cual, se trata siempre de programas con una gran asignación de recursos que, obviamente, no se destinan a otras necesidades. No es necesario argumentar en la conveniencia que tiene para cualquier gobierno utilizar gastos reservados, ni los beneficios políticos que devienen de la restricción de libertades, especialmente cuando tales restricciones son avaladas por la mayoría de la población.

Nuevamente estamos frente a un fenómeno que no es racional, pero tampoco irracional; se trata de una racionalidad instrumental fundada en el miedo social que habilita estas decisiones —y otras aún peores, como la utilización de tormentos, que ha vuelto a ser legal en algunos países, retrotrayéndonos a prácticas pre-modernas—.

¹⁷ <http://iipdigital.usembassy.gov/st/spanish/article/2011/08/20110819120857x0.7934774.html#ixzz2XSkIGVeM>, [consultado el 27/7/13].

¹⁸ <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs358/es/>, [consultado el 27/7/13].

¹⁹ http://www.motor.com.co/industria-en-marcha/cifras-del-comportamiento-de-la-industria-automotriz-mundial_12968022-4, [consultado el 23/8/13].

²⁰ <http://diarioelpopular.com/2013/05/02/canada-no-pudo-justificar-3-1b-en-financiamiento-antiterrorista/>, [cons. el 23/8/13].

La hipersensibilidad

Al comienzo dijimos que de acuerdo a cualquier parámetro objetivo que podamos tomar, nuestra sociedad es más segura hoy que en el pasado. Pero ¿qué significa exactamente eso? Cuando hablamos de “seguridad” no estamos refiriéndonos a la inexistencia de situaciones o cuestiones desagradables, perniciosas y/o que, de manera general, puedan ser significadas como negativas. Tal extremo es imposible. La seguridad está asociada a la previsibilidad. Ahí radica en buena medida la raíz de la disociación entre lo que se percibe y la realidad estadísticamente construida²¹.

Desde el conocimiento indirecto que nos brinda la estadística sabemos que hoy vivimos en el mundo más seguro que ha conocido la especie humana: ya no estamos necesariamente expuestos a la inclemencia de la naturaleza —hay fracciones de población que están socialmente expuestas, lo que se ve con claridad con fenómenos reiterativos y previsibles como inundaciones, sequías, terremotos, volcanes, etc., a los que no toda la población es vulnerable—, ni a plagas mortales, hambrunas generalizadas, u homicidios relativamente extendidos. Según Charles Tilly, “las tasas de homicidio en la Inglaterra del siglo XIII, por ejemplo, eran alrededor de 10 veces superiores a las de hoy, y posiblemente el doble de las de los siglos XVI y XVII. Las tasas de asesinato descendieron con particular rapidez desde el siglo XVIII al XIX” (1993: 110-111). En parte la profesionalización del ejercicio de la violencia, la urbanización creciente —el campesino suele disponer de elementos de trabajo que son armas, como hachas o machetes—, y la prohibición de los duelos, tuvieron un efecto en esta disminución.

En nuestro país, la vida en el siglo XIX era particularmente riesgosa fuera de los grandes centros urbanos. Tanto indígenas como criollos tomaban cautivos, muchos de los cuales terminaban sus vidas en dicha condición (De Marco, 2010). Y en el siglo XX sufrimos la experiencia de la contrainsurgencia, cuya lógica de aplicación escapaba al discernimiento de la población en general, lo cual suscitaba inacción y autocensura fundadas en el miedo a sanciones que podían incluir la vida.

No obstante, la manifestación generalizada de miedo social es mucho más potente hoy que hace unas décadas. Es necesario dar respuesta a esta aparente paradoja. Y para eso es necesario apelar a un

elemento externo, para evitar caer en la trampa usual de si vivimos menos seguros o si eso es una sensación falsa, tal como suelen plantearla habitualmente, en especial los dirigentes políticos.

En la medida que la vida es, en general, más previsible, también desarrollamos una mayor sensibilidad ante las situaciones que percibimos como “anómalas” o inesperadas. Una vida más dependiente de variables que no puede dominar y sobre las que muchas veces ni siquiera puede incidir, con menos previsibilidad, anula parcialmente esta sensibilidad, ya que las alertas tienen un umbral más elevado, acorde con las condiciones de existencia.

Esto indicaría que los mayores miedos se instalan en los sectores sociales medios, que no necesariamente son los más vulnerables ni los que más tienen que perder, pero sí son quienes se sienten con menos certidumbre, con su condición social siempre expuesta a los vaivenes macroeconómicos que pone en riesgo los pequeños privilegios.

Aquí es menester incluir el concepto de “soporabilidad” (Scribano, 2008; Scribano y Vergara Mattar, 2009) —uno de cuyos componentes es la atenuación del miedo— que opera como la contracara necesaria de la sensación de “inseguridad”, enmascarando otras fuentes de riesgo, e incluso de daño real. La inseguridad focalizada en el delito doméstico, menor, sensibilizan las alarmas en el entorno inmediato, en la práctica cotidiana, y minimizan la exposición de otras situaciones o procesos potencial o efectivamente dañosos —o directamente insensibilizan su detección—.

¿De dónde surge el miedo social?

Muchas veces se señala a los medios de difusión masiva como responsables de instalar el clima de miedo social. Indudablemente la reproducción sistemática de noticias referidas a los delitos. Sin duda, tal repetición influye; pero también debe considerarse que los medios son empresas cuyo fin es el lucro, y no instalar agendas —aunque tengan un grado de incidencia en ello—. Con esto queremos poner en evidencia que los medios masivos de difusión muestran aquello que hay cierta avidez de ver. En tal sentido existe una dialéctica que no es posible desmontar en términos de causalidad monodireccional (Nievas, 2011).

No cabe, en consecuencia, asignarlos como fuente de los miedos sociales, sino más bien como reforzadores o incluso catalizadores de reacciones y

²¹ Una buena aproximación cualitativa de esta disociación puede verse en Kessler, 2009.

conductas que tienen orígenes diversos y de difícil localización.

Otros asignan la responsabilidad de manera indirecta de este miedo social a los jueces “garantistas”. Esta visión, fuertemente represiva, parte del supuesto –contra la evidencia empírica– de un aumento en la criminalidad²². Este cuestionamiento al aparato judicial, o a parte del mismo, tampoco toma registro del inocuo efecto que tuvieron las sucesivas reformas legislativas en materia penal, tendientes a la mayor severidad de las penas.

Finalmente, persisten asociaciones improbables –el delito se debe al consumo de estupefacientes– e ideológicas –los delincuentes son habitantes de villas de emergencia–. Suelen ser las elaboraciones más pobres, muy ligadas a estereotipos y carentes de sustento efectivo.

Como se observa, intentar imputar una causalidad, simple o múltiple, resulta siempre equívoco. Se trata de un fenómeno complejo, que indudablemente interactúa con otros factores, pero tiene su especificidad. Cualquier intento de encontrar una y varias causas que de manera independiente determinen el miedo social. Se lo puede estimular o atenuar, pero nunca generar o extinguir.

No obstante su origen difuso, hay que señalar también el otro extremo del fenómeno; existen los beneficiarios directos del miedo social: la gran industria de seguridad, compuesta por los fabricantes y comerciantes de aditamentos específicos –cámaras, rejas, sensores, detectores de distintos tipos, drones, etc.–, y por las empresas llamadas de seguridad²³ y otras que lateralmente se benefician del fenómeno, como los emprendimientos inmobiliarios de barrios “cerrados”. A estas deben agregarse las que se especializan en

desarrollos biométricos, que están en pleno auge –en 2012 generó unos 7.200 millones de dólares (Singer, 2014)–. Todo esto constituye un núcleo de sensaciones que han sido atrapadas por el capital, con lo cual ha cobrado una nueva dinámica, la que nos sitúa en un nivel de análisis distinto, pues debe incorporarse la lógica mercantil, que tiene sus propias leyes.

Conclusión

El miedo es un fenómeno natural en la especie animal; hace a su autopreservación. En tal sentido, es un atributo positivo. Los grupos humanos experimentan, además, un miedo social, o de “segundo orden” o “derivativo”, que tiene una vinculación indirecta con el primero, con sus propias dinámicas y lógicas reactivas. En tanto social, no escapa a las regulaciones propias de otros fenómenos incorporados en la lógica capitalista.

Sobre este segundo tipo de miedo es que actúan científicos sociales con distintos fines, sea mitigándolo, sea excitándolo, a partir de lo cual aparecen conductas visiblemente no racionales –aunque razonables en el marco que hemos analizado–, como el caso expuesto al inicio. Tanto el mercado comercial como el político son escenarios de estas influencias, aplicando técnicas comunes aunque con fines específicos diferenciales. El mantenimiento y acrecentamiento del poder de las estructuras gubernamentales y del capital demandan estas intervenciones. Los científicos sociales –sin emitir juicio de valor sobre la actividad de cada uno– debemos actuar sin ingenuidad. Es un mínimo exigible para quien ostenta como profesión dedicarse al cultivo de una ciencia.

²² De acuerdo a la encuesta de victimización elaborada por el Laboratorio de Investigaciones Sobre Crimen, Instituciones y Políticas, de la Universidad Di Tella, la variación entre septiembre de 2013 y el mismo mes de 2014 es el 0,1%, un valor carente de significación estadística. En línea, en http://www.utdt.edu/ver_contenido.php?id_contenido=968&id_item_menu=2156 [consultado el 13/11/14]

²³ Solo en la ciudad de Buenos Aires existen 449 empresas de seguridad privada registradas. http://www.buenosaires.gob.ar/areas/seguridad_privada/pdf/dt_22Ago2013.pdf, [consultada el 22/8/13].

Bibliografía

- BAUMAN, Z. (2007). *Miedo líquido*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- CAPANNA, P. (2006). *Historia de los extraterrestres*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- CLAUSEWITZ, K. (2005). *De la guerra*. Madrid: La esfera de los libros.
- DE MARCO, M. (2010). *La guerra de la Frontera*. Buenos Aires: Emecé.
- FOUCAULT, M. (1990). *Historia de la locura en la época clásica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- FREUD, S. (1991). "Tótem y tabú" en: Freud, S. *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, tomo XIII.
- FREUD, S. (1993) "Psicología de las masas y análisis del yo" en: Freud, S. *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu, tomo XVIII.
- GONZÁLEZ CALLEJA, E. (2013). *El laboratorio del miedo. Una historia general del terrorismo*. Barcelona: Crítica.
- HOBBS, Th. (1999). *Leviatán*. Madrid: Alianza.
- KESSLER, G. (2009). *El sentimiento de inseguridad. Sociología del temor al delito*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- LABORIT, H. (1986). *La paloma asesinada. Acerca de la violencia colectiva*. Barcelona: Editorial Laia.
- LEMOZY, S. (2004). "The intelligence research process as an applied science" en: Swenson, R. and Lemozy. S (comps.) *Intelligence Professionalism in the Americas*. Washington: Center for Strategic Intelligence Research.
- MÜNKLER, H. (2005). *Viejas y nuevas guerras. Asimetría y privatización de la violencia*. Madrid: Siglo XXI.
- NEWCOURT-NOWODWORSKI, S. (2006). *La propaganda negra en la Segunda Guerra Mundial*. Madrid: Algaba Ediciones.
- NIEVAS, F. (2011). "Los medios de la política y la política de los medios" en: Salazar, M. (comp.) *Los medios y la política: relación aviesa*. Buenos Aires, Elaleph.com
- NIEVAS, F. y BONAVERA, P. (2010). "El miedo sempiterno" en: Nievas, F. (comp.) *Arquitectura política del miedo*. Buenos Aires: Elaleph.com
- PACKARD, V. (1966). *Las formas ocultas de la propaganda*. Buenos Aires: Sudamericana.
- SCRIBANO, A. (2008). "Fantasmas y fantasías sociales: notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina". *Intersticios Revista sociológica de pensamiento crítico*. Universidad Complutense de Madrid, Vol.2, Nº 2.
- SCRIBANO, A y VERGARA MATTAR, G. (2009). "Feos, sucios y malos: la regulación de los cuerpos y las emociones en Norbert Elias" en: *Caderno CRH*. Salvador, vol. 2, Nº 56, pp. 411-422.
- SINGER, N. (2014). "No olvidar nunca una cara" en: THE NEW YORK TIMES INTERNATIONAL WEEKLEY, suplemento de *Clarín*, 7 de junio, pp. 1 y 4.
- SMITH, A. (2010). *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- TILLY, Ch. (1993). *Coerción, capital y los Estados europeos. 990-1990*. Buenos Aires: Alianza.
- WALLERSTEIN, I. et. al. (2006). *Abrir las ciencias sociales*. México D.F.: Siglo XXI.
- WINER, T. (2009). *Legado de cenizas. La historia de la CIA*. Buenos Aires: Debate.

Citado.

NIEVAS, Flabián (2014) "Miedos: ¿Cuál es el peligro?" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, Nº16. Año 6. Diciembre 2014 - Marzo 2015. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 56-65. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/352>

Plazos.

Recibido: 20/10/2014. Aceptado: 30/11/2014.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°16. Año 6. Diciembre 2014 - Marzo 2015. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 66-73.

"I'm on a break..." The contribution of taking a break to emotional coping

"Estoy en un descanso ... "

La contribución de tomar un descanso para el afrontamiento emocional

Mira Moshe*

Ariel University, Israel
miram@ariel.ac.il

Resumen

Últimamente nos estamos volviendo cada vez más conscientes de la importancia de tomar un descanso. Considerando que el pensamiento social moderno se ocupa de la actividad, se ha prestado menos atención a las implicaciones emocionales de no-hacer, de no hacer nada. Por lo tanto, este artículo se centra en la decodificación de la noción de descanso, sus características estructurales y su significado emocional en la vida cotidiana. Las características del descanso se examinarán, así como el papel que desempeñan en hacer frente a las presiones emocionales. Por otra parte, el análisis de los componentes esenciales del descanso -corte y aislamiento- revela los mecanismos latentes que garantizan la continuidad y la estabilidad emocional.

Palabras clave: Descanso; Inactividad; Estabilidad Emocional.

Abstract

Lately we are becoming increasingly aware of the importance of taking a break. Whereas modern social thought concerns itself with activity, with doing, less attention has been given to the emotional implications of not-doing, of inaction. Hence, this article focuses on decoding the notion of the break, its structural characteristics and emotional significance in everyday life. The break's features will be examined, as well as the role they play in coping with emotional pressures. Moreover, analyzing the essential components of the break -- cutting-off and isolation - reveals the latent mechanisms which ensure emotional continuity and stability.

Keywords: Break; Inaction; Emotional Stability.

* Dr. Mira Moshe is a senior research and lecturer at the Sociology and Anthropology Dep., Ariel University, Israel.

"I'm on a break..."

The contribution of taking a break to emotional coping

Introduction

In opposition to the parental perception that many of us absorbed as children that a break from activity stems from laziness, is a waste of time and a way of giving into oneself that is harmful to normal development, social science relates to taking a break as a worthwhile activity with positive added value (Simister, 2004). Taking a break takes the form of a calming strategy, a pause that makes it possible to control anger, isolate oneself from others and "take a breather" (Lundeberg et al, 2004). By means of taking a break, people can distance themselves from difficulties, potential disagreements or unpleasantness by allowing themselves to gain new a perspective (West et al., 2001). Taking a break also improves learning processes and can even help the individual face pain and loss (Golish & Kimberly, 2003). In general, it appears that taking a break is a good coping strategy in situations of emotional overload. For example, when people becomes too emotional, it is recommended to acknowledge, their emotional state in order to better deal with it. One way of doing so is to take a break from the event in question, as individuals generally become emotional when they sense that someone has overstepped boundaries and has threatened their definitions of themselves (Sager, 2005). Taking a break enables one to retreat from a stressful situation in an attempt to deal with it more successfully, while considering the repercussions of one's actions. In fact, in professional organizations and workplaces, taking a break has become an integral part of the daily routine (Lammers & Garcia, 2009). Short breaks are considered beneficial to workers' efficiency and effectiveness, thus they are encouraged by employers. Furthermore, skipping breaks or preventing them is perceived as harmful to workers' effectiveness (Gray, 1999), as this reduces

their ability to cope with various pressures that build up in the workplace (Lea et al., 1999). It appears, then, that in certain circumstances, taking a break serves as a legitimate, socially acceptable technique for dealing with emotional crisis and dispute. Taking a breather can even facilitate an ongoing dialogue between warring factions (Walls & Druckman, 2003). Yet, one wonders whether going on a break is an emotional impulse, a corporate initiative or a regulated social structure.

The structure of the break

Social structures owe their existence to the routine activities that we perform on a daily basis. The social actions that we execute as part of our way of life are inseparable from the social structure in which we function (Parsons, 1937, 1951, 1961, 1966, 1967, 1968; Turner, 1991). "Structure" and "activity," then, are two entities that cannot be separated (as activity necessarily derives from structure and structure from activity) (Giddens, 1984). However, structure and activity are more than simply part of our social structure; they also help formulate the emotional structure in which we function. It is possible to identify two distinct models of activity: practical-rational activity and communicative activity. Practical-rational activity can be of an instrumental or strategic nature and is meant to aid an individual in furthering a personal or emotional interest. Communicative activity, on the other hand, is the basis of social and cultural life and involves cooperation, harmony and emotional expectations by means of achieving understanding and acceptance of mutually defined situations (Habermas, 1984, 1989). However, despite the clear importance of this activity, in the long run, in order for it to "exist" in the real world, systems must develop structural

characteristics of their own and ultimately assume control of them (Habermas, 1987).

At the same time, taking a break both from activity and structure has an influence on the living world. The break can best be understood through its most basic characteristics: emotional cutting off and emotional isolation. Emotional cutting-off involves interrupting the dynamic of practical-rational and /or communicative-emotional activity. Emotional isolation involves the individual's entrance into an environment that is cut off from a sphere of activity (emotional, social, political or other). This means that structural characteristics have developed around the break, making it essential for the continued existence of the living world. The mutual connection between "break," "activity" and "structure" makes a significant contribution to an individual's emotional stability. Indeed, just as daily routine is what perpetuates social structure (Giddens, 1981), so the habitual break is what perpetuates emotional social structure. Furthermore, it has a significant influence on the story we tell ourselves: by taking a break we pause from the emotional dynamics shaping our world in order to re-examine the set of rules and behaviors that equip our emotional toolbox.

However, there are those who claim that the break can actually result in a sense of emotional alienation, as isolation and loneliness can damage the mutual ties between one individual and another and harm the emotional interaction taking place on various levels. Social structures are in fact networks of social connections in which social and emotional interactions take place and determine individuals' and groups' social and emotional positions within them (Blau, 1960, 1964). In fact, the structure of the break might symbolize the unraveling of these social networks. An illustration of this delicate fabric could be illustrated in individuals' participation in social networks on the internet. The internet constitutes and also provides ICT (Information and Communications Technology) convergence platforms designed to enable discourse between individuals or virtual entities on the basis of shared interests that are defined beforehand or on the mutual desire of both sides to maintain emotional ties by means of such a platform. The most frequent entities participating in social networks are individuals, groups and businesses. Social networks have gained both academic and practical interest: research has shown that social networks are important for carrying out work projects, seeking employment, achieving professional advancement and

developing both personally and professionally. The importance of social ties has been demonstrated by studies indicating that people having large social support networks can find employment more easily than those with sparse social networks. They will also advance further in the workplace and earn better wages.

Social networks have their basis in the "small world" theories formulated by sociologist Stanley Milgram in the 1960s (Milgram, 1967). The principal underlying them is simple: any two individuals are divided by six degrees of separation. In other words, everyone has an acquaintance who knows somebody who knows somebody else, etc., thus there will necessarily be some kind of connection between every first and sixth person. Transferring this idea to the internet has made it possible for surfers to meet new people easily through their existing connections; however most of the networks are open to members only, based on the principle of one friend bringing another. Surfer are invited to join the service by a friend, adding their own friends and creating their own personal networks, which function parallel to the existing network that they have joined. In this context, Christakis and Fowler's (2007, 2008) studies have demonstrated how the spread of influence in social networks adheres to a principle named "the law of three degrees of influence". According to this law, we are influenced by and influence our friends and their friends that are three degrees distant from us. This principle has an impact on a variety of relationships, emotions and behaviors and the spread of various phenomena relative to the degree to which we are "infected". Its influences spread gradually and also ultimately "infect" people beyond specific social boundaries.]

This being so, taking a break from social networks means temporarily relinquishing social services and connections with people who resemble us and constitute our support group and emotional environment. If the time invested in developing social and emotional ties contains the promise of a better economic, social and cultural future, then a break from such activities constitutes a form of emotional and social risk. The promise of "a secure future" is replaced, even temporarily, by the threat of "a socially precarious present". Another way of understanding this is to relate to taking a break as a temporary cutting off from around-the-clock mutual communication.

When presenting themselves, individuals generally attempt to control their emotional and physical attributes in various ways. They attempt to make an

impression and tend to track themselves closely in order to ensure agreement between the message they wish to convey and their audience. That is, they often make an effort to supervise their behavior in such a way that renders it compatible with the social situation in question. Thus taking a break from social network activity allows them to gain better control over the emotional impressions they make.

The break as a form of emotional cutoff

In addition to the notions of practical-rational activity and communicative activity, the structural-functional approach also established the idea that one of the basic roles of mass communications is spreading information (Merton, 1957; Schramm, Lyle & Parker, 1961; Wright, 1959). It claimed that by means of acquiring information, citizens as media consumers can acquire tools for actively participating in social, communicative, cultural and political life (Cammaerts, 2009; Carpentier, 2009). However, the theoretical basis for the participatory function (i.e. involvement) does not always correspond with the media consumer's actual behavior (Sparks, 2007). It appears that media consumers are not necessarily interested in participating in civic activity, but simply need a break from the pressures of personal, social, political or other activity and from emotional obligations. Thus this kind of break may also be taken by means of media consumption, whose chief aim is emotional cutoff.

While emotional cutting off might open the door to a wide range of positive added values, there could be some negative effects and repercussions to such detachment. In fact, there is evidence that cutting off by means of media consumption (especially the internet) is perceived by individuals who actually cuts off (especially young people) as an unfavorable, undesirable activity that damages interaction with their surroundings (Sourbati, 2009). The act of cutting off is accompanied by adverse, violent contexts and connotations (Groebner, 2004; Shenhav, 2008). Indeed, when people cut themselves off by means of various media, they are in effect isolating themselves, for a specific time interval, from both practical-rational and interpersonal-communicative activity. In any case, it appears that cutting off from activity arouses fears of group rejection, loss of social acumen, etc.

In the present era we are generating information at a rate faster than our ability to absorb it. As a

result, we experience emotional distress stemming from "information overload", "data smog" or "infoglu" that builds up emotional overload that undermines individual and organizational quality of life, especially in the workplace (Eppler & Mengis, 2004; Hahn & Lee, 1992; Shenk, 1997; McShane & Von Glinow, 2005; Thomas et al., 2006). Thus when a person takes a break from various media, he or she cuts off, for a specific time, from the flow of information that constitutes the "backstage" of practical-rational activity and/or interpersonal, emotional, communicative activity. There are some who would claim that the sense of pressure originating from "center stage" in the time allocated to gathering information will also find its way "backstage" during the break; individuals might perhaps cut themselves off from the flow of information, but not from the sense of emotional strain. Thus, although emotional stress generates an oppressing sense of loss of control, when individuals decide to take a break they are in fact exercising rational judgment by making a deliberate choice. Furthermore, it is well known that taking a break helps lighten emotional burdens and contributes to mental clarity (Berman & West, 2007). It can promote a sense of calm (Lundeberg et al., 2004) while reinforcing a sense of self-control and the ability to deal with difficulties (West et al., 2001). Therefore, it appears that the break makes a significant contribution beyond what must, can and should be done. Taking a break reduces the tension between the spontaneous self and social obligations, as well as the discrepancy between what people expect of us and what we wish to do.

However, it seems that in the present era some of us are no longer interested in relieving the weight of the encounter between our spontaneous selves and our social obligations. An example of the unwillingness is typified by Twitter, the on-line social network that makes it possible to send and read short 140-character messages and functions on the basis of on-line tracking of users' activities. Twitter basically acts as a communications channel that maintains constant contact between the center stage and the backstage of our lives. No longer do we construct temporary "boundaries" between the immediate present and the near future or between the private and the public. This means that cutting off has lost its capability to function as a survival tactic and that in the 'new' world, in the ICT era, the need to be socially acceptable demands of us to constantly perform onstage, front and center. As a result, we "tweet" our personal and emotional schedules to the world and place ourselves under constant

surveillance and evaluation. Moreover, this tears down the wall separating center stage (on which we present our positive social face) and backstage (the private sphere that in the past was separated from society and allowed us to simply be ourselves). This blurring of boundaries between “backstage” and “center stage” serves to rip off the social masks that we once worked so hard to create.

The duality regarding taking a break from social and emotional life – pro and con – also appears in various forms of participation in political life. Lately there has been an upsurge in information technology use by those opposed to political regimes as a tool for organizing and initiating political revolutions. The political “backstage” is revealed and moves to the political “center stage” by means of technological “tweets” (as occurred in Moldavia in the spring of 2009 and later in Iran, Egypt and other Muslim countries in waves of revolution starting from 2010). “Twitter revolutions” that make it possible to organize activists more quickly for a defined purpose express in fact a deep desire for immediate collective action rather than a break from such a commitment. Nevertheless, a lack of organizational and hierarchical depth has curtailed these preliminary protests’ ability to lead to long-term social change.

The break by means of emotional isolation

The speeding up of pace and higher standard of living in our world have brought men and women to attempt to squeeze a maximum of activities into a minimum of time. Large amounts of effort, financial, physical and especially mental, are invested in coping with the abundance of challenges and possibilities that society offers us in a desire not to lose out on opportunities and experiences. As a result, commercial enterprises stay open 24 hours a day, seven days a week; people go on action vacations crammed with an endless variety of attractions and activities; telephone and internet services are available around the clock; and much more. However, the mirror image of striving to “realize the dream” and “live the moment” is simply taking a rest - either long- or short-term - from constantly chasing after lost time. This might take the form of isolating oneself from the constant physical and emotional uproar, cutting off from one’s usual emotional, social or political surroundings. Whereas modern society prior to the information era made a clear distinction between people’s private and

public lives, nowadays the distinctions between the private, social, professional and political spheres have become blurred. According to the principle of separation, a person’s private, emotional life belongs to what has been called the private sphere, whereas his or her professional, “rational” and social life functions in the public sphere (Ely & Meyerson, 2000; Friedlander, 1994). The separation between these two spheres led to the assumption that the abilities necessary for functioning in the private sphere were not relevant to functioning in the public sphere (Fletcher, 1998). Furthermore, gender differences were perceived as the cause of men’s and women’s differential success in each of these spheres (Benschop & Doorewaard, 1998). While men received recognition for their participation in the public sphere, women did not gain a similar amount of prestige due to their activities in the private sphere (Fletcher, 2005). Today this separation between the spheres is no longer valid and activities inside and outside the home are inextricably connected (Dominelli, 1991). Moreover, it has now become clear that it is virtually impossible to banish emotion from the public sphere and limit it to the private one. Thus, when individuals take a break and isolate themselves from their social, organizational and political milieu by closing themselves off, they make the transition from the public to the private sphere. By activating the principle of separation between these spheres, they draw a line, even temporarily, between their various types of experience. Conversely, advanced technological developments and the creation of the information world have made it possible for the internet to encompass both spheres, resulting in a society suffering from professional, emotional and social overload. One may view media consumption as a kind of break allowing individuals to isolate themselves from both spheres while dealing with the powerful stress is exerted by them. Indeed the information revolution and the internet economy have led to the construction of a virtual culture (Castells, 1996).

It appears, then, that the complexity of the world we live in - the combination between the modern and the post-modern, between nationalism and internationalism and between the global and the local - demands of individuals to take a break in order to cope with the multiple identities and functions demanded of them. The break does not determine or tear down the boundaries separating various structures, but it does allow more flexible movement between them. It might not help people change their social status, but it can facilitate their movement from

one social position to another. Like the elastic quality of material that allows it to revert from distortion under pressure to its former dimensions when pressure is removed, thus the break promises increased personal-social elasticity.

In conclusion

As stated above, the idea of taking a break is fundamental to the functional-structural model, according to which all social and cultural forms and structures fulfill a positive function and are combined into one complete system. The basic assumption of the functional-structural society is that the existence of a social system depends on a social structure that imposes social order and control. These can be achieved by means of necessary functions implemented by individuals, including those meant to preserve the structure. Performing these functions contributes to a positive upward graph of learning and advancement; the jobs we perform fulfill our specific needs, but also make a contribution to the collective. Thus it is clear that taking a break from fulfilling any particular role can be beneficial to the continued effective emotional functioning of the individual within the system.

It is also clear why social researchers related to

taking a break as an activity having positive added value when dealing with personal and public difficulties (Simister, 2004; Lundeborg et al., 2004; West et al., 2001; Dyson 2008; Golish & Powell 2003). Furthermore, when an individual is exposed to a variety of sources that do not fulfill his or her needs, these complex structures generate weak cognition (Lang 2000; Fox 2004; Fox et al., 2007; Lang et al., 1999). Yet, when individuals are subjected to emotional stress and experience rational, emotional or cognitive overload, taking a media breather can assist them according to the model described above. Similarly to individual's difficulties in coping with burdens and distress, political, cultural and/or social organizations might also sink into an overload of demands (Rossi 2009). As a result, individuals can find themselves swamped by obligations to themselves, their families, their social milieu, and the society they live in. In such situations taking a media break appears to be a means of enabling media consumers to temporarily discontinue the stream of communication within themselves and with their surroundings. The isolation function enables them to detach themselves from their private and social environment and the delay function allows them to put off the need to act individually, professionally and politically when dealing with mental and personal overload.

References

- BERMAN, E. M. & WEST, J. P. (2007) "The effective manager . . . takes a break". *Review of Public Personnel Administration*, 27(4), 380-400.
- BLAU, P. (1960) "Structural Effects". *American Sociological Review*, 25, 178-198.
- _____ (1964) *Exchange and Power in Social Life*. New York: Wiley.
- CAMMAERTS, B. (2009) "Community radio in the West: A legacy of struggle for survival in a state and capitalist-controlled media environment". *International Communication Gazette* 71(8), 635-654.
- CARPENTIER, N. (2009) "Participation is not enough: The conditions of possibility of mediated participatory practices". *European Journal of Communication* 24(4), 407-420.
- CASTELLS, M. (1996) *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
- CHRISTAKIS, N. A. & FOWLER, J. H. (2007) "The spread of obesity in a large social network over 32 years". *The New England Journal of Medicine*, 357(4), pp. 370-379.
- _____ (2008) The collective dynamics of smoking in a large social network. *The New England Journal of Medicine*, 358(21), pp. 2249-2258.
- DOMINELLI, L. (1991) *Women across Continents*. London: Harvester.
- EPPLER, M. J. & MENGIS, J. (2004) "The concept of information overload: A review of literature from organization science, marketing, accounting, MIS and related disciplines". *The Information Society: An International Journal*, 20(5), 1-20.

- FLETCHER, J. (1998) "Relational practice". *Journal of Management Inquiry*, 7(2), 163-86.
- _____ (2005) "Gender perspectives on work and personal life research". In S. Bianchi, L. Casper & R. King (eds.), *Work, Family, Health and Well-Being*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- FOX, J. R. (2004) "A signal detection analysis of audio/video redundancy effects in television news video". *Communication Research*, 31(5), 524-536.
- FOX, J. R., PARK, B. & LANG, A. (2007) "When available resources become negative resources: The effects of cognitive overload on memory sensitivity and criterion bias". *Communication Research*, 34(3), 277-296.
- FRIEDLANDER, F. (1994) "Towards whole systems and whole people". *Organization*, 1(1), 59-64.
- GIDDENS, A. (1981) *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 1. Power, Property and the State*. London: Macmillan.
- _____ (1984) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- GOLISH, T. D. & POWELL, K. A. (2003) "'Ambiguous loss': Managing the dialectics of grief associated with premature birth". *Journal of Social and Personal Relationships*, 20(3), 309-334.
- GRAY, J. R. (1999) "A bias toward short-term thinking in threat-related negative emotional states". *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25(1), 65-75.
- GROEBNER, V. (2004) *Defaced: The Visual Culture of Violence in the Middle Ages*. (trans. by Pamela Selwyn). New York: Zone Books.
- HABERMAS, J. (1984) *The Theory of Communicative Action*. London: Heinemann.
- _____ (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge: MIT Press.
- _____ (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press.
- HAHN, M., LAWSON, R. & LEE, G. L. (1992) "The effects of time pressure and information load on decision quality". *Psychology & Marketing*, 9(5), 365-378.
- LAMMERS, J. C. & GARCIA M. (2009) "Exploring the concept of 'profession' for organizational communication research: Institutional influences in a veterinary organization". *Management Communication Quarterly*, 22(3), 357-384.
- LANG, A., POTTER, R. F. & BOLLS, P. D. (1999) "Something for nothing: Is visual encoding automatic?" *Media Psychology*, 1(2), 145-163.
- LANG, A. (2000) "The limited capacity model of mediated message processing". *Journal of Communication*, 50(1), 46-70.
- LEA, S., AUBURN, T. & KIBBLEWHITE, K. (1999) "Working with sex offenders: The perceptions and experiences of professionals and paraprofessionals". *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, 43(1), 103-119.
- LUNDEBERG, K., STITH, S. M., PENN, C. E. & WARD, D. B. (2004) "A comparison of nonviolent, psychologically violent and physically violent male college daters". *Journal of Interpersonal Violence*, 19(10), 1191-1200.
- MCSHANE, S. & VON GLINOW, M. (2005) *Organizational Behavior* (3rd ed.). New York: Irwin McGraw-Hill.
- MERTON, R. (1957) *Social Theory and Social Structure*. London: The Free Press of Glencoe.
- MEYERSON, E., R. & D. (2000) "Theories of gender in organizations". *Research in Organizational Behavior*, 22, 103-151.
- MILGRAM, S. (1967) "The small world problem". *Psychology Today*, 2, 60-67.
- PARSONS, T. (1937) *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory*. New York: McGraw-Hill Book Company, Inc.
- _____ (1951) *Toward a General Theory of Action*. New York: Harper & Row.
- _____ (1961) *Theories of Society: Foundations of modern sociological theory*. New York: Free Press.

_____ (1966) *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*.

_____ (1967) *Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press.

_____ (1968) "Interaction: I. Social interaction". In D. L. Sills (ed.), *The International Encyclopedia of the Social Sciences*, 7, 429-241. New York: McGraw-Hill.

ROSSI, F. M. (2009) "Youth political participation: Is this the end of generational cleavage?" *International Sociology*, 24(4), 467-497.

SAGER, L. M. (2005) *A River worth Riding*. San Diego, CA: Aventine Press.

SCHRAMM, W., LYLE, J. & PARKER, E. (1961) *Television in the Lives of our Children*. Stanford, CA: Stanford University Press.

SHENHAV, S. (2008) "Showing and telling in parliamentary discourse: The case of repeated interjections to Rabin's speeches in the Israeli Parliament". *Discourse & Society*, 19(2), 223-255.

SHENK, D. (1997) *Data Smog: Surviving the Information Glut*. London: Abacus.

SIMISTER, J. (2004) "To think or not to think: A preliminary investigation into the effects of teaching thinking". *Improving Schools* 7(3), 243-254.

SOURBATI, M. (2009) "'It could be useful, but not for me at the moment': Older people, internet access and e-public service provision". *New Media & Society*, 11(7), 1083-1100.

SPARKS, C. (2007) *Globalization, Development and the Mass Media*. London: Sage.

THOMAS, G. F., KING, C. L., BARONI, B., COOK, L., KEITELMAN, M. & TURNER, J. H. (1991) *The Structure of Sociological Theory*. Fifth Ed. Belmont, Ca.: Wadsworth.

WALL, J. A., JR. and DRUCKMAN, D. (2003) "Mediation in peacekeeping missions". *Journal of Conflict Resolution*, 47(5), 693-705.

WEST, J. D., WATTS., R. E., TREPAL, H. C., WESTER, K. L. & LEWIS, T. F. (2001) "Opening space for client reflection: A postmodern consideration". *The Family Journal*, 9(4), 431-437.

WRIGHT, C. R. (1959) *Mass Communication: A Sociological Perspective*. New York: Random House.

Citado.

MOSHE, Mira (2014) "'I'm on a break...' The contribution of taking a break to emotional coping" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°16. Año 6. Diciembre 2014 - Marzo 2015. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 66-73. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/353>

Plazos.

Recibido: 25/10/2014. Aceptado: 05/12/2014.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°16. Año 6. Diciembre 2014 - Marzo 2015. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 74-86.

El ideal de belleza como construcción de marcas de reconocimiento en sociedades ocularcentristas: la construcción del cuerpo en mujeres ciegas del Área Metropolitana de Monterrey

The ideal of beauty in the building of recognition marks in ocularcentric societies: the building of the body in blind women in Metropolitan Area in Monterrey

Brenda Araceli Bustos García*

Facultad de Filosofía y Letras, UANL, México
brendaaraceli2001@hotmail.com

Resumen

El objetivo de este artículo gira en torno a la pregunta: ¿Cómo construyen la imagen corporal las mujeres ciegas? ¿Se encuentran influenciadas por el discurso hegemónico del ideal de belleza? En primera instancia definimos las características de una sociedad *ocularcentrista*; enseguida realizamos una deconstrucción de investigaciones empíricas acerca de la construcción del cuerpo en mujeres ciegas. Finalmente presentamos nuestra propuesta de análisis, apoyándonos en la psicología narrativa, desarrollamos una perspectiva que interpreta la construcción del cuerpo en mujeres ciegas como un acto narrativo a través del cual se generan marcas de reconocimiento que son utilizadas para evaluar y clasificar algo como bello y/o atractivo. En el análisis de las entrevistas realizadas encontramos que la construcción de *marcas de reconocimiento* presenta dos variantes: a) una en la que se muestra cierta desconfianza e inclusive rechazo en las opiniones generadas mediante el uso de sentidos tales como el olfato, el tacto, etc. (b) Otra en la que se construye un concepto de estética táctil. La desconfianza o aceptación de la estética táctil es generada, principalmente, por aspectos tales como: (a) edad en que se perdió la vista; b) ocupación en la que se desempeña; c) tiempo que tiene de haber perdido la vista.

Palabras clave: Descanso; Inactividad; Estabilidad Emocional. Mujeres Ciegas; Marcas de Reconocimiento; Sociedad Ocularcentrista; Coherencia; Narrativa Identitaria.

Abstract

The aim of this paper is around the question: How do the blind women build the body image? Are they influenced by the hegemonic discourse of the ideal of beauty? At first we define the characteristics of an ocularcentric society. Than once we make a deconstruction of empirical research about the body building in blind women. Finally we present our proposed analysis, relying on narrative psychology, developing a perspective that interprets the building body in blind women as a narrative act through which *marks recognition* are used to evaluate and classify something as beautiful and attractive. In the analysis of the interviews we found that building of recognition marks has two variables: a) one in which certain distrusts and even rejections in the opinions generated is shown by using senses such as smell, touch, etc. (b) Other one in which a concept is constructed: tactile aesthetics. Distrust or acceptance of aesthetic tactile is generated mainly by aspects such as: (a) age at which they lost the sight (b) job they do (c) blindness condition time.

Keywords: Blind Women; Marks Recognition; Ocularcentric Society; Coherence; Narrative Identity.

* Secretaría Académica, Departamento de Posgrado, Facultad de Filosofía y Letras (UANL). Doctora en Filosofía con Orientación en Trabajo Social y Políticas Comparadas de Bienestar Social. Maestra en Trabajo Social. Lic. en Sociología.

El ideal de belleza como construcción de marcas de reconocimiento en sociedades ocluarcentristas: la construcción del cuerpo en mujeres ciegas del Área Metropolitana de Monterrey

Introducción. El imaginario social del cuerpo femenino en sociedades ocluarcentristas

El énfasis en la apariencia del cuerpo femenino tiene lugar según Featherstone (2001) debido a que nos encontramos en una sociedad *ocluarcentrista*, es decir, una sociedad en la que se enfatiza el uso y consumo de imágenes visuales. Tal imaginario es combinado con una sexualización de la imagen femenina. Expresión de este imaginario será la modelo profesional: alta, delgada, atlética, joven, sociable, exitosa y siempre a la moda.

Entre las principales características de la sociedad ocluarcentrista se encuentran: a) asignación del estatus de supremacía al sentido de la vista; b) énfasis en la apariencia del cuerpo femenino (Featherstone, 2001); c) énfasis en el uso y consumo de imágenes visuales; d) consideración de lo real y objetivo como equivalentes de lo visible (Parret, 1995). Debemos agregar, siguiendo a Parret (1995) una característica: la consideración de que la intersubjetividad se encuentra posibilitada por la convergencia y correspondencia de las miradas.

La primera parte de este artículo constituye un ejercicio de *deconstrucción* en torno a investigaciones empíricas en las cuales se ha analizado la construcción de la imagen corporal en personas ciegas. El eje bajo el cual se han estructurado los debates en torno a la ceguera ha girado en torno a la manera en que se construye el conocimiento sobre el mundo: ¿es innato, se construye sensorialmente, se construye culturalmente? Consideramos que estos debates han influenciado las investigaciones empíricas en las que se analiza la construcción de la imagen corporal en las mujeres ciegas, las cuáles se podrían resumir mediante la siguiente pregunta: ¿se encuentran influenciadas por el discurso hegemónico del ideal de belleza?

Consideramos que tales debates han llegado a constituirse en dos líneas teóricas de análisis: 1) una en la cual se sostiene que las mujeres ciegas construyen una imagen corporal distorsionada, deformada; 2) otra en la que se sostiene que las mujeres construyen la imagen corporal a partir de la influencia de factores socio-culturales. Como una propuesta de análisis alternativa, apoyándonos en la psicología narrativa, desarrollaremos una perspectiva que comprende el análisis de la construcción del cuerpo en mujeres ciegas como un acto narrativo, expresado y tensionado a través del lenguaje.

De esta manera en este artículo consideramos que el VER, más que un acto sensorial posibilitado por una capacidad física, es un acto interpretativo mediado por las valoraciones socio-culturales. Asimismo consideramos que la construcción del cuerpo en mujeres ciegas es un acto narrativo, expresado y tensionado a través del lenguaje.

En la segunda parte presentaremos el análisis de entrevistas realizadas a mujeres ciegas del Área Metropolitana de Nuevo León. Como señalamos, basándonos en el construccionismo social, la construcción narrativa de la imagen corporal, fue la tesis que guió el análisis de las entrevistas realizadas a mujeres ciegas del Área Metropolitana de Monterrey.

La imagen corporal en personas ciegas como una construcción deformada de la realidad: una perspectiva de análisis ocluarcentrista

En esta línea de análisis se considera que, ante la carencia de la visión, las personas ciegas utilizan los otros sentidos para crear el conocimiento del mundo. Por ejemplo, para ubicarse espacialmente utilizan el tacto, sin embargo, tal conocimiento es considerado, tan sólo, como una aproximación a la *realidad*.

Esta perspectiva de análisis, según Paterson (2006) se caracteriza por: a) existencia en el imaginario social de una noción jerárquica de los sentidos, en la que la visión es posicionada en un lugar central. Por lo que, desde esta perspectiva, el acceso a la realidad, *tal cual es*, sólo es posible a través de la vista; b) cuando no se cuenta con el sentido de la vista el acceso a la realidad se ve posibilitado por la utilización de otros sentidos, principalmente el tacto.

En calidad de sustituto se presupone que el sentido del tacto debe cumplir con funciones análogas al de la vista, como si entre ellos existiera una correspondencia subyacente. Además, considerado como análogo a la vista, se le llega a considerar como un sustituto defectuoso, ignorando la especificidad, en la manera de construir conocimiento, de cada uno de los sentidos.

Por último, desde esta perspectiva se considera que la capacidad para construir un *marco representacional*, en el que las diferentes sensaciones táctiles se llegan a unir en el reconocimiento conceptual de un objeto, en un todo, es resultado de una capacidad innata de la mente humana, es decir, la ubica como resultado de un proceso neuropsicológico (Paterson, 2006).

Consideramos que en ésta línea de análisis se soslaya que el marco referencial es resultado de la asociación de los diferentes sentidos así como de la influencia de los factores socio-culturales en la construcción del *acervo de conocimiento a mano*, el cual, nos permite identificar o reconocer conceptualmente los distintos objetos y situaciones que componen el mundo de la realidad cotidiana.

Siguiendo este paradigma teórico Kinsbourne y Lempert (1980) desarrollan una investigación en la que analizan la construcción de la imagen corporal en niños con ceguera congénita y niños que sí ven. Los autores señalan que los *niños que sí ven* emplean el sentido de la vista y el táctil - kinestésico en la construcción de la imagen corporal. Agregan que ellos pueden ver de forma directa sus cuerpos, pueden compararlos con otros cuerpos y con representaciones en 2 y 3 dimensiones.

En el caso de los niños ciegos, consideran los autores, la construcción del cuerpo es *egocéntrica*, es decir, se encuentra limitada a lo que ellos aprenden de sí mismos a través de canales táctiles- kinestésicos. Agregan que la información que llegan a obtener palpando a otras personas debe considerarse como limitada e inclusive como una *percepción deformada de la realidad*.

Kinsbourne y Lempert (1980) consideran que la experiencia en torno a la imagen corporal de los niños ciegos es limitada, escasa, por lo que la consideran una experiencia de conocimiento que se construye de forma lenta. A partir de estos supuestos los autores plantean la siguiente pregunta de investigación: ¿el canal kinestésico-táctil es un recurso de información suficiente en la construcción de la imagen corporal?, ¿la experiencia táctil - kinestésica compensa la laguna de la experiencia visual?

Para responder a esas preguntas los investigadores utilizan una escala en la que se analiza: a) presencia de partes del cuerpo; b) la representación en las proporciones de las partes del cuerpo y c) ubicación apropiada de las partes del cuerpo. Los resultados de las escalas se compararon con el grupo de control, el cual se conformaba por niños que sí veían. Además, los investigadores pidieron a los niños, de ambos grupos, que modelaran un cuerpo humano (aclarándoles que lo hicieran lo mejor que pudieran) en plastilina, incluso, a los niños que sí veían se les pedía lo hicieran con los ojos descubiertos y después con los ojos vendados con el fin, según los autores, de simular la ceguera.

Entre los resultados los autores señalan que: a) los niños con ceguera congénita construyen una representación deformada de su imagen corporal. Los investigadores consideran que la información táctil y kinestésica no llega a compensar la información visual; b) la información visual contribuye a internalizar una representación exacta, verídica, de la imagen corporal; c) la imagen visual posibilita el desarrollo instantáneo de la estructura corporal (imagen completa del cuerpo); d) los otros sentidos posibilitan la construcción de un esquema corporal con validez topológica pero que carece de veracidad.

Baker, Sivyver y Towell (1997) desarrollan una investigación comparativa sobre los problemas alimenticios en grupos de mujeres con ceguera congénita, con ceguera adquirida y *mujeres que sí ven*. Los investigadores retoman la tesis de Kinsbourne y Lempert (1980) en la que sostienen que las personas ciegas construyen una representación deformada de la imagen corporal. Baker, Sivyver y Towell (1997) agregan que en los grupos que se proponen estudiar existirá una diferencia en la preocupación por la apariencia física, ello debido, a la diferencia en los grados de visión la cual conlleva a una diferenciación en la internalización de las normas culturales en torno a la apariencia y la imagen corporal.

Para el desarrollo de su investigación los auto-

res utilizaron los siguientes instrumentos: cuestionario de partes del cuerpo para medir la preocupación por la talla y peso del cuerpo; test de actitudes en la dieta con el fin de medir y conocer las actitudes hacia la alimentación. Entre sus resultados los autores señalan que: a) las mujeres con ceguera congénita tienen menor preocupación por la apariencia física que las mujeres con ceguera adquirida y que las mujeres que sí ven. Los autores señalan que ello es debido a que las mujeres con ceguera congénita no pueden representarse su propia imagen corporal, ni compararla con la de otros.

Baker, Sivyer y Towell (1997) consideran que las mujeres con ceguera congénita no comparan, ni auto-evalúan su imagen corporal con las imágenes del ideal de belleza que se promueven en los medios de comunicación. Para los investigadores, las mujeres con ceguera congénita se encuentran fuera de los discursos hegemónicos de belleza por lo que sus juicios y evaluaciones en torno a su apariencia física no representan una fuente de preocupación.

Es importante señalar que las investigaciones desarrolladas por Kinsbourne y Lempert (1980), así como la de Baker y otros (1997), pueden ubicarse dentro del paradigma teórico del *realismo ingenuo* en el que se considera que la posibilidad de ver nuestro cuerpo nos proporciona una imagen *real* del mismo. Asimismo, en ésta perspectiva de análisis se considera que la introyección del modelo de belleza se realiza a través del sentido de la vista: la cual posibilita (a) el consumo de imágenes y por lo tanto el conocimiento de lo que socialmente se considera bello, (b) la *auto-evaluación* del propio cuerpo a partir de la comparación con los cuerpos de otras mujeres.

Debemos señalar que los autores soslayan la representación de la imagen corporal en mujeres bulímicas o anoréxicas quienes a pesar de ser delgadas miran su cuerpo como si tuviera mayor peso. Asimismo debemos señalar cómo el estudio desarrollado por estos autores parte de una serie de prejuicios en torno a la imagen corporal de las personas invidentes: a) construcción de una imagen corporal deformada; b) la sustitución de la vista por el tacto es considerada insuficiente; c) la vista es el sentido con el cual se puede acceder a la realidad y, podríamos agregar, a la racionalidad; d) la vista posibilita que la mente, el cerebro, de coherencia a nivel cognoscitivo de la información recibida a través de los distintos sentidos.

Por último, es importante señalar, que la reproducción de los prejuicios, descritos, en investigaciones científicas conlleva a la construcción de modelos este-

reotipados e incluso estigmatizados a partir de los cuales se analiza y compara a los grupos de discapacitados. Estos modelos imposibilitan la deconstrucción de los discursos hegemónicos por lo que desacreditan *per se* los discursos alternativos, llegando a reproducir las nociones de sentido común en las que la *otredad* es concebida como una anormalidad.

La imagen corporal en personas ciegas como una construcción perceptual

En esta línea de análisis se considera que la imagen corporal no sólo se construye a partir de una referencia visual, sino que, ésta se puede construir a partir de percepciones y sensaciones abstractas. Consideran, además, que el cuerpo se puede llegar a experimentar de una manera *no consciente* (Gallagher, 1986 citado en Bullington y Karlsson, 2000). Sin embargo, agregan Bullington y Karlsson (2000), en el caso de las personas ciegas la forma *natural* y espontánea de experimentar el cuerpo se encuentra reprimida debido al imaginario social hegemónico *ocularcentrista*.

Los investigadores consideran que los mecanismos utilizados para tal represión se encuentran: la educación y entrenamiento en diversas áreas, por ejemplo, en cursos de orientación y movilidad, que se ofrecen a las personas ciegas. En estos entrenamientos, consideran Bullington y Karlsson (2000), las personas ciegas aprenden a tomar conciencia de su cuerpo sobre todo, enfatizan los investigadores, en la interacción con las personas que sí ven. En esa interacción los gestos realizados por las personas ciegas podrían malinterpretarse por lo que la capacitación busca frenar los impulsos naturales: por ejemplo se les indica a los niños que cuando llegan a conocer a alguien por primera vez no deben tocarlo.

Bullington y Karlsson (2000) consideran que a través de ese tipo de educación y entrenamiento las personas ciegas llegan a percibir su cuerpo como un instrumento que les permite lograr sus intenciones y/o como un obstáculo. Las situaciones en las que lo consideran como un instrumento que les facilita sus acciones se encuentran referidas, principalmente, a situaciones dentro del ámbito privado y cotidiano. Prácticas cotidianas tales como, por ejemplo, desplazarse en espacios que les resultan familiares o con personas conocidas. Éstas representan situaciones que les proporcionan seguridad y tranquilidad y que con el paso del tiempo, inclusive, dejan de percibir. Las situaciones en las que las personas ciegas consi-

deran el cuerpo como obstáculo son aquellas en las que se sienten incapacitados para realizar ciertas tareas o acciones, regularmente se presenta en espacios desconocidos.

Un aspecto importante en la investigación de Bullington y Karlsson (2000) es el hecho de que estos autores consideran que las personas ciegas se encuentran preocupadas por la apariencia física, o en otros términos, que han internalizado el ideal de belleza. Si bien - al igual que los autores revisados en el apartado anterior - los autores sostienen que el sentido del tacto no puede llegar a proveer la misma información que el de la vista sobre la imagen corporal propia y/o de los otros, agregan que en el caso de las personas ciegas la formación de la imagen corporal se verá filtrada por las percepciones, evaluaciones y juicios de los otros (Bullington y Karlsson, 2000).

Bullington y Karlsson (2000) concluyen que en el caso de las personas ciegas la formación del auto-concepto se encontrará influenciado por las percepciones de los otros, principalmente, los otros significantes. Asimismo señalan que la percepción que las personas ciegas desarrollan acerca de los otros se encontrará influenciada por las opiniones o juicios que tengan los otros significantes.

Debemos señalar que si bien la propuesta de Bullington y Karlsson (2000) resulta relevante dado que reconocen la internalización del ideal de belleza hegemónico en el discurso de las personas ciegas, los autores no llegan a desarrollar un análisis de la forma en que las personas ciegas construyen su imagen corporal. ¿Se encuentra limitada a las opiniones, juicios y evaluaciones de los otros? ¿Cómo construyen las personas ciegas su concepción de estética? Estas limitantes ocasionan que la propuesta de Bullington y Karlsson (2000) se reduzca a una pretendida explicación de la alteridad que no abandona el campo de la normalidad, en este caso el de los videntes; asimismo los autores sólo dan por presupuestas las relaciones de poder en la interacción entre ciegos y personas que sí ven sin embargo no llegan a explicitarlas, ni desarrollarlas.

La imagen corporal como un acto interpretativo de las mujeres ciegas mediado por el espejo socio-cultural

En esta línea de análisis se considera que la mayoría de las investigaciones dan por presupuesto que el cuerpo ideal y el cuerpo saludable son resultado de

una construcción social, sin embargo, agrega, en calidad de presupuesto, los investigadores llegan a ignorar esa tesis por lo que llegan a concebir al cuerpo saludable como resultado de una elección personal, como si se tratara de valores personales. A partir de esta tesis la propuesta desarrollada bajo este modelo busca conocer cómo las mujeres ciegas conocen acerca del ideal de belleza y las *tensiones* que el mismo produce.

Kaplan Mirth (2000) desarrolla una investigación que busca responder a las siguientes preguntas: ¿Qué es la imagen corporal para las mujeres ciegas? ¿Han internalizado el ideal de belleza? ¿Se preocupan por su apariencia física? La investigadora se plantea la siguiente hipótesis: “...sin espejos que les permitan reconocerse visualmente las personas ciegas desarrollan una imagen corporal más EMBODIED” (Kaplan Mirth, 2000: 278). Según esta perspectiva las personas ciegas experimentarán su cuerpo a través del tacto, sonidos y las emociones que éste le produce, el desarrollo de la imagen corporal se centrará en cómo se sienten antes que en cómo se ven.

La metodología que la investigadora emplea es la cualitativa, realizando entrevistas semi-estructuradas en las que se exploran los siguientes tópicos: a) envejecer siendo ciego: maduración del cuerpo; b) el significado de la apariencia. En el primer tópico Kaplan considera que las jóvenes ciegas aprehenden sobre los cambios en su cuerpo a partir de las descripciones de otros (familiares, amigos, etc.). Podríamos señalar que para la autora la descripción verbal acerca de los cambios corporales precede a la cognición del mismo. Kaplan no limita el conocimiento del cuerpo a la descripción verbal, ya que, considera, que el tacto juega un papel importante, sin embargo, en la búsqueda por interpretar o comprender esos cambios las descripciones verbales juegan un rol central.

En cuanto a la preocupación por la apariencia física, por la representación visual del yo, Kaplan (2000) señala que, contrario a otros planteamientos, las mujeres ciegas se encuentran tan preocupadas como las mujeres que sí ven, por cómo luce su cuerpo y por cómo visten. La autora señala que dicha preocupación es generada por la interacción. Las mujeres ciegas saben que las personas que sí ven, por ejemplo, los compañeros de trabajo, los vecinos, evaluarán la manera en que ellas se presentan (Kaplan Mirth, 2000).

La preocupación por la apariencia visual resulta una paradoja ya que las mujeres ciegas deben conocer acerca de lo que no se conoce: saber si se encuentra

bien vestida, bien peinada sin poder mirarlo. Una de las estrategias empleadas, para resolver esta paradoja, es utilizar a otros como espejo: preguntar a la mamá o la hermana si considera se encuentra bien vestida, bien maquillada. Kaplan (2000) agrega que el utilizar a otros como espejos genera en las mujeres ciegas la tensión de sentirse controladas por otros, la sensación de depender de los otros. Además, genera desconfianza acerca de la sinceridad en la opinión emitida.

Entre sus conclusiones Kaplan (2000) señala que la construcción de la imagen corporal es idiosincrática, dado que es una construcción subjetiva cada persona construye su propia imagen corporal a partir de las sensaciones, emociones y percepciones que genera su cuerpo. Lo que es la imagen corporal, señala Kaplan (2000), diferirá de persona en persona. Asimismo la autora señala que las personas ciegas y las personas que sí ven pueden comunicarse sus experiencias del cuerpo debido a que no son distintas como se había presupuesto hasta ahora.

Kaplan (2000) considera que al igual que las personas que sí ven, las personas ciegas se ven a través de múltiples lentes. En ambos grupos, agrega, la referencia al concepto VER debe ser considerado como un acto interpretativo antes que el resultado de una experiencia sensorial. Ese acto interpretativo se refiere al hecho de que las evaluaciones que realizamos de nuestro cuerpo, de nuestra apariencia, son resultado de la mirada de los otros: de las valoraciones socio-culturales.

Por último, Kaplan (2000) señala que la única manera de liberarnos del mito de la mujer bella será encontrar una nueva manera de VER, esa nueva manera no tiene nada que ver con el funcionamiento de nuestros ojos sino más bien de cambios en las valoraciones y normas culturales bajo las cuales se construye la noción de lo que es bello, atractivo.

Debemos señalar que la investigación de Kaplan (2000), no obstante su perspectiva relativista, resulta ser una propuesta importante ya que llama la atención sobre la construcción del conocimiento social mediante el cual se evalúa el cuerpo así como el conocimiento acerca de en qué situaciones las mujeres se encontrarán sometidas a juicios y evaluaciones. Asimismo la autora llama la atención en la manera en que las investigaciones en torno a la imagen corporal de las mujeres ciegas parten de una serie de presupuestos que desembocan en análisis prejuiciados acerca de la construcción de la imagen corporal en las mujeres ciegas.

Por último en las investigaciones presentadas

en este apartado se realiza una división entre individuo y sociedad, entre el interior, la subjetividad y el exterior, la objetividad. Desde esta perspectiva el cuerpo se experimenta y genera emociones y sensaciones que son particulares del individuo, esta perspectiva limita el análisis ya que existen una serie de investigaciones en las que se plantea que las emociones y sensaciones son construidas socialmente, son resultado de un proceso dialéctico entre el individuo y la sociedad.

Construcción del cuerpo en mujeres ciegas: generación de marcas de reconocimiento

Para el desarrollo de éste concepto seguimos la propuesta de Honneth (2007) y Ricoeur (2006). En primer lugar Honneth (2007) considera que, a diferencia de las tesis clásicas, la intersubjetividad no parte de un observador neutral sino que está precedida por un acto de *reconocimiento* hacia el otro. ¿Cómo se realiza dicho acto de *reconocimiento*? A través de la rememoración: mediante éste acto se pretende ejercer un dominio intelectual sobre el campo de las significaciones (Ricoeur, 2006).

Reconocer implica identificar y distinguir un objeto, persona o cosa e inclusive, podríamos agregar, cualidades, atributos, etc. Para ello son necesarias *marcas de reconocimiento* las cuales constituyen un marco de significaciones, símbolos, características que se utilizan para lograr el dominio intelectual. De esta manera el acto cognitivo que implica el *reconocer*, tiene lugar bajo el conocimiento de la existencia de criterios, marcas de reconocimiento, que guían la clasificación del objeto o persona.

Mediante el término *marcas de reconocimiento* nos referimos al conocimiento de discursos en torno a lo que, culturalmente, es apreciado y valorado como bello o atractivo. Esas *marcas de reconocimiento* se agregan a nuestro *acervo de conocimiento a mano* como discursos mediante los cuales evaluamos y clasificamos a los otros y a nosotros mismos.

En sociedades ocularcentristas la construcción de las marcas de reconocimiento se realiza, principalmente, a través de la observación, de la mirada es decir del *reconocimiento* visual. Por ello resulta importante preguntarnos ¿Cómo construyen esas marcas de reconocimiento las mujeres ciegas si el uso de los otros sentidos: tacto, por ejemplo, se encuentra prohibido?

En el análisis de las entrevistas encontramos

que la construcción de *marcas de reconocimiento* presenta dos variantes: a) una en la que se muestra cierta desconfianza e inclusive rechazo en las opiniones generadas mediante el uso de sentidos tales como el olfato, el tacto, etc. (b) Otra en la que se construye un concepto de estética táctil. La desconfianza o aceptación de la estética táctil es generada, principalmente, por aspectos tales como: (a) edad en que se perdió la vista; b) ocupación en la que se desempeña; c) tiempo que tiene de haber perdido la vista.

Alejandra y Sandra son mujeres que muestran desconfianza hacia el uso del tacto. En el caso de Alejandra si bien perdió la vista a temprana edad, lo cual haría suponer que ha desarrollado una aceptación del tacto, el ámbito en el cual se desarrolla profesionalmente influye en la preocupación por la estética visual: ella es cantante en el ambiente artístico local.

En el caso de Antonia, quien perdió la vista a los 25 años (hace 23 años) el haberse desempeñado como costurera, actividad centrada en la vista, ha influido en su desconfianza en el uso del tacto. Finalmente Sandra, quien se desempeña en una actividad que *reproduce* el imaginario social en torno a las personas ciegas: como personas dependientes de la voluntad de los otros, *botear en las calles*, tal dependencia se traslada al ámbito de las percepciones estéticas.

Para María la pérdida gradual de la vista fue un factor que posibilitó el desarrollo de estrategias que *posibilitarán* la aceptación y empleo del tacto, aunque, como veremos más adelante, aún se encuentra en un momento de transición al desarrollo de la estética táctil. En el caso de Lidia se presenta una combinación de dos aspectos que favorecen el desarrollo y aceptación de una estética táctil: el tiempo que tiene de haber perdido la vista, 33 años y la ocupación en la que se desenvuelve: masajista.

Finalmente en el caso de Yadira, quien es ciega congénita y además se desarrolla como masajista y deportista de alto rendimiento, existe una aceptación y uso de la estética táctil. Inclusive ella realiza una fuerte crítica a la definición ocularcentrista de belleza. Jazmín, quien perdió la vista a los 6 años, realiza una fuerte crítica a los criterios ocularcentristas de belleza.

4.1. Reproducción del ocularcentrismo hegemónico: desconfianza a la estética táctil

Una de las principales características en este tipo de construcciones es la reproducción del ocularcentrismo hegemónico mediante las siguientes accio-

nes: a) desconfianza en las propias opiniones; b) posicionar las propias capacidades, el tacto, en un lugar de sustituto defectuoso de la vista; c) necesidad constante de validar la autopercepción.

Debemos señalar que la desconfianza en la propia opinión es manifestada de dos formas: una, mediante el uso constante de la pregunta a los otros; la segunda, mediante la utilización de los recuerdos visuales.

Tabla 1 - Formas de desconfianza en la propia opinión

Forma en que manifiesta la desconfianza	Formas de construcción de las marcas de reconocimiento	Valoración de las propias capacidades
Interrogación constante	Preguntar a otros	Confirmación mediante la opinión de los otros videntes
Recuerdos visuales	Recuerdos de cuando veía	Guía de los otros videntes

Fuente: realización propia en base a entrevistas realizadas.

En todos los casos (ya por interrogación constante, ya por retrotracción) la reproducción del discurso hegemónico genera emociones negativas debido a que manifiesta un *no reconocimiento* de las propias capacidades. Esa falta de *reconocimiento* les genera un rechazo a su condición de ciegas por lo que no logran cerrar la etapa de duelo ante la pérdida de la vista, lo cual les genera un proceso de angustia en el devenir cotidiano.

4.1.1. Construcción de las marcas de reconocimiento mediante la interrogación de las autopercepciones

En este apartado analizaremos la construcción de las evaluaciones en torno a sí misma, es decir, la construcción del autoconcepto. Al respecto Alejandra señala que:

“(1) Yo he preguntado, no creas que nada más estoy de preguntona con las demás, o sea, este... yo pregunto con las demás y digo: ‘¿Yo cómo soy?’
(2) Porque, bueno, más o menos me doy idea, porque sí me toco mi cuerpo y todo, verdad, pero igual y la demás gente no piensa lo mismo”

La primera parte del párrafo se forma por el siguiente campo deíctico¹: 1ª persona del singular Yo, que realiza una acción encaminada a conocerse; 3ª persona del plural ellos (*representado por las demás*) quienes se convierten en evaluadores y certificadores de la autopercepción. En la segunda parte del párrafo

nos describe los medios que utiliza para conocerse: el tacto (*me toco mi cuerpo*). Agrega que esa forma de conocerse sólo le da una idea aproximada de su aspecto físico (*más o menos me doy idea*). Finalmente mediante el uso de la conjunción subordinante *porque* subordina los medios que utiliza para conocerse a las acciones encaminadas a validar tal conocimiento: *preguntarle a las demás* (1).

Asimismo mediante el uso de los deícticos de 1ª persona del singular y 3ª del plural construye a un Yo que se auto-conoce mediante el tacto pero que realiza una serie de acciones encaminadas a la autovalidación frente a los demás. Construye un Yo táctil, frente a un entorno que evalúa y juzga mediante medios visuales:

Tabla 2 - Acciones que se utilizan como validadoras del autoconcepto

Formación del autoconcepto	Acciones de validación
<p>...más o menos me doy idea Si me toco mi cuerpo y todo</p> <p>...pero igual y la demás gente no piensa lo mismo</p>	<p>Yo he preguntado Yo pregunto con las demás: ¿yo cómo voy?</p>

Fuente: entrevista realizada a Alejandra

En la tabla anterior podemos observar cómo la subordinación rebasa el ámbito lingüístico transfiriéndose al uso de los sentidos: el tacto frente a la vista. La constante validación nos permite observar como Alejandra² construye una jerarquía entre los sentidos, en la que la vista ocupa el lugar principal. El tacto, se posiciona como un sustituto defectuoso (*más o menos me doy una idea*) de esta manera en el discurso de Alejandra podemos observar cómo el autoconocimiento es un conocimiento que se construye en la interacción social.

Entre algunos de los resultados de la constante validación podríamos señalar: dependencia con los otros, de quienes necesita para conocer y valorar no sólo su entorno social sino a sí misma. Debemos señalar que éste tipo de dependencia no ha sido analizado en los estudios sobre la discapacidad, los cuales se centran en la dependencia para la resolución de necesidades materiales, por ejemplo, el desplazarse en las calles.

Este tipo de dependencia tiene un costo *psíquico*, ya que, como señala Honneth (2007), genera una falta de confianza en sí mismo produciendo, ade-

más, daños en la autoestima. De esta manera el no reconocimiento de las capacidades de una persona ciega tiene un impacto en la autopercepción.

Asimismo esta manera de auto-conocimiento, al contrario de lo que pudiéramos concluir, no difiere de las prácticas que utilizamos mujeres y hombres para conocernos y/o evaluarnos, ya que en diversas ocasiones preguntamos o indagamos (ya con comentarios directos, ya con preguntas indirectas) a otros acerca de cómo somos y cómo nos vemos. Al igual que Alejandra, las preguntas las hacemos con la finalidad de validar nuestro autoconcepto.

Podríamos señalar que una de las principales diferencias entre las construcciones narrativas de las mujeres ciegas y las que sí ven es la de que las primeras tienen el consentimiento social para plantear de forma explícita la pregunta *¿yo cómo soy?* Cuestionamiento que emitido por una mujer que ve sería considerado como expresión de debilidad e incluso como un síntoma de locura ya que esa pregunta se permite sólo en momentos de disrupción que nos plantean serios cuestionamientos existenciales.

En el siguiente párrafo Alejandra señala cuál es la respuesta a la pregunta *¿cómo soy?* Es decir, cómo llega a construir una síntesis entre las valoraciones de los *otros* y las propias:

“... (1) *‘Estás bonita de la cara o es que tienes aquí más que acá’ [señalando busto y cintura]. (2) Sí me dicen y de hecho me echan a mí mucho carro [por estar voluptuosa]. (3) Y les digo: ‘¿Es para dar vergüenza o es para sentirme orgullosa?’ (4) Les digo, a, pues si no, ni modo, me siento orgullosa. (5) Y eso a mí también me da gusto, o sea, (6) digo: ‘Bueno pues no estoy tan tirada ¿verdad?’*”

En el párrafo anterior podemos observar como en la oración 1 y 2 mediante el uso de voces anónimas se describen una serie de valoraciones positivas en torno a la cara y cuerpo de Alejandra. Es importante señalar que la valoración en torno al cuerpo se realiza mediante la utilización del *cabuleo*. En 3 mediante el uso de la conjunción aditiva *Y*, Alejandra *adhiera* sus propias valoraciones a las de los otros. Asimismo, Alejandra expresa una pregunta en torno a sus propias autovaloraciones, una pregunta que busca validación: avergonzarse o enorgullecerse.

¹ La deixis es una técnica de análisis del discurso que permite dilucidar cómo se construye discursivamente el sujeto y cómo construye y se posiciona ante los demás

² Recordemos que Alejandra perdió la vista a la edad de 7 años.

En la oración 4 Alejandra construye una oposición a las valoraciones de los otros a la cual finalmente adhiere su propia valoración que ha sido validada (en 1 y 2) mediante el discurso de los otros.

Podríamos señalar que el fragmento muestra una especie de circularidad ya que se inicia mediante las valoraciones de los otros y concluye mediante un Yo que se adhiere y se construye a través de esas afirmaciones. Expresa una relación dialéctica entre el entorno y el Yo que busca autoconocerse:

Tabla 3 - Valoraciones en torno al físico de Alejandra

Valoraciones de los otros	Valoraciones del Yo
(1) Estás bonita de la cara	(3) Y les digo ¿es para dar vergüenza o para sentirme orgullosa?
(2) Tienes más aquí que acá... Si me dicen	(4) Les digo ah pues si no, ni modo, me siento orgullosa
(3) De hecho me tiran a mi mucho carro	(5) Eso a mi también me da gusto
	(6) Digo bueno pues no estoy tan tirada ¿verdad?

Fuente: entrevista de Alejandra

Finalmente en el anterior fragmento Alejandra señala cómo en el medio social se construye el conocimiento sobre las consecuencias morales por las evaluaciones del cuerpo, las cuales giran en torno a dos puntos: avergonzarse o enorgullecerse por cumplir con las expectativas en torno al ideal de belleza. Asimismo, nos permite observar cómo la socialización de dichas valoraciones juega un papel primordial en la producción y reproducción de esos discursos.

La paradoja en la que se encuentra Alejandra es la de estar inmersa en un mundo en el que la estética femenina se define en torno a evaluaciones ocularcentristas mientras que, para ella, la estética es construida mediante otro tipo de marcas (por ejemplo el carácter de una persona). Asimismo, en todo momento resalta el hecho de que Alejandra busca la validación de sus propias percepciones, es decir, inmersa en un mundo en el que la apariencia define el éxito profesional la autoconfianza se ve afectada por lo que se encuentra en una constante confirmación o validación de las propias opiniones.

4.1.2. Construcción de marcas de reconocimiento mediante los recuerdos visuales

Ante la prohibición cultural del uso del tacto como una forma de reconocer al otro en la interacción cotidiana, algunas mujeres ciegas utilizan, como forma para construir marcas de reconocimiento, los recuerdos visuales acopiados hasta antes de perder la vista.

Este tipo de recurso de construcción de marcas de reconocimiento es utilizado, principalmente, por aquellas mujeres que perdieron la vista en la etapa de la adolescencia o durante la juventud. La pérdida de la vista en esas etapas de la vida permitió acumular una serie de imágenes visuales a las cuales se recurre como una forma de conocer a alguien por primera vez.

Antonia señala, que en su caso, las construcciones en torno a las personas tienen como referente las imágenes acopiadas cuando veía lo cual percibe como una ventaja:

“A mi ella [se refiere a su hermana] se me hacía bonita, bueno, y se me hace todavía que es bonita y yo todavía a lo mejor esa es la ventaja de estar ciego, ¿verdad? Que todavía te imaginas a la gente como la miraste, todavía crees que es así. A mí, cuando me dicen: ‘No, es que ya estamos así o así, ya tenemos canas, estamos arrugados’ yo digo: ‘achís, esa no es la que yo conocí, pues, yo sigo conociendo a aquella que yo vi”

Antonia inicia su argumentación mediante el uso de la deixis de persona para referirse a ella misma (*a mí*) y a su hermana (*ella*), posteriormente mediante el uso de la deixis de tiempo (*introducida con un verbo en pasado: se me hacía*) señala una valoración en torno a su hermana (*bonita*). Mediante la conjunción Y Antonia adhiere su valoración actual (*y se me hace todavía que es bonita*). A continuación Antonia adhiere su valoración como ventajosa de considerar que las imágenes que tiene de su hermana siguen siendo las de cuando veía (*todavía te imaginas a la gente como la miraste*) aún y cuando las mismas personas le hagan saber que ya han cambiado a lo cual ella reacciona con sorpresa e incluso negación a incorporar los cambios corporales.

La tabla siguiente nos facilitará el análisis:

Tabla 4 - La ceguera percibida como ventaja

Percepción de la ceguera	Evaluaciones construidas visualmente	Evaluación de Antonia
<i>a lo mejor esa es la ventaja de estar ciego</i>	[Antonia] <i>Ella... se me hacía bonita</i>	<i>se me hace todavía que es bonita</i>
	[hermanos] <i>... es que ya estamos así o así ya tenemos canas</i>	<i>todavía te imaginás a la gente como la miraste todavía crees que es así</i>
	<i>estamos arrugados</i>	<i>yo sigo conociendo a aquella que yo vi</i>

Fuente: entrevista realizada a Antonia

En la tabla anterior se pueden observar los contrastes, entre Antonia y sus familiares, en las valoraciones de los cambios corporales: mientras que para

Antonia siguen siendo percibidos sin cambios; sus familiares insisten en los cambios que genera el paso del tiempo: canas, arrugas.

Las marcas de *reconocimiento* de los hermanos de Antonia son construidas a partir de una perspectiva ocluarcentrista en la que el cuerpo *joven* constituye tanto referente como ideal para las evaluaciones en torno a la construcción de la historia corporal. En contraste Antonia construye el reconocimiento de sus familiares a partir de la imaginación y utilizando como referente sus recuerdos visuales.

El discurso de Antonia contrasta con el de Alejandra quien, aún y en aquellas ocasiones en las que tenía un recuerdo visual, buscaba contrastar su propia percepción con la de *otros* para finalmente llegar a una conclusión. En el caso de Antonia tal contrastación no tiene lugar ya que se muestra renuente a modificar sus referentes visuales. Podríamos señalar que en su caso los recuerdos visuales más que fungir como *fantasmas* se vuelven determinantes ante el rechazo a imaginar de forma distinta a sus familiares (*yo sigo conociendo a aquella que yo vi*).

A diferencia de lo que podríamos suponer éste tipo de construcción de *reconocimiento* del *otro* no resulta ajena para los *videntes*. Es utilizado cuando dejamos de frecuentar por períodos largos a algún amigo, familiar o persona allegada, en esos casos utilizamos los recuerdos visuales de cuando convivíamos con ella o él. Además tal imagen se conserva hasta el momento en que volvemos a encontrarnos.

A continuación Antonia menciona algunas razones del porque no incorpora en sus imágenes los cambios corporales:

“BB: ¿ni aunque toque su cara?

Antonia: Bueno yo casi no les ando tocando la cara, na’ más así lo que oigo, a mis sobrinos sí [los toca]. Ahí es cuando digo: ‘hay yo quisiera ver y cómo dejé de ver, ¿Porqué deje de ver?’. Ahí, pero cuando yo veo a mis sobrinos o a los niños crecer y que no los conozco ahí, sí, es cuando yo resiento”

La siguiente tabla nos facilitará el análisis:

Tabla 5 - Percepción de la ceguera

Personas (s)	Estrategia de construcción del reconocimiento	Percepción de la ceguera
[hermanos]	Narrativas (na’ más así lo que oigo)	Ventaja
mis sobrinos... que no los conozco	Recuerdos visuales Tacto	Pérdida (yo resiento)

Fuente: entrevista realizada a Antonia

La tabla anterior nos permite observar la construcción de dos maneras de reconocimiento: a) con sus hermanos; b) con sus sobrinos. Para el reconocimiento de sus hermanos, a quienes llevo a conocer cuando aún veía, Antonia *dispone* de un acopio de recuerdos e imágenes visuales. Como una forma complementaria, aunque no definitiva, utiliza las descripciones orales que llega a percibir. En este caso percibe a la ceguera como una ventaja que le permite relegar, pasar a segundo término, el contraste con la apariencia corporal de la juventud.

En el caso de los sobrinos de quienes no cuenta con *marcas* visuales de reconocimiento (*no los conozco*) utiliza como estrategia de construcción del reconocimiento el tacto. En este caso la *ceguera* es percibida como la pérdida de una capacidad esencial para *reconocer* al otro (*‘hay yo quisiera ver y cómo dejé de ver; ¿Porqué deje de ver?; es cuando yo resiento*).

Los casos de Alejandra, Antonia y Sandra nos permiten observar como en la cultura occidental existen una serie de restricciones al uso del tacto, aún para personas ciegas, queda restringido a aquellas relaciones en las que existe un vínculo afectivo (amigos, familiares). En contrapartida la utilización de la vista como medio de exploración para reconocer al otro, se practica sin requerir de vínculos afectivos o relación alguna con el otro.

Finalmente debemos resaltar que en los casos de Alejandra, Sandra y Antonia, quienes se construyen a partir de los presupuestos ocluarcentristas, el no reconocimiento de las capacidades de una persona ciega se convierte en una fuente constante de dolor y desconfianza en las capacidades propias.

4.2. Aceptación y desarrollo de la estética táctil

La principal característica de este modelo es la generación de una relación *intersensorial*. Dicha *intersensoriedad* posibilita la construcción de una relación entre los datos que proporcionan los distintos sentidos en la *aprehensión* del objeto. Parret (1995), refiriéndose a las artes, denomina a este proceso como *sinestesia*. La sinestesia sería, más que la sustitución de un sentido, la formación de un solo sentido mediante la confluencia de los datos proporcionados por los sentidos.

En el caso de las mujeres ciegas el desarrollo de la capacidad *sinéstica* permite el conocimiento del mundo social mediante los datos proporcionados por

los otros sentidos: tacto, olfato, oído, etc. Debemos agregar que, según Parret (1995), el logro de la *sinestesia* se ve posibilitado por cierta predisposición sensitiva del sujeto cognoscente. Es decir una precondición necesaria para el desarrollo de la competencia *sinéptica* es la reconstrucción de la vinculación sensorial con el mundo.

La aceptación en el uso del tacto es *extendida a los otros significantes* (padres, hermanos, hijos, amigos) generando las bases para el desarrollo de relaciones de *reconocimiento* y respeto hacia sus habilidades. Asimismo en las narrativas de las entrevistadas se pueden observar algunos elementos para la construcción de una estética táctil la cual, aunque relegada al ámbito privado, goza de mayor aceptación generando bienestar emocional en ellas.

Existen algunas diferencias al interior, generadas, principalmente, por dos factores: a) por el tiempo que tienen de haber perdido la vista y b) el oficio o profesión que desarrollan. De esta manera tanto Lidia, quien tiene 33 años de haber perdido la vista, como Yazmín, quien es ciega congénita, muestran una mayor aceptación en el uso del tacto así como de desarrollo de *sinestesia*. Consideramos que el oficio al que se dedican, masoterapia, es un factor que puede ser propulsor en el desarrollo de la competencia *sinéptica*.

En el caso de María se aprecia un proceso de transición hacia el desarrollo de la competencia *sinéptica*. En su narrativa no muestra un rechazo del tacto aunque aún no llega a su plena aceptación. Consideramos que, principalmente, dos factores inciden en la narrativa de María: a) ser estudiante universitaria; b) el tiempo que tiene sin ver. Como estudiante universitaria se encuentra inmersa en discursos basados en conceptos racionales, por lo que, busca un dominio intelectual de las situaciones. Asimismo debido al, relativamente, poco tiempo, que tiene sin ver, busca lograr construir un *dominio visual*.

4.2.1. Aceptación y uso del tacto como estrategia para conocer a los hijos

A continuación presentaremos los discursos de Lidia en torno a las estrategias para conocer el desarrollo de su hijo de 5 años. La principal característica es la plena aceptación del tacto lo cual genera el reconocimiento del niño hacia el tacto como factor esencial para su mamá:

“...con tocarlo, más que nada. Yo, desde que nació, así de tocarlo mucho, él ya está acostumbrado a eso y percibe mucho...”

Al inicio del fragmento Lidia describe la ejecución de una acción (*con tocarlo*) encaminada a conocer a su hijo; enseguida afirma que si bien el tocar no es el único sentido utilizado puede considerarse el esencial (*más que nada*). En la siguiente oración mediante el uso de la deixis de persona (*yo*) y tiempo (*desde que nació*) señala como el uso de ese sentido ha sido constante y frecuente (*mucho*) lo cual ha generado la aceptación (*él ya está acostumbrado a eso*) además mediante el uso de una conjunción copulativa (*y*) señala como esa acción ha generado la construcción de relaciones empáticas con su hijo (*percibe mucho*).

La aceptación del uso del tacto genera en Lidia tranquilidad y seguridad, además, la respuesta de su hijo es también de aceptación. Podríamos señalar que Lidia ha construido un sistema de inclusión y de reconocimiento del tacto como manera de conocer al *otro*.

Asimismo podríamos señalar que la generación de este sistema de reconocimiento posibilita que su hijo: (a) tenga conciencia de que para su mamá tocar significa conocer; b) conocimiento de la forma de interactuar con su mamá; c) respeto hacia su manera de conocer el mundo:

“...al 100% a lo mejor no está consciente de que no veo. En muchas cosas todavía me dice: ‘mira mamá!’. Pero ya más o menos porque me dice: ‘mira, ven, toca!’. Y me agarra las manos para que vea, porque él sabe que tocando es mi forma de ver, digamos”

En la frase inicial Lidia señala la posibilidad de que su hijo no tenga plena conciencia de la dimensión de la situación (*al 100% a lo mejor no está consciente de que no veo*), lo cual deduce por el uso de términos que aluden al hecho de ver (*en muchas cosas todavía me dice “mira mamá”*); luego mediante el uso de una conjunción adversativa (*pero*) señala que existe un avance en el logro del *reconocimiento* (*ya más o menos porque me dice: “mira, ven, toca!”*) a lo cual adhiere (*y*) la ejecución de una acción generada por el reconocimiento (*me agarra las manos para que vea*). Finaliza el fragmento señalando que su hijo reconoce que tocar significa *conocer el mundo* para ella.

De esta manera Lidia nos describe como la generación del sistema de reconocimiento se caracteriza

por ser un proceso gradual y de larga duración (se inició desde el nacimiento de su hijo) pero cuyos resultados han sido relaciones de empatía que se manifiestan en la invitación a *ver tocando*. Es importante señalar que en el discurso de Lidia se percibe el uso inconsciente de algunos términos oclarcenristas (*mira, ve*) lo cual no siempre denota el rechazo a la ceguera.

Conclusiones

Concluimos que en las sociedades oclarcenristas las personas ciegas enfrentan una *negación de reconocimiento* de sus capacidades y habilidades lo que deriva en inhibición y represión en su forma de conocer y aprehender el mundo. Ésta situación genera una dependencia que ha sido relegada de la investigación y propuestas de intervención.

La deconstrucción de los discursos de estas mujeres nos permitió identificar la construcción de *marcas de reconocimiento* de lo bello y lo atractivo. Es importante señalar que éstas marcas son utilizadas, también por las personas que *si ven*, aunque, en éste último caso de manera matizada e indirecta. Entre las marcas de reconocimiento podemos mencionar las siguientes: preguntar a los otros videntes; solicitar descripción narrativa de la apariencia física. Las entrevistas con mujeres invidentes demostraron que las características y atributos físicos, al igual que los estilos de vestir de las mujeres famosas influyen su evaluación de la belleza de otras mujeres e inclusive de la propia autoevaluación.

Bibliografía

BAKER, D., SIVYER, R. y TOWELL, T. (1997) *Disatisfacción con la imagen corporal y problemas alimenticios en mujeres con discapacidad visual*. Journal of eating disorders, 30: 319-322.

BULLINGTON, J. y KARLSSON, G. (2000) Body experiences of persons who are congenitally blind: a phenomenological-psychological study. Journal of Visual Impairment & Blindness, Vol. 9, No. 1. Pp 151-162.

FEATHERSTONE, M. (2001) The body in consumer society. En *Sociology and Politics of health: a reader*. Banks Davis, editor. USA – Routledge.

Esas mismas marcas de reconocimiento son utilizadas en la formación y valoración del autoconcepto. Las mujeres ciegas si bien logran formarse una idea de su aspecto físico sienten la necesidad de ratificar sus conclusiones a través de los juicios de los actores de su entorno. Emerge pues la presencia de un *Yo táctil* que siente, empero, la necesidad de ratificarse por medio de terceras personas quienes comparten sus impresiones visuales como medio de constatación y validación. Lo anterior ratifica con gran claridad una tesis central del interaccionismo simbólico: el autoconocimiento es siempre un conocimiento construido en la interacción social.

Nuestro estudio arroja la existencia de una necesidad simbólica que no sólo concierne la relación con los demás actores sociales sino también la que la entrevistada construye consigo misma. Se trata de un tipo de dependencia con un costo *psíquico*, ya que, genera una falta de confianza en sí mismo y daña permanentemente la autoestima. Podemos concluir que la indisposición de la cultura hegemónica por reconocer los mundos de aquellas personas que han perdido la vista o que nunca la han podido adquirir impacta tanto la relación entre la persona invidente con el entorno al igual que consigo misma.

Finalmente debemos resaltar que en las sociedades oclarcenristas el énfasis puesto en la apariencia y el cuerpo ha tenido como resultado la generación de una dependencia y necesidad reiterativa de las mujeres por validar con los *otros* la auto-percepción lo cual ha tenido un costo psíquico que ha sido poco investigado.

HONNETH, A. (2007) *Reificación. Un estudio en la teoría del Reconocimiento*. Katz Editores: Buenos Aires.

KAPLAN- MYRTH, N (2000). *Alicia sin un espejo: la gente ciega y la imagen corporal*. Anthropology & Medicine, Vol. 7, No. 3. pp. 277-299.

KINSBOURNE, M. y LEMPERT, H. (1980) *La figura humana representada por niños ciegos*. The Journal of General Psychology, 102: 33-37.

PARRET, H. (1995) *De la semiótica a la estética*. Enun-

ciación, sensación, pasiones. Editorial EDICIAL: Buenos Aires.

RICOEUR, P. (2006) *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Fondo de Cultura Económica: México.

PATERSON, M. (2006) *Viendo con las manos: ceguera, tocar y el imaginario espacial en la Ilustración*. *British Journal of Visual Impairment*. Vol 24 (2): 52-59.

Citado.

BUSTOS GARCÍA, Brenda Araceli (2014) "El ideal de belleza como construcción de marcas de reconocimiento en sociedades ocularcentristas: la construcción del cuerpo en mujeres ciegas del Área Metropolitana de Monterrey" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°16. Año 6. Diciembre 2014 - Marzo 2015. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 74-86.

Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/309>

Plazos.

Recibido: 28/03/2014. Aceptado: 30/09/2014.

La foto y la voz (Photo and voice)

Reseña del libro: AMBIADO CONSTANZA (2014). *De un valiente se cuenta una historia. De un cobarde, una calamidad*. Editorial Ceibo (117 páginas).

Por *María Emilia Tijoux**
Universidad Nacional de Chile
emiliatijoux@uchile.cl

Los hechos

El 16 de septiembre de 1973, siete campesinos de Curacaví: Nicolás Gárate, José Barrera, Jorge Gómez, Justo Mendoza, Gastón Manzo, Enrique Venegas y Jorge Toro, son detenidos por Carabineros, llevados a la Tenencia y trasladados por la noche en camioneta a la Cuesta Barriga. Una vez llegados deben bajar y acercarse a una caseta abandonada. Les ponen de espaldas e iluminan sus rostros con linternas. Los soldados cargan sus armas y los fusilan. José Barrera y Enrique Venegas quedan heridos y escapan. En marzo de 1974, José Venegas se presenta ante el Ministerio de Defensa. Le dicen que no hay nada en su contra, pero que debe presentarse el día 14 en la Tenencia. La noche del 13 de marzo carabineros lo sacan de su casa y José todavía no regresa. A cargo del fusilamiento está un joven Teniente: Gerardo Aravena Longa, ascendido después a Coronel, hoy en retiro, cumple una pena de 16 años que después de apelación se redujo a 7. Porta un cuerpo envejecido que contiene la actualidad de ese 16 de septiembre. Hay obviamente más implicados. En el operativo participan carabineros, militares y civiles, principalmente del Comando Santiago Bueras.

“... se vestían de boina negra y se pintaban la cara, pero todos los conocíamos, con metralleta y con casco. Ese comando salía en la tarde en vehículo y en todas partes, a todos los que éramos compañeros, les hacían una raya amarilla con una tinta” (Ambiado, 2014: 54). La voz relata y protagoniza. Como los demás, Camilo fue detenido en la Tenencia. Su nombre estaba en la lista de fusilamiento. Pero en Curacaví todos se conocen y esta vez el amigo de infancia que forma parte de los uniformados que llevarán los hombres hasta la Cuesta Barriga, cumple el rol de amigo. Aparta a Camilo del grupo y lo deja en la Tenencia.

Jaime Cabrera es un joven fotógrafo. Un “momio” del pueblo que aplaude el Golpe. Como todos, sabe que hay detenidos en la Tenencia y tiene una gran idea: entrará para sacar fotografías. Lo hace una vez autorizado por carabineros. Y se entusiasma. No sabemos con qué ni porqué, pero regresa sin autorización encaramándose en un muro para observar lo que ocurre. Lo que ve, es extraordinario. El grupo de prisioneros ha sido sacado de las celdas. Tal vez para sentir el sol. Tal vez para el momento de la lista. Toma la foto. Luego es descubierto, golpeado y detenido en el mismo lugar por algunos días. Pero rápida-

* Doctora en Sociología, Universidad de Chile. Profesora e investigadora del Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales.

mente será liberado. Le devuelven su cámara y las fotografías están intactas. Nadie sabe cómo llegó en el año 1979 la fotografía a la revista *Hoy*. Pero lo que importa es que existe, que fue publicada, que allí están ahora vivos los fusilados y también Camilo para seguir torciendo el tiempo con sus recuerdos. En el año 2008, Camilo visita a Jaime Cabrera, a quien conoce desde niño y le compra la fotografía por 50 mil pesos. Tiempo después, Cabrera es atropellado en Curacaví y muere. Pero su fotografía es hoy descomunal. Si van a la Tenencia la verán como un gigante que recorre el pueblo, mirando a cada habitante desde el muro mismo donde fue tomada. Allí siguen agrupados los prisioneros de septiembre de 1973.

La historia se teje en Curacaví. Una comuna sigilosa entre los cerros de la Cordillera de la costa en la provincia de Melipilla que pasamos sin verla cuando viajamos a Valparaíso y solo si estamos informados de algo que nos atraiga, desviamos la ruta. Generalmente transitamos por sus cercanías, sin preocuparnos por la celebración del Cuasimodo, por un encuentro con algún campesino a caballo, por la visita al Tranque Paraguilla o por el interés de las historias de la “viuda negra” o del “hombre chancho” anidadas en las leyendas del lugar. En mapudungun, Curacaví significa *cura kawin* o “reunión en la piedra”. Pero puede traducirse también como “piedra del festín” o como “reducción junto a la piedra”. Podemos pensar a Curacaví como piedra puesta en el camino que no se siente como obstáculo, que se pisa o atraviesa sin problema, que no molesta al espesor de la suela del zapato o la costra que protege al pie desnudo habituado a caminar sobre escollos. Una piedra pequeña que no impide la continuidad de la ruta.

Constanza la advierte. La piedra la llama para invitarla a construir un libro que combine imágenes con palabras. Un segmento de la historia política de Curacaví gatilla el impulso que la inmoviliza ante una fotografía que muestra al grupo de campesinos prisioneros. No puede pasar de largo, se detiene a observar y se pregunta por la fotografía que la cautiva: por su contenido y su historia triunfante por haber impedido el olvido. Para saber más, busca la historia en alguien cercano o con suerte, en un protagonista. Al encontrarse con Camilo Muñoz ve a la fotografía devenir presente y dejar de ser pura huella. Ambos conversan durante horas. El relata mientras trabaja. Ella graba y toma nota. La escritura no le basta porque encierra la palabra del hombre, paralizando su sonido, callando su ritmo y los ruidos del entorno, atrapando al hecho, impidiendo que *un algo más* se diga y se vea de ese 16 de

septiembre de 1973. Hay que fotografiar muros, suelos, manos, cosas y armar los bordes de ese día con la realidad de *este hoy* día. Constanza cautela la escucha, no interrumpe, acompaña con preguntas breves que dan en el blanco de ese corazón herido de trabajador que cuenta: las luchas, el pueblo, las traiciones, las muertes, los vivos y su propia existencia salida ya del cuadro que lo retrata a pies desnudos al final de la fila. Más allá de cualquier golpe, el golpe lo ha golpeado desde el nacimiento, por ser campesino, pobre y militante.

El libro que Constanza Ambiado nos brinda se terminó en el año 2013 al momento de una conmemoración cubierta con política estatal produciendo la existencia de la unidad política con la identidad nacional que reconstruye la historia del acontecimiento para homogenizar la data simbólica que se escribe en el cuerpo social chileno. Este 2014 se publica para seguir porfiadamente rememorando en lugar de recordar. Pues a pesar de que el acontecimiento imponga la conmemoración, transformando en recuerdo lo que se precisa transmitir, lo que sucedió en Curacaví aun sucede, porque se ha recuperado el lugar donde los hechos ocurrieron, porque sus protagonistas nunca envejecieron y nos miran desde una fotografía que se vuelve descomunal y porque los asesinos siguen cruzando calles y comprando en el almacén de la esquina. La impunidad continúa dado que la ‘memoria’ decretada instrumentalmente relativiza los hechos y los hace entendibles bajo una bruma ambigua que reconstruye las experiencias como una sola unidad.

Parece que la memoria se ha ido de tanto que se habla de ella. Huye repleta de olvidos y silencios que ordenan, organizan y calman. Es pura dislocación, pero es *lo mismo inventado*. Colectivamente. Y luego creído, para ser contado como lo que nunca fue. La memoria colectiva indispensable para toda sociedad, seguirá siendo el vaivén del compromiso entre presente y pasado que reactualizan las creencias en hechos y personajes que se erigen y/o se derrumban. Afortunadamente, no solo los datos aportan para que la sociedad memorice, dado que los individuos tienen sus propios recuerdos y aprietan contra sí las singulares experiencias de su entorno, su clase, sus grupos, sus cuerpos. Y con todos ellos reconstituyen su pasado.

Posteriormente a un acontecimiento traumático, quienes los han vivido, como Enrique, podrán decidir no pensarlos, instalando una barrera al recuerdo que los mata de nuevo. Otros buscarán como Camilo, contar, para evitar el olvido del horror. Otros seguirán viviendo sin mostrar si olvidan o si recuerdan, debido

a que todo dependerá de cómo y con que viven. Estas decisiones no pueden ser juzgadas, sino comprendidas como ejercicios de la vida y como decisión del individuo para enfrentar el sufrimiento anclado en lugares que apelan a una historia singular o colectiva atada a la historia del exterminio. Vivir así puede ser la forma con que dan relieve a sus existencias. Cualquiera sea la modalidad con la que adhiera al mundo después de su experiencia, este hombre-esta mujer, estará pasando, pensando o sintiendo, los lugares donde lo/la llevaron, encerraron, ocultaron. Lugares que destruidos o no, difícilmente escapan en tanto lugares de muerte, a la conmemoración obsesiva de la disección de un Estado que los cambia, los pacifica y petrifica al convertirlos en 'lugares de memoria' llenos de iniciativas monumentales y museológicas para una educación cívica pensada por fuera de lo que le ocurrió *algún día* a alguien. Una vez cambiados y publicados como verdades memoriales, estos lugares travestidos por la política de turno, unifican a la so-

ciudad y devienen 'modelos de *la memoria*' que arrasan con la historia y las historias personales, gracias al trabajo de funcionarios que usan mañosamente al pasado para nublar todo lo que un día alguien *sintió*.

Este libro habla de un lugar por boca de Don Camilo mientras escribe la mano y lo miran los ojos de Constanza en un encuentro tibio y desprovisto de aspaviento en la Tenencia de Curacaví, donde asesinaron a los campesinos y hoy recuperada gracias al trabajo porfiado de un puñado de personas. Un lugar que sigue siendo como tal –todavía, sin tiempo recolectado en el orden exigido por la ganancia cuando se trata de capitalizar sufrimientos particulares. Aquí, el acontecimiento parece no poder ser pisoteado, porque las 'animitas' están omnipresentes acompañando el relato de Camilo e invitando a las flores y las velas que llegan a cualquier hora. Porque en Curacaví los muertos van de compras con los vivos y los familiares de los muertos se encuentran con los asesinos de sus muertos en cada rincón del pueblo.

Citado.

TIJOUX, Ma. Emilia (2014) "La foto y la voz (Photo and voice)" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°16. Año 6. Diciembre 2014 - Marzo 2015. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 87-89. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/355>

Plazos. Recibido: 17/10/2014. Aceptado: 27/11/2014.

Contra la corriente: el experimento de George Bataille y el *Collège de Sociologie*

Reseña del libro: GIOBELLINA BRUMANA, FERNANDO (2014). *El Lado Oscuro: la polaridad "sagrado/profano" y sus avatares*. Buenos Aires: Katz Editores (210 páginas).

Por Victoria D'hers (CONICET-CIES-IIGG)* y Joaquín Chervero* (FSOC-IIGG)
victoriadhers@gmail.com
jchervero@gmail.com

Todo en este libro es, o busca ser, tensión. Tensión como oposición y tensión como negación de una parte. Fernando Giobellina Brumana se propone recorrer el camino seguido por el *Collège de Sociologie*, refiriendo extensamente al rol de George Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris y sus vinculaciones.

Para presentarlo parte de su descripción en tanto contracara oscura de *L'Année Sociologique*. Como punto de partida, lo más distintivo es la errática herencia del *Collège* en relación con la escuela que la revista de Emile Durkheim inició.

De este modo, la primera parte del escrito despliega un recorrido histórico a lo largo de las revistas donde el grupo comenzó a publicar sus trabajos. Valiéndose de recursos teóricos y anecdóticos Giobellina Brumana aprovecha cada capítulo para oponer una posición de época con el grupo que terminaría por formar el *Collège*. Inicia con la revista *Documents* (1929-1930) donde ya comienzan a ocupar un lugar de *sobras* en un mundo académico del cual *L'Année Sociologique* y su maestro Durkheim representan la

claridad. Después de *Documents* encontramos sus publicaciones en *La Critique Sociale* y la descripción de sus diferencias con el socialismo¹. Luego, un capítulo sobre el paso del grupo por la revista *Contre-Attaque* se describe junto a sus conflictos con Breton y los surrealistas. Concluye este primer recorrido con la concreción y extinción definitiva bajo el nombre de *Collège de Sociologie* y la publicación de la revista *Acéphale*² (1937-1939).

La segunda parte del libro, titulada "Ondas Hertzianas", que ya sugiere la dirección que tomará el autor, despliega un análisis de la visión de Hertz guiado por las obras de este "maestro de maestros" en palabras de Mauss.

Es de destacar que el autor lleva a cabo una reconstrucción rigurosa de fuentes para hablar de un grupo de corta vida y escasa trascendencia. Aprovecha con suficiencia los pocos documentos y testimonios para dar cuenta de las claridades y definiciones del grupo. A pesar de reconocer la poca difusión del tema, por momentos este recurso directo de presentar el documento da por sentado un lector especiali-

* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Licenciada en Sociología, UBA. Investigadora Asistente CONICET, Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos GESEC, IIGG. Integrante del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos CIES.

** Licenciado en Sociología, FSOC, UBA. Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos GESEC, IIGG.

¹ A pesar de sus diferencias con la línea editorial, en *La Critique Sociale* es donde se publica por primera vez *La notion de dépense* de Bataille.

² Los cinco números de *Acéphale* fueron publicados en español por la editorial Caja Negra en el 2007.

zado. Asimismo, el esquema histórico de la primera parte se pierde en la segunda para pasar a estructurarse a partir de nociones sobre “el lado oscuro” no sólo en miembros del *Collège de Sociologie* sino también en autores que los precedieron. Luego de dar por superada la noción de lo “oscuro” de *L'Année Sociologique*, en el capítulo siete retoma a Hertz y a Mauss, lo cual nos hace pensar que este vaivén entre los autores busca emular las tensiones propias del tema y sus interesados, ciertamente con épocas de auge y caída. A pesar de esto, no es un texto pretencioso. No se enaltece como un libro de ruptura sino que mantiene un lente académico preciso para recuperar esa idea trabajada en el *Collège*: lo que Giobellina Brumana llama “lo oscuro”.

Conceptualmente, trabaja el uso de lo impuro y lo abyecto, anclándolo en el ejemplo específico de este grupo, y va esclareciendo las nociones manteniéndolas en tensión con el punto de vista de *L'Année*.

Debemos remarcar que con uno de los autores tratados en la obra aquí reseñada, el francés Georges Bataille (1897-1962), nos sumergimos en la materialidad de la experiencia del exceso y el gasto (un gasto no productivo, derroche festivo), que nos sacaría del mundo instrumental y “nos arroja, desnudos y a la intemperie, al ámbito sagrado de la intimidad” (Bartons, en Onfray, 2002: 14 citado en Chervero, D'hers, 2012: 3).³ En este marco, la trastienda de este experimento deviene de gran interés y se refleja en encuentros y desencuentros, necesariamente nunca tibios.

En 1899, completando el análisis de Robert Smith sobre el sacrificio (que encontraba lo sagrado en lo separado, lo prohibido), Marcel Mauss y Henri Hubert buscan el sentimiento, el impacto social que estalla sobre el individuo cuando supera el límite de lo permitido. Bataille trabajó sobre este ensayo: reconoció que la fuerza del mundo sagrado está en la conservación del mundo profano, de las prohibiciones que reaccionan con gestos de repugnancia y fascinación sobre el sacrificio. Sin embargo, busca lo sagrado

en tanto un absoluto. En Bataille la búsqueda por lo sagrado se basa en su autonomía. Busca, de cierta manera, explorar “lo oscuro” por sí mismo sin relación a lo profano. “No se trata de algo sustancial sino de formas, o mejor, de la pura forma de oposición”, dice el autor. En palabras de Giobellina Brumana, “Ahora bien, al fin de cuentas, ¿cuál es la noción de sagrado que tras tantas páginas podemos atribuir a Bataille? No es fácil determinarlo. ¿Cumple su propósito de alcanzar un sagrado autosubsistente, no definido por contraposición a otra cosa, a profano en la definición de Durkheim que critica? No lo parece” (101). Continuará afirmando que, “sagrado es —si llega a ser— por el sacrificio... es exceso, es *depense*, es gasto inútil. No consigo ir más lejos en esta búsqueda” (101). Será Leiris quien describa lo sagrado como lo circular, episódico, no una instancia estable... “es ‘la ínfima aunque trágica grieta por la cual se delata lo que hay de inacabado (literalmente de infinito) en nuestra condición” (Leiris, en Giobellina Brumana, 2014: 103).

En otro nivel de análisis, desde la contratapa del libro se anuncia el valor de “lo oscuro” para comprender la subalternidad. Si bien la presencia de ese concepto no es tan central en la obra como esa aparición lo sugiere, sí permite situarlo en cierta topografía. La oscuridad, lo subalterno, este *sagrado* batailliano, no pertenece a la polaridad sagrado-profano de *L'Année* sino a un *radical* que nunca queda atrapado en esa oposición.

De este modo, el basamento conceptual a partir del cual trabaja es la relación de lo profano con lo sagrado. Lo sagrado en la línea de Durkheim solo tiene un valor relativo a lo profano; pero en Bataille, como ejemplo radical del *Collège*, lo sagrado es un absoluto, el espacio de “lo oscuro”. En *L'Année* se realiza una objetivación de lo sagrado y se rastrea su función en la cohesión social. Hertz, Van Gennep, Marcel Mauss ven allí la clave de la religión, pero su condición de posibilidad está en la presencia (contigua, nunca solapada) de lo profano. Así, la exploración antropológica de lo sagrado desmitifica el mundo revirtiendo la alienación.

Lo curioso del libro hasta cierto punto sigue siendo la ubicua presencia de la tensión entre la luz y la oscuridad. Lo que se muestra y lo que se esconde y las analogías que podrían hacerse a partir de esa vinculación. Sí presenta una oposición (sagrado-profano); la parte fáctica trabaja en dos escuelas contrapuestas (*L'Année-Collège*); la macrotextualidad del texto se concreta en dos partes con estilos diferentes; incluso aún la motivación del autor parece repetir esa escisión.

³ “este controvertido autor nos arroja a la citada materialidad. Específicamente, la experiencia (del cuerpo, como condición de toda experiencia) es sexuada, y la experiencia sexuada siempre es interior y a la vez está necesariamente ligada a la forma objetiva de las cosas, de las que solo refiere en tanto ha tenido experiencia de ellas. De este modo, el autor contempla la arbitrariedad de la individualidad, junto con la objetividad del mundo real. Así es como nos adentra en el análisis del *erotismo*, y de cómo se pone en juego la intersubjetividad en la experiencia de *eros*, que es íntima al tiempo que reveladora —gracias a la presencia del otro— de la discontinuidad desgarradora que nos constituye” (Chervero D'hers, 2012: 5).

Hasta cierto punto, cuando Giobellina Brumana habla de Bataille parece hacerlo por la ventana, trayéndolo resignado por el compromiso del autor con lo fáctico: es imposible ignorar una figura con la centralidad de Bataille en el *Collège*. No sucede esto por una falta en el autor, sino porque como personaje Bataille no tiene en sí esa tensión presente en todas las facetas del libro. Sucede lo mismo cuando habla de la subalternidad: es tan absoluto como Bataille, está en todos lados y no sólo en la mujer o el primitivo.

La obligatoriedad de hablar de Bataille lo autoriza ante un público académico, pero el personaje que termina teniendo un rol central en el libro es su colega Michel Leiris. En esta figura encuentra un “contrabandista y guarda fronteras entre las dos líneas de pensamiento que ocupan este trabajo”. Leiris participó de la misión Dakar-Yibutí pero también trabajó junto a Bataille desde las primeras exploraciones surrealistas de *Documents*; hizo equilibrio entre los juegos desbordados de *Acéphale* y la seguridad del mundo académico.

En el texto se devela una empatía íntima que existe entre el autor y Leiris, una inquietud compartida sobre lo académico y lo poético, sobre todo lo que *no puede* ser explorado en el espacio iluminado por las universidades. Parecería ver en él una figura más humana, menos titánica que la desmesura de Bataille.

Finalmente, en parte este libro parece ser un texto especializado, una conversación con quien ya sabe. Pero a la vez mantiene un estilo íntimo, donde el autor se reconoce en los personajes y da su opinión sobre ellos. Y en esta exposición el lector termina por aceptar esa camaradería. Del otro lado del texto académico uno encuentra el conflicto de Leiris por “mantenerse en un marco de legitimidad académica pero a la vez elaborando sus materiales por el instinto poético”.

Cuando se habla de Leiris aparece el autor, y en esta cercanía uno cae en la sorpresa de encontrar en un trabajo teórico riguroso, una escritura profundamente personal.

Bibliografía

CHERVERO J. y V. D'hers (2012) “Del cuerpo como sensibilidad colonizada.” Ponencia presentada en las VII Jornadas de Sociología, UNLP. 5, 6 y 7 de diciembre.

BATAILLE, G. (2000 [1957]). *El Erotismo*. Buenos Aires: Tusquets.

ONFRAY, M. (2002) *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*. Valencia: Pre-Textos.

Citado.

D'HERS, Victoria y CHERVERO, Joaquín (2014) “Contra la corriente: el experimento de George Bataille y el *Collège de Sociologie*” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°16. Año 6. Diciembre 2014 - Marzo 2015. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 90-92. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/342>

Plazos.

Recibido: 28/10/2014. Aceptado: 05/12/2014.

Seminario: ¿Viejos Problemas, Otros Argumentos, Nuevos Desafíos? Des-aprendiendo posturas en investigaciones Sociológicas y Antropológicas

El día 8 de octubre en el Instituto de Investigaciones Gino Germani se llevó a cabo el seminario coordinado por la Dra. María Epele y el Dr. Adrián Scribano. El mismo buscó abrir un espacio de exposición y debate sobre los procesos de producción y reproducción de argumentos en las investigaciones socio-antropológicas, su conversión en saberes ya instituidos, las técnicas de revisión y crítica, y los desafíos que imponen el desarrollo de nuevas aproximaciones sobre temáticas específicas y con las poblaciones con

que trabajamos. La propuesta fue una invitación a retomar lo que hay en todo diálogo de re-apertura y reiteración, despejando el camino de repeticiones e insistencias, abriéndose a las diversidades de las múltiples experiencias del conocer, problematizando los para qué e incorporando los modos de hacer.

Se contó con la exposición de Claudia Briones, Roberto Gargarella, Sergio Visacovsky, Alejandra Oberti, Gabriel Kessler y Fernando Balbi.

Congreso ALAS 2015, Costa Rica Pueblos en movimiento: un nuevo diálogo en las ciencias sociales

Desde el 29 de noviembre al 4 de diciembre de 2015 se llevará adelante el Congreso de la Asociación Argentina de Sociología en Costa Rica, bajo el título de Pueblos en movimiento: un nuevo diálogo en las ciencias sociales.

Desde la organización se define un marco a partir del cual las Ciencias Sociales deben repensarse. "Entre los principales desafíos para las ciencias sociales latinoamericanas, está el de comprender mejor la particular naturaleza de las nuevas luchas sociales,

descolonizando la mirada, para vernos con ojos propios (Quijano). Esto se hace más necesario porque la teoría social pareciera encontrar límites para interpretar nuestras realidades. Uno de estos límites ha sido señalado por el intelectual aymara J.J. Bautista quien considera que conforme el capitalismo fue avanzando, construyó sociedad pero destruyó comunidad. La teoría de los movimientos sociales, como otras, encuentra un límite para entender los movimientos comunales o las resistencias indígenas".

Nuevo Número de la Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social (ReLMIS), titulada "Construcción, usos y sentidos de las estadísticas públicas"

El octavo número de ReLMIS, es parte de un consolidado proceso de reflexión sobre enfoques, teorías, epistemologías y prácticas metodológicas desde un contexto de producción situado en y desde América Latina.

Como afirma Angélica De Sena en la presentación: "Las estadísticas pueden comprenderse como un instrumento metodológico de las demás ciencias (Carrasco Arroyo, 2010). Pero recuperando su etimología como 'e[E]stado, situación', es posible advertir su conexión directa con las acciones ligadas a un Estado que procura construir información para conocer el 'es-

tado de cosas' dentro de sus fronteras. En tanto, hacer mención de las estadísticas en Argentina inevitablemente lleva a reflexionar sobre la situación que atraviesa desde el año 2007 el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC). (...) Los artículos reunidos en este número de ReLMIS dan cuenta de éstas y otras facetas de la problemática de unas prácticas académicas-científicas en torno al uso de las estadísticas públicas".

Invitamos a visitar el nuevo número en: <http://relmis.com.ar/ojs/index.php/relmis/issue/view/10>

Expo IIGG ¡Vení a ver a las Ciencias Sociales en Acción!

El día miércoles 29 de octubre se llevó a cabo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani la “Expo IIGG”. Allí, en un espacio de intercambio y debate entre los diferentes actores dedicados a la investigación en el instituto participaron 14 áreas de

investigación en ciencias sociales, 200 investigadores, 242 becarios y 140 auxiliares. También se expusieron algunos de los más de 200 proyectos de investigación en marcha.

Disertación “La situación de México hoy”

Desde el Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, se llevó a

cabo el día 26 de noviembre de 2014 la disertación titulada “La situación de México hoy”. La misma contó con la participación de LEIF KORSBAEK (ITZAPALAPA, MÉXICO) y MARCELA BARRIOS LUNA (UNAM).

Novedades Editoriales ESEditora

Guía sobre post-desarrollo y nuevos horizontes utópicos



Compiladores: Paulo Henrique Martins; Marcos de Araújo Silva; Bruno Freire Lira; Éder Lira de Souza Leao

Esta obra colectiva busca traer nuevas reflexiones sobre los nuevos estilos de desarrollo en América Latina y tiene la intención de exponer, a partir de perspectivas dialógicas, transnacionales, transgeográficas y sincrónicas, una cartografía de tendencias del pensamiento crítico en un contexto de agotamiento del modelo de desarrollo capitalista actual. Esta guía trae 19 contribuciones de nueve países (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Costa Rica, Cuba, El Salvador, Perú y República Dominicana) escritos en castellano y portu-

gués, que analizan temáticas variadas y que no solamente evidencian la heterogeneidad de los fenómenos que circunscriben el post-desarrollo en América Latina, sino que sirven de ayuda para reflexionar sobre tales fenómenos a partir de realidades concretas. Los artículos de esta obra procuran proporcionar un panorama reflexivo sobre lo que está siendo producido por parte de aquel segmento de las ciencias sociales latino-americanas que contemplan la crítica desconstruccionista de los procesos de colonialidad, particularmente de los fundamentos del desarrollo económico. Su principal intención es presentar nuevas prioridades temáticas y conceptuales que puedan orientar la emergencia de modelos post-desarrollistas más complejos y adecuados para las sociedades regionales y la sociedad global en la contemporaneidad.

Editorial: ESEditora. Páginas: 227 | ISBN 978-987-3713-03-3

Formatos de descarga: | PDF | E-books readers: | MOBI | EPUB |