

ISSN 1852-8759

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

Nº 19, Año 7



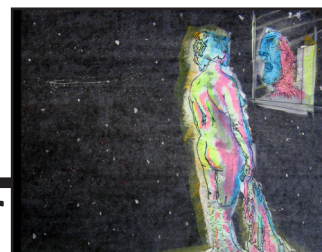
**“Figuras sensibles, percepciones
y sentidos sociales”**

Diciembre 2015 - Marzo 2016

Publicación electrónica cuatrimestral

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad

www.relaces.com.ar



Director:

Adrián Scribano

Consejo Editorial:

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

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

Edición y coordinación general:

Rebeca Cena, CONICET Argentina

Responsable del número:

Adrián Scribano 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: *En qué me convertí*. Técnica: tinta china y óleo. Artista: Francisco Aceto, Argentina, 2013.

“Figuras sensibles, percepciones y sentidos sociales”
Nº 19, Año 7, Noviembre 2015 - Marzo 2016

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**

Figuras sensibles, percepciones y sentidos sociales
Por *Rafael Sánchez-Aguirre (Argentina)*.....4

. **Presentation**

Sensible figures, perceptions and social senses
Por *Rafael Sánchez-Aguirre (Argentina)*.....6

. **Artículos**

. **Genealogía socio-histórica del erotismo en adultos mayores**

Socio-historical genealogy of eroticism in older adults
Por *Perla Vanessa de los Santos-Amaya y Sandra Emma Carmona-Valdés (México)*.....8

. **Entre el cuerpo y la publicidad: tensiones de la feminidad en el Ecuador**

Between body and advertising: femininity stresses within Ecuador
Por *Jenny Marcela Ponton-Cevallos (Ecuador)*.....20

. **El espacio poético en respuesta a la represión del cuerpo**

The poetic space in response to the repression of the body
Por *Elizabeth Sánchez-Garay (México)*.....34

. **A importância do espaço para as experiências e emoções de pessoas com sofrimento emocional: refletindo sobre solidão e possibilidades**

The importance of the place to experiences and emotions of people in emotional suffering: pondering on loneliness and possibilities
Por *Iara Maria de Almeida-Souza y Sheila Silva-Lima (Brasil)*.....45

. **La delgadez de los/as usuarios/as intensivos/as de cocaínas**

The thinness of the critical user of cocaine
Por *Ana Laura Candil (Argentina)*.....58

. **Pasión, terror y cuerpos en Venezuela. Bosquejo para una nueva lectura de la Guerra de Independencia (1810-1814)**

Passion, terror and bodies in Venezuela. Sketch for a new reading of the War of Independence (1810-1814)
Por *Carlos Alfredo Marín (Venezuela)*.....70

. **Politics of Desire in the New Economy. From the historical background to critical artistic and social movements in Spain**

Desestabilizando cánones. Heteronormatividad metodológica e inquietudes queer
Por *Ana Rodríguez-Granell y Paul Alsina (España)*.....80

. **Reseñas bibliográficas**

. **Antropologia e sociologia das emoções: fundamentos, conceitos e métodos**

Por *Fábio Lopes-Alves (Brasil)*.....93

. **Linchamentos – a justiça popular no Brasil**

Por *William Héctor Gómez-Soto (Brasil)*.....96

. **Novedades**.....99

Figuras sensibles, percepciones y sentidos sociales

Por Rafael Sánchez-Aguirre

Cuando escuchamos que en tiempos pasados existían formas de percibir que eran diferentes a las actuales, muchas veces nos resulta difícil imaginar cómo eran esas formas de ver, oír, gustar, oler o sentir. Dicha dificultad radica, en buena parte, en una serie de hábitos de acción/pensamiento establecidos, tejidos socialmente, y que hacen pasar como certezas eternas a las “verdades” del presente. Es así que a las nuevas generaciones les resulta extraño imaginar cómo los adultos podíamos vivir sin celular o sin internet en décadas anteriores, ó a nosotros mismos nos resultan exóticos e “incomprensibles” muchos comportamientos de nuestros bisabuelos. Una situación relativamente similar se vive cuando intentamos promover el dialogo crítico dentro de nuestra propia sociedad, cuestionando lo que todos asumimos como una realidad cierta y que nos provee cierto “orden y seguridad”.

En línea con esta reflexión inicial, este número de la revista puede entenderse en términos de una serie de “lentes problematizadores” que permitirán al lector adentrarse en diferentes asuntos, buscando abrir perspectivas para re-conocer fenómenos como el erotismo en la vejez, el ideal comercial del cuerpo de la mujer, el encuentro amoroso como nodo primordial de la experiencia, la forma en que personas con “dolencias mentales” habitan un espacio, la delgadez a través del consumo de cocaínas, y el ambiente socio-emocional en los primeros años del siglo XIX en una naciente nación latinoamericana. En todas estas propuestas veremos que las percepciones de las personas están atravesadas por interdependencias, es decir, se parte de la base de que los seres humanos dependen unos de otros en la modelación de la percepción individual –y que en esta trama se conjugan continuamente sensibilidades sociales susceptibles de análisis–.

Las figuras sensibles descritas por cada escrito deben entenderse como parte de un proceso en el que se afianzan *sentidos* de sociedad que están conectados con trayectorias grupales de largo plazo y que son evidentes en el tiempo presente de un modo particular. En este marco, los fenómenos abordados se insertan, estructuralmente hablando, en una corriente

procesual de corte capitalista en la que predomina la explotación y armonización de las energías corporales en aras de la ventaja y el establecimiento de un pequeño sector social (sabemos de sobra que la riqueza planetaria concentrada en las manos de un reducido número de individuos contrasta con la miseria de millones de personas). Esto es necesario resaltarlo pues existe una clave corporal-emocional ligada a una economía moral (una economía del comportamiento) con la que se modulan diferentes grados y límites del ser-existir y del hacer, asunto que no es ajeno a las discusiones que en esta ocasión se plantean.

En este número contamos con un total de nueve trabajos provenientes de México, Ecuador, Brasil, Argentina y España, seis de ellos corresponden a artículos de reflexión o hacen parte de los resultados de investigación de cada autor, asimismo se incluyen dos reseñas alusivas a libros publicados recientemente. En la primera sección, Perla Vanessa de los Santos Amaya y Sandra Emma Carmona Valdés trabajan sobre la sociogénesis de la negación erótica en la vejez, resaltando las regulaciones históricas que pesan sobre el asunto. Las autoras intentan reconocer ciertos mitos y estereotipos a partir de los cuales se organizan los momentos o edades legítimas para el erotismo –y que se conjugan con el establecimiento de conductas o comportamientos apropiados para cada etapa de la vida de las personas–. Santos Amaya y Carmona Valdés sugieren que la sociedad occidental, marcada por un fuerte carácter coito-céntrico, ha ido modelando sentidos morales, estéticos, médicos y sentimentales, que idealizan al cuerpo del joven y excluyen al cuerpo del viejo de los escenarios del goce.

Seguidamente, Jenny Marcela Ponton Cevallos reflexiona, desde una perspectiva feminista, acerca del rol que juega la publicidad en la afirmación de una disciplina corporal de la mujer en la sociedad ecuatoriana reciente. Este trabajo sostiene que la idealización corporal femenina, en tanto idealización comercial, alimenta y constituye una cultura visual anclada en figuras de dominación masculina en constante reproducción. Por su parte, Elizabeth

Sánchez Garay hace un recorrido por una serie de elementos conceptuales referidos a dualidades como cuerpo/alma, cuerpo/espíritu o cuerpo/razón, que le sirven de base para proponer una idea de cuerpo ligada primordialmente a la “otredad” y al encuentro amoroso. Alma, espíritu y razón aparecen como fuerzas simbólicas que disputan una centralidad alejada de la “carne” del mundo y con las que se figura un orden regulador de la experiencia. La racionalidad es puesta en tensión a partir de una fuga poética en la que se propone un recorrido por una línea de la textura sensible de lo real.

Ampliando el panorama analítico, Lara María de Almeida Souza y Sheila Silva Lima se aproximan al tema de las “dolencias mentales” problematizándolo en dos direcciones. De una parte, resaltan lo erróneo de dicha categorización, en la medida que tiende a desconocer las condiciones corporales que son base de lo mental. De otro lado, se acercan a la experiencia de lo espacial como fuente de sentidos de vida, esto lo hacen a partir de cuatro entrevistas a personas con “trastornos mentales”, residentes de Salvador de Bahía y que habitan –cada una de ellas–: un refugio, un hotel, una residencia terapéutica y una casa. Las autoras indican que las posibilidades de morar en un lugar están conectadas con recorridos y apropiaciones personales (que desbordan la pura “patología”), a la vez que se hayan ancladas en figuras sociales de espacialidad, por lo que sostienen que en este cruce (de lo individual/grupal) se ponen en juego dimensiones políticas del habitar.

A continuación, Ana Laura Candil explora la delgadez presente en personas que son usuarias recurrentes de cocaínas y que habitan en barrios segregados del Área Metropolitana de Buenos Aires. La autora busca reconocer las vivencias del deterioro corporal a través de narrativas compartidas por dichos sujetos en una institución pública que provee tratamientos terapéuticos. Candil pone en juego unas percepciones corporales entramadas con presunciones sobre lo saludable y lo enfermo, que se basan en la intensidad y frecuencia de la ingesta de la sustancia y que sirven como pistas acerca de la existencia de cierto marco moral.

En esta línea, Carlos Alfredo Marín propone un abordaje del miedo social a partir de la revisión de fuentes históricas, trabaja específicamente los años que van de 1810 a 1814 –período que se inscribe en el proceso de las guerras de independencia en América–, concentrándose en la región de la actual Venezuela. En este caso encontramos un intento de reconstrucción de algunos factores emocionales del pasado, relativos a una sociedad convulsionada en la que el terror, el miedo y el sufrimiento constituyeron elementos característicos de un ambiente sociopolítico –y que

fueron la base para un nuevo ordenamiento de las posiciones de poder–.

Cerrando este bloque de artículos, Ana Rodríguez Granell y Pau Alsina González ofrecen un análisis de la economía política de las industrias creativas, resaltando su conexión con las últimas adaptaciones del capitalismo en términos de un ejercicio de producción (y afinación) del deseo. Tal condición económico-sensible es puesta en tensión a través de la presentación de algunos casos de comunidades artísticas españolas que plantean formas alternativas de sensibilidad social. Así, la tradición artística militante es vista, no solo como alentadora de la organización colectiva en aras de una mejor sociedad, sino como una fuente de subversiones frente a las figuras emocionales y del deseo promovidas por el establecimiento político-económico.

En el tramo de las reseñas, Fábio Lopes Alves presenta el libro *Estilos de vida e individualidade: escritos de antropologia e sociologia das emoções*, del antropólogo brasileño Mauro Guilherme Pinheiro Koury. En esta reseña se resaltan una serie de estrategias de investigación referidas a las formas de modelación de la individualidad contemporánea en conexión con el reconocimiento de una cultura emocional en proceso –asunto que es desarrollado a través del tratamiento de seis tópicos: la amistad, el miedo, el género, el amor, el envejecimiento y la nostalgia–.

Finalmente, la reseña escrita por William Héctor Gómez Soto, sobre el libro *Linchamentos – a justiça popular no Brasil* de José de Souza Martins, nos habla acerca de una labor investigativa de diferenciación entre el linchamiento y otras formas de violencia (masacres, saqueos, disturbios o asesinatos) que han acontecido en las ciudades brasileñas en los últimos sesenta años. En este marco, dicho texto sostiene que los linchamientos corresponden a una cultura de la muerte y del cuerpo apoyada en el ejercicio social de la crueldad y ligada a prácticas históricas de larga duración.

A partir de estas propuestas temáticas y de indagación, que convergen en inquietudes relativas a los factores corporales/emocionales de diferentes procesos sociales, esta edición de la revista se abre al lector buscando incentivar diálogos. Agradecemos a las personas que hicieron posible este número: autores, evaluadores y equipo editorial. Igualmente agradecemos a todas las personas que enviaron sus manuscritos. Invitamos a continuar haciendo parte de este espacio de trabajo colectivo y de la apuesta crítica en aras de nuevos equilibrios y sentidos de poder social.

Sensible figures, perceptions and social senses

Rafael Sánchez-Aguirre

When we hear that in the past there were ways of perceiving than were different from the current ones, it is hard to imagine how those ways of seeing, listening, tasting, smelling or feeling were. This difficulty lies, mostly, in a series of established socially woven action/thinking habits that make the “truths” from the present act as eternal certainties. By these means, it is hard for new generations to imagine how adults could live without cellphones or the Internet in previous decades. Even we find some of our great-grandparents’ behavior exotic and “incomprehensible”. A relatively similar situation occurs when we try to promote critical dialogue within our own society by questioning what we all assume as a true reality that provides us with “order and security”.

Along the lines of this initial reflection, this issue of the magazine can be understood in terms of a series of “problematizing lenses” that will allow the reader to go in depth into different issues, trying to open up perspectives to re-know phenomena such as eroticism in the elderliness, the business ideal of the female body, the romantic encounter as a primary node of experience, how people with “mental health conditions” occupy certain space, the slenderness caused by cocaine consumption, the social resistances against the production of desire by the creative industries, and the socio-emotional environment in the first years of the XIX century in an emerging Latin American nation. In all these proposals we will see that people’s perceptions are interwoven by interdependences, that is to say, it is assumed that all human beings depend on one another in the shaping of individual perception, and that in this weft, social sensibilities subject to analysis are constantly being constructed.

The sensible figures described by each article must be understood as part of a process that consolidates societal *senses* connected with long-term

group paths which are evident nowadays in a specific way. Within this framework, the phenomena studied are inserted, structurally speaking, in a procedural trend of capitalist nature in which the exploitation and harmonization of body energies for the advantage and establishment of a small social sector prevail (we are well aware of how global wealth concentrated in the hands of a reduced number of individuals contrasts with the misery of millions of people). It is important to emphasize this point since there is a body-emotional key tied to a moral economy (behavioral economy) through which different levels and limits of the being/existing and doing are modulated. Such matter is not foreign to the arguments presented here.

In this issue we have nine works from Mexico, Ecuador, Brazil, Venezuela, Argentina and Spain, seven of which are reflection articles or part of the result section from each author’s research. Likewise, we have included two book reviews on recent publications. In the first section, Perla Vanessa de los Santos Amaya and Sandra Emma Carmona Valdés work on the sociogenesis of erotic negation during the elderliness, emphasizing the historic regulations on that matter. The authors try to identify some myths and stereotypes from which moments and legitimate ages for eroticism are organized. In turn, they are combined with the establishment of manners and behaviors appropriate for each stage of people’s lives. Santos Amaya and Carmona Valdés suggest that western society, marked by a strong coitus-centric character, has been shaping moral, aesthetic, medical and sentimental senses that idealize the body of the young and exclude the body of the elder from the scenery of pleasure.

In the following section, Jenny Marcela Pontón Cevallos reflects, from a feminist point of view, on the role that publicity plays on the assertion of a feminine body discipline in the recent Ecuadorian society. This work claims that feminine body idealization, as

business idealization, fuels and constitutes a visual culture anchored in figures of male domination in constant reproduction. In addition, Elizabeth Sánchez Garay develops a series of conceptual elements related to dualities such as body/soul, body/spirit or body/reason that serve as basis for the suggestion of an idea of body primarily tied to the “otherness” and to the romantic encounter. Soul, spirit and reason appear as symbolic forces that dispute a centrality clear of the “meat” of the world and by which a regulatory order of experience is represented. Rationality is implemented through a poetic outflow in which a path through a real sensible texture line is intended.

Broadening the scope of analysis, Lara Maria de Almeida Souza and Sheila Silvia Lima approach the topic “mental health conditions” problematizing it in two different directions. On the one hand, they highlight what is wrong with said categorization, given that, it tends not to recognize the body conditions that are basis of what is mental. On the other hand, they approach experience of what is spatial as a source of life senses; this is carried out through four interviews to people with “mental disorders”; all of them residing in Salvador de Bahía and living in a shelter, a hotel, a therapeutic facility, and a house, respectively. The authors indicate that the prospects of dwelling in a certain place are connected to personal journeys and appropriations (that go beyond the mere “pathology”), at the same time, they are anchored in social figures of spatiality. Hence, they claim that in this junction (of the individual/group) dwelling political dimensions are put at stake.

Next, Ana Laura Candil examines the slenderness in recurrent cocaine users that live in segregated neighborhoods of the Metropolitan Area of Buenos Aires. The author tries to identify the experiences of body deterioration through narratives shared by said subjects in a public facility that provides therapeutic treatment. Candil brings into play some body perceptions interwoven with assumptions about what is healthy and what is ill, which are based on the intensity and frequency of the substance intake, and that serve as hints about the existence of certain moral framework.

Furthermore, Carlos Alfredo Marín proposes an approach of social fear from the review of historical sources, working specifically with the years between 1810 and 1814, covering the period of the Latin American independence wars, focusing on the territory known today as Venezuela. In this case we find an attempt to rebuild some emotional factors of

the past, relative to a convulsed society in which horror, fear and suffering were part of the characteristic elements of a socio-political environment and that, at the same time, were the basis for a new order in the positions of power.

Closing this articles section, Ana Rodríguez Granell and Pau Alsina González offers an analysis of the political economy of creative industries, pointing out their connection to the last developments of capitalism in terms of an exercise of production (and refinement) of desire. Such economic-sensible condition is ascertained through some cases of Spanish artistic communities that pose alternative ways of social sensibility. In that way, the militant artistic tradition is seen not only as encouraging a collective organization for the sake of a better society, but also as being a source of subversions facing the emotional and desire figures promoted by the politic-economic establishment.

In the review segment, Fábio Lopes Alves presents the book *Estilos de vida e individualidade: escritos de antropologia e sociologia das emoções*, by Brazilian anthropologist Mauro Guilherme Pinheiro Koury. This review highlights a series of research strategies related to the ways of shaping contemporaneous individuality in connection to the acknowledgment of an emotional culture in process. This is here developed by dealing with six topics: friendship, fear, gender, love, aging and nostalgia.

Finally, the review by William Héctor Gómez Soto, on the book *Linchamentos - a justiça popular no Brasil* from José de Souza Martins, tells us about a research work on the distinction between lynching and other forms of violence (massacres, looting, riots or murders) that have taken place in Brazilian cities over the last sixty years. Within this framework, said text claims that lynching belongs to a culture of death and body supported by the social exercise of cruelty and linked to long term historical practices.

On the basis of the topics and enquires here proposed, which converge in concerns related to body/emotional factors from different social processes, this issue of the magazine opens up to the reader seeking to encourage dialogues. We thank all those who made this issue possible: authors, assessors and publishing team. Likewise, we thank all those who have sent us their manuscripts. We encourage you to remain part of this collective work space and critical commitment in the interest of new balances and senses in social power.

Genealogía socio-histórica del erotismo en adultos mayores

Socio-historical genealogy of eroticism in older adults

Perla Vanessa de los Santos-Amaya y Sandra Emma Carmona-Valdés *

Universidad Autónoma de Nuevo León (U.A.N.L.), México
perla_dls@hotmail.com / carmona.uanl@gmail.com

Resumen

El erotismo es un proceso de construcción y producción histórica y sociocultural que ha representado un área de fuerte censura para las sociedades. Esta censura tiende a manifestarse en las reglamentaciones y normas a través de las cuales las sociedades determinan la inclusión y la exclusión de sujetos al placer erótico, la cual, se vive y adopta como condicionamiento moral y define el “deber ser” social. Uno de estos condicionamientos morales representa el ejercicio del erotismo en la vejez. Sin embargo, ¿Cómo se legitima la exclusión de la vida erótica de los adultos mayores? Y ¿Cuáles son los mecanismos y dispositivos que se emplean para ese fin? Con la intención de dar respuesta a dichas interrogantes, el presente artículo tiene por objetivo analizar el proceso de legitimización de la negación de la vida erótica en la vejez desde su genealogía socio-histórica.

Palabras clave: Erotismo; Adultos mayores; Genealogía; Construcción social.

Abstract

Eroticism is a process of historical and sociocultural construction and production has represented an area of strong censure for corporations. This criticism tends to manifest in regulations and standards through which societies determine the inclusion and exclusion of subjects to erotic pleasure, which is lived and adopted as moral conditioning and defines the “should be” social. One of these moral constraints represents the denial and repression of the exercise of eroticism in old age. No clutch, how the exclusion of the erotic life of older adults is legitimized?, What are the mechanisms and devices used for this purpose ? In an attempt to answer these questions, this article aims to analyze the process of legitimization of the completion of the erotic life in old age from its socio- historical genealogy.

Keywords: Erotica; Aging; Genealogy; Social Construction.

* La Mtra. De los Santos es Maestra en Trabajo Social con Orientación en Proyectos Sociales por la U.A.N.L y actualmente se encuentra cursando el Doctorado en Filosofía con Orientación en Trabajo Social y Políticas Comparadas de Bienestar Social por la U.A.N.L. La Dra. Carmona es Doctor en Filosofía con Orientación en Trabajo Social y Políticas Comparadas de Bienestar Social por la U.A.N.L. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Profesora Investigadora en la Facultad de Trabajo Social y Desarrollo Humano (U.A.N.L).

Genealogía socio-histórica del erotismo en adultos mayores

Introducción

El ejercicio del erotismo de forma plena, satisfactoria y placentera es una necesidad vital de los seres humanos que les permite construir su bienestar personal y su salud.¹ Además se relaciona con el contacto, la intimidad, la ternura, la expresión emocional, el amor y las múltiples variaciones que las personas necesitan para sentirse integrados a la sociedad (Aldana, 2008; Iacub, 2006; OMS-OPS, 2000). Por lo tanto, hablar de erotismo constituye un concepto más amplio y profundo que el mero impulso biológico, que si bien es cierto es un factor relevante, también lo son la serie de construcciones y significados que moldean la conducta de los individuos.

Los orígenes de la palabra erotismo se remontan a la mitología griega, en la que *Eros* (hijo de *Afrodita* y de *Ares*) era el Dios del amor, de la atracción sexual y del sexo, -la fuerza fundamental del mundo- y que se relacionaba con la reproducción de las especies y la cohesión del cosmos. El erotismo desde su definición corresponde a la capacidad humana de experimentar respuestas subjetivas que evocan los fenómenos físicos percibidos como el deseo sexual, la excitación y el orgasmo (OMS-OPS, 2000). No obstante, este concepto supera la dimensión sexual al conjugar factores psicológicos, socioeconómicos, éticos, culturales y religiosos dentro del mismo. El erotismo está relacionado con la actitud ante la vida que implica abrir los sentidos para experimentar sensaciones que provoquen goce, pasión por algo o alguien; una forma de libertad para expresar la pulsión de vida en lo que se hace o a quien se desea.

1 El erotismo considera el placer “no en relación de una verdad absoluta de lo permitido y lo prohibido ni con un criterio de utilidad, sino primero y ante todo en relación consigo mismo” (Foucault, 1995, citado en Iacub, 2006:15). Contrario a lo que significa el término sexualidad, el cual es una mirada desde la ciencia de la sexualidad del siglo XIX, entendida como aquel espacio de saber ordenador y normalizador de los sujetos y que ve al erotismo como algo patológico y que por lo tanto requiere tratamiento.

Hay que mencionar que el interés del ser humano por los fenómenos relacionados con el erotismo no es algo nuevo, pues se ha figurado como uno de los temas tabúes que más restricciones y controversias a causado en las sociedades. Esto se refleja a lo largo de la historia en las posturas filosóficas, morales, estéticas, religiosas, médicas y psicológicas que el tema ha dado lugar. A partir de estas creencias y disciplinas del conocimiento humano se han marcado los límites entre lo prohibido y lo permitido, así como también se han determinado los parámetros entre la libertad y el castigo, conjugando las reglas de lo que se denominado “erotismo convencional” (Aldana, 2008; López *et al.*, 2006).

En las sociedades occidentales las edades de la vida erótica tienen gran importancia a la hora de concebir el “erotismo convencional”, lo cual ha generado que este se defina desde ciertos parámetros –fertilidad, genitalidad, juventud e imagen corporal–, cualquier expresión diferente es ignorada y reprimida dentro del aprendizaje social. En muchas ocasiones, este mensaje se encuentra tan internalizado en los sujetos que no requiere de algún dispositivo de poder que ejecute una sanción sino que se ha introducido en el juicio, pensamiento y ética de los individuos de modo que el control se ejerce mediante la autocensura a través de la culpa y la negación (López y Olazabal, 2005).

Tal es el caso del erotismo en la vejez, la sociedad ha construido una imagen erotofóbica y restrictiva del ejercicio de los goces en edades avanzadas, ya que se considera que las manifestaciones de placer en esta etapa de vida están fuera de la norma sociocultural delimitada desde un modelo único de erotismo (Arango de Montis, 2008a). Esta delimitación es socialmente construida define la imagen social de la vejez desde la enfermedad, la pérdida, la decrepitud e incluso la muerte. A partir de ello, la vejez es un período asexual privilegiado

para la reflexión, la sublimación y la virtud (Arango de Montis, 2008b).

El ejercicio del erotismo en las personas mayores aparece constituido por un conjunto de mitos y estereotipos que atribuyen a la vejez su retiro natural y fuera de discusión dentro del imaginario colectivo, esta construcción restringe el goce sexual en esta etapa de vida a la mera ternura y cariño (Iacub, 2006). Estas representaciones han incidido no sólo en los modos de vivenciar y construir lo erótico, sino también en las formas de establecer una estética de amor y de definir un cuerpo abierto o cerrado a las expectativas del otro (Aldana, 2008). A partir de ello, surgen interrogantes con respecto a ¿Cómo se legitima la exclusión de la vida erótica de los adultos mayores?, ¿Cuáles son los mecanismos y dispositivos que se emplean para ese fin?

Por lo anterior, el presente artículo tiene como propósito principal analizar el proceso de legitimación de la terminación de la vida erótica de los adultos mayores desde su genealogía socio-histórica. A través de ella, podemos discutir como la construcción social del erotismo a lo largo de la historia responde a un parámetro de negación y exclusión de las personas mayores al ejercicio del erotismo de manera libre e informada. Bajo esta premisa las consecuencias que ejerce la herencia de un conjunto de prejuicios y estereotipos para las personas mayores se asocia a múltiples efectos negativos como sensación de angustia, ansiedad, fracaso e inhibición sexual, aislamiento, devaluación de la autoestima, inseguridad emocional y pérdida de vínculos entre otros, mismos que los posicionan en un estado de vulnerabilidad progresiva (Hernández, 2008; OMS-OPS, 2000).

1. Genealogía del erotismo en adultos mayores.

1.1 Antecedentes acerca del erotismo.

La comprensión del erotismo como proceso de construcción y producción socio-histórica, cultural, subjetiva y política, representa un área fuertemente censurada, un tema tabú en las sociedades occidentales que tiende a evidenciarse a través de mecanismos de represión y doble moral, así como por las actitudes vigilantes y controladoras de las que son objeto las personas (Arango de Montis, 2008a; Arango de Montis, 2008b; Aldana, 2008; Garita, 2004). A través de diversas formas de normalización, reglamentación e invisibilización, la vida erótica de los individuos queda sujeta a permisos, prohibiciones,

límites y posibilidades de manifestar el deseo y el gozo por algo o alguien.

El erotismo es el resultado de diversas prácticas sociales que dan significado a las actividades humanas, las definiciones sociales y las autodefiniciones (Weeks, 1998). Por ello se utiliza la expresión de “construcción social del erotismo”, ya que comprende las múltiples e intrincadas formas en que las emociones, deseos y relaciones son configuradas por la sociedad en que se vive, bajo las que se modela cultural y socialmente la conducta de los individuos y que se viven como un condicionamiento social y moral y definen el “deber ser”. Estas restricciones reflejan un espacio en el que la sociedad modela el erotismo, que de forma directa e indirecta es atravesado por un conjunto de relaciones sociales (y con frecuencia contradictorias), cada una de las cuales se interrelacionan para determinan la conducta apropiada.

De esta manera la construcción del erotismo aparece a lo largo de la historia delimitada a partir de una pluralidad social de formas, los cuales se articulan complejamente a través de los significados, las prácticas y los discursos. Dentro de estos se ha podido observar la postura *erotofóbica*² y sexualmente restrictiva hacia determinadas manifestaciones, actividades eróticas y grupos poblacionales, entre lo cual se encuentra el ejercicio del erotismo en la vejez (Aldana, 2008). Particularmente la etapa de la vejez y los sujetos que se encuentran en ella han sido objeto de diversas construcciones deserotizantes que explican la terminación de su vida erótica, la cual ha tenido como trasfondo la preocupación en beneficio de la uniformidad moral, el bienestar económico, la prosperidad de la población, la higiene y la salud (Garita, 2004). Estas serán descritas brevemente a continuación a fin de perfilar la genealogía socio-histórica que nos ocupa en el escrito que se expone.

1.2 Hacia una construcción del erotismo en la vejez a través de la historia.

En el presente apartado se pretende dar cuenta de cómo el erotismo ha sido perfilado desde un conjunto de mecanismos políticos, sociales, morales, filosóficos, religiosos y estéticos, mismos que dan determinado quienes y bajo que parámetros los sujetos están abiertos al ejercicio de los goces. En el mismo sentido, la construcción del erotismo

2 Término designado para definir como las sociedades crean parámetros de inclusión exclusión sobre el ejercicio del erotismo en un tiempo en particular (Aldana, 2008).

aparece a lo largo de la historia delimitada a partir de una inestabilidad social de formas, los cuales se articulan complejamente a través de los significados, las prácticas y los discursos. Particularmente la etapa de la vejez y los sujetos que se encuentran en ella han sido objeto de diversas políticas deserotizantes para explicar la terminación de su vida erótica, la cual ha tenido como trasfondo la consolidación de un modelo único de erotismo, mismas que serán descritas a continuación a fin de ir delimitando las construcciones que subyacen a su ejercicio.

Uno de los primeros mecanismos que pretenden responder las incógnitas de este artículo se desprende de los supuestos religiosos que explican la exclusión de los adultos mayores del ejercicio de su erotismo. Al respecto, se puede mencionar el Antiguo Testamento y su influencia sobre el pueblo judío.³ Esta visión se desprendía de la importancia que este pueblo adjudicó al envejecimiento en un modelo patriarcal desde el que se significó a la vejez como la posibilidad de maduración, el tiempo de crecimiento y el endurecimiento. Se creía que la vejez era un estadio para compartir la sabiduría de la experiencia; los ancianos tenían la función sagrada de guiar a su pueblo y velar por el cumplimiento de las tradiciones. En este sentido, la vejez para los judíos aludió a aquello que ligaba al pueblo a partir de una organización colectiva y un saber sobre sus orígenes (Bataille, 2008; Iacub, 2006), por lo que, el goce erótico no estaba ligado al paso del tiempo ni a una edad determinada (Arango de Montis, 2008a; González *et al.*, 2005; Iacub, 2008).

Asimismo, se creía que los ancianos eran jefes naturales y contaban con un amplio poder político, religioso y jurídico e incluso militar (Iacub, 2008), por lo que existía una actitud abierta al goce erótico que provenía de la idea de la unión del cuerpo y el alma, y la visión de que lo que existe fue creado por un Dios benevolente que desea el bienestar y la felicidad del hombre en el mundo. Concretamente, la Biblia hablaba del “*deber conyugal*” en la que la unión sexual de la pareja era concebida como regalo divino –un acto al servicio de Dios para la armonía matrimonial–. Esta unión no tenía como fin la procreación, ya que su importancia radicaba en el sentido de compañía –apoyado en la necesidad de las personas de tener un compañero en cualquier momento de su vida–, de ahí que la idea de “no es bueno que el hombre este sólo”

3 Existen diversas lecturas de la vejez y el erotismo a lo largo de la historia del pueblo judío que responden a las influencias relativas a cada momento histórico y a los ámbitos particulares que en los que este pueblo vivió (Iacub, 2008).

tuviera mayor influencia que el precepto de “creced y multiplicaos” (Iacub, 2006).

En la línea de la genealogía que se viene planteando ante la explicación religiosa que exaltaba las representaciones sociales positivas de la vejez por un lado, y por el otro, alentaba el ejercicio del erotismo como forma de complacencia hacia Dios. Sin embargo, a diferencia de la cultura judía, en la tradición grecolatina se existieron una serie de dicotomías o tensiones polares en relación con lo erótico en la vejez, las cuales fueron definidas por la preocupación obsesiva que esta cultura tenía por el exceso, la erección, los placeres del cuerpo –*afrodisia*– y la actividad/pasividad. Mismas que fueron explicadas desde diversas lentes, como la filosofía, la ética, lo moral y lo estético, las cuales fungieron como guías de funcionamiento dentro de la dinámica social y cultural (que se ha definido como falocrática y falocéntrica). Particularmente en el ejercicio del erotismo para los viejos significó en la tradición grecolatina el retiro voluntario de los mismos (Iacub, 2006).

Uno de los pensadores que tuvo mayor influencia sobre esta postura fue Aristóteles,⁴ él consideraba que existían tres tipos de desbordes: la “*akolasía*”, la “*akrasía*” y la “*molicie*”, las cuales se relacionaban con la limitación de las pasiones y los placeres corporales. Este pensador creía que la oposición entre la actividad (contención, fuerza, coraje) y la pasividad (pereza) era esencial, tanto en el dominio de los comportamientos sexuales como en las actitudes morales, pues aquel que no dominaba sus pasiones era considerado femenino y visto de forma negativa (Aristóteles, 2000), dicho bajo sus propios argumentos este filósofo menciona “que dulce resulta tener agotadas las pasiones, ya que una vez superadas las pasiones y no habiendo necesidad de los placeres, podía disfrutarse de las delicias o dulzuras del placer” (Aristóteles, 2000: 65)

Para Platón y Seneca que consideraban la unión del cuerpo y el alma, en la etapa de la vejez era necesario desprenderse de las demandas corporales, entre las que se incluía la necesidad de placer y gozo (Bataille, 2008:103; Garita, 2004:61, Iacub, 2006:57; Iacub 2007:102). Por lo que, librarse de las pasiones y deseos que arrebatan al hombre en su juventud suponía un sentimiento de alivio en la vejez, así como también la incursión a la meditación y reflexión de índole espiritual. Asimismo Platón señalaba

4 Él consideraba que existían tres tipos de desbordes: la “*akolasía*”, la “*akrasía*” y la “*molicie*”, las cuales se relacionaban con la limitación de las pasiones y los placeres corporales.

que “el alma esta vigorosa y se alegra de no tener comunicación con el cuerpo. Se ha despojado de una gran parte de su carga, salta de gozo y alegría y me plantea la discusión sobre mi vejez, ya que esta constituye un esplendor para el disfrute de su propio bien” (Platón, 1984: 96).

Según Foucault (2009), dentro de la cultura grecolatina la actividad y los placeres sexuales no fueron regulados de forma coercitiva, sino con criterios relativos a la estética.⁵ De acuerdo con esta idea, las expresiones del erotismo durante el envejecimiento no se encontraban bajo una prohibición específica sino que se les calificaba de antiestéticas y vergonzantes, lo cual configura en un tipo especial de limitación. Lo anterior se derivaba de la dicotomía que los griegos construyeron acerca de la juventud y la vejez, en donde la primera respondía a calificativos sobre el “eros” –la gracia, la musculatura, la belleza, el esplendor, la música, las flores, el canto, la guerra y las armas–, mientras que la ancianidad era definida desde la pérdida, la fealdad, el debilitamiento y las alteraciones que inevitablemente conducirían a la muerte (Aldana, 2008; Iacub, 2006). Así la vejez y la juventud funcionaban como pares antitéticos que modelaban juegos de significaciones opuestas ocasionando que se excluyera a los viejos del lugar de objetos y sujetos de deseo.

Entre los griegos el cuerpo se convirtió en un espacio donde la temporalidad y lo efímero de la vida se hacía presente. Era un espacio donde los cambios y las transformaciones corporales se manifestaban como la pérdida de belleza y éxito social hacia un estado de fealdad y deterioro físico –con la aparición de cambios físicos como las canas, las arrugas y determinadas enfermedades– que ocasionaba que el cuerpo fuera visto como una especie de prisión, cárcel o incluso tumba. Esto último se relaciona con la idea que se tenía acerca del cuerpo de los viejos como cadáver (muerto en vida), el cual generaba rechazo social por no estar dentro los parámetros estéticos individuales que formaban parte de la imagen socialmente aceptaba sobre hombres y mujeres jóvenes, lo cual nos permite comprender porque resulta predominante la repulsión por la fealdad de los viejos (Iacub, 2007).

⁵ La tradición grecolatina establecía analogías desde las cuales analizaba las diferencias entre el cuerpo de los dioses y de los humanos, en donde el cuerpo de la vejez aparecía asociado a las imágenes de muerte y lo humano, mientras que los cuerpos jóvenes representaban lo más próximo a las figuras divinas. En este sentido la belleza se definía desde lo joven, queriendo ocultar el lado humano del sujeto y su efímero paso por la vida, siendo la vejez la terminación de ese leve tránsito por ella (Iacub, 2008; Iacub, 2007).

Otra de las cuestiones que cobra vital importancia desde la que se explicó la exclusión de los viejos de una vida erótica en la tradición grecolatina era la concepción natalista que se tenía del “eros” como la reproducción de las especies y la cohesión del mundo, en la que los viejos por su incapacidad reproductiva no aportaban nada al equilibrio de cosmos (Aldana, 2008; Iacub, 2006). Por consiguiente, si los viejos no podían multiplicarse había que protegerse de la devastación y la muerte mediante el rechazo de cualquier manifestación que los ancianos hicieran para retornar al ejercicio de los goces sexuales. Esta mirada abrió un espacio diferenciado del amor en la que el deseo erótico de los viejos fue transformado en amor tierno y el cuidado hacia la familia, los nietos e incluso hacia la pareja, pero bajo una forma de amor no erótico.

Ante las concepciones grecolatinas, una de las explicaciones que vinculó las restricciones sobre la terminación de la vida erótica de los ancianos fue la aparición del cristianismo como forma de ideología hegemónica en ese tiempo, el cual se asentaba por un lado en concepciones grecolatinas y por otro lado en interpretaciones del pueblo judío, aunque con definiciones específicas que determinaron que el envejecimiento era resultado del pecado original. De esta manera, la doctrina cristiana concebía a la vejez como marca del pecado de Adán y Eva, el cual debía ser redimido en la fe mediante la práctica de una moral consecuente y firme, incluso las enfermedades propias de la edad eran la oportunidad de alcanzar la plenitud espiritual, como una especie de crecimiento continuo que implicaba la promesa de una vida después de la muerte (Bataille, 2008).

Lo anterior cobró vital importancia a la hora de concebir el retiro de los placeres carnales y la extinción de las pasiones para los viejos. Se creía que el envejecimiento era un tiempo no sexuado de dedicación exclusiva a Dios, lo que se reafirmó en el modelo agustiniano de la vejez ideal –la que se representaba por medio de la espiritualidad y la desconexión de lo mundano– (lo que significaba el retiro de la sexualidad), ya que al no estar atrapados en la prisión de la juventud se podía alcanzar la divinidad. Desde esta visión cualquier retorno a la vida erótica era considerado un pecado (los pecados, en especial los de la carne alejaban del camino divino), que hizo conveniente el castigo a aquellos ancianos que se volvieran esclavos del amor, la vanidad y los placeres (Bataille, 2008; Iacub, 2006; Iacub, 2007).

Al respecto, San Agustín, uno de los principales personajes que explicaban el retiro de los viejos de los asuntos que tenían que ver con el erotismo, señala en una de sus Confesiones que “nuestros mismos enemigos parecen estar fatigados por la edad, pero incluso estando muy fatigados no dejan de perturbar el reposo de nuestra vejez por todos los medios posibles...así en los hielos de la vejez el hombre debe luchar para apagar el fuego de sus pasiones” (San Agustín, 1988: 125). En este sentido, para este pensador los pecados de la carne eran menos frecuentes a la edad de la vejez, sin embargo eran un enemigo constante con el que los viejos deberían defenderse de ellas. Asimismo San Bernardo (1987) señalaba que cualquier manifestación del erotismo en la vejez era “tan indecente como ridícula”, frase con la cual se legitimaba el retiro y fuera de discusión de los viejos por temor a la vergüenza y al señalamiento social.

Dentro del cristianismo se pudo observar que la culpa fue el mecanismo privilegiado para restringir el disfrute de los placeres (Garita, 2004; Iacub, 2006). Se manifestó mediante una nueva austeridad y una desaprobación cada vez mayor del *mollities* -sexo meramente por el placer-. A través de los valores morales y religiosos se construía en los sujetos una subjetividad productora de culpas hacia el placer sexual y el miedo al castigo divino por la desobediencia (Iacub, 2006). Este mecanismo actuó como forma de control de la vida íntima de los sujetos, en el que se procuró borrar el cuerpo como lugar de goce dentro de la memoria colectiva y social, para de esta forma salvaguardar la soberanía corporal (Foucault, 2009).

De acuerdo con la anterior para los cristianos la sexualidad era el camino hacia la tumba, por lo que demandaba un control y una disciplina moral cada vez mayor. Cabe indicar que dentro de los límites de lo permitido para la sexualidad se encontró la monogamia y la necesidad de lo sexual única y exclusivamente para la reproducción. Sólo se le dio significado a la sexualidad para hacer familia y para la reproducción de la especie, de ahí que era permitido el coito heterosexual durante la ovulación. La iglesia propugnó esta visión imponiendo a los maridos comportarse de forma continente con las esposas en el matrimonio y que de acuerdo a concepciones agustinianas, el matrimonio era una especie de medicina preventiva dada por Dios para salvaguardar al hombre de la inmoralidad (Arango de Montis, 2008a; Bataille, 2008). Todas las manifestaciones que salieran de estos parámetros eran consideradas inmorales e inapropiadas –pecados–.

La limitación cristiana hacia los placeres físicos en la vejez se asentó por un lado, en la concepción platónica que consideraba que los ancianos debían retirarse de tales placeres y consagrarse a la purificación del alma. Por otro lado, se basó en el carácter de alta valoración de esta etapa de vida de acuerdo con la interpretación judía –aunque al modo cristiano–, que impuso una serie de demandas de virtud y mayores exigencias respecto a otras edades, entre las que figuraba el abandono del erotismo. Además de la herencia de tradiciones grecolatinas, los cristianos concibieron al cuerpo como prisión (en especial durante la vejez, pues se pensaba que los cambios propios de la edad eran signo de corrupción física y marca del pecado) ofreciendo la oportunidad a los viejos para el remodelamiento de su carácter.

Ante las tradiciones grecolatinas y judeo-cristianas en las primeras etapas del desarrollo de la civilización –que incluía periodos como el feudalismo, el esclavismo–, marcaron una relevancia trascendental para entender la dinámica social y cultural y con ello establecer parámetros de conducta de los sujetos, así como en el tema que nos ocupa delinear explicaciones para afirmar que en la vejez no debería existir manifestación erótica alguna que perturbará el desarrollo del envejeciente. En este sentido, la incorporación de los procesos de modernización –lo cual finco la aparición del capitalismo– marcaron un parteaguas en la forma de entender las relaciones sociales y la percepción del sujeto en este modo de producción. Asimismo, se abrieron un conjunto de espacios que pretendieron romper con lo que se consideraba “antiguo” para establecer explicaciones racionales a todos aquellos fenómenos relacionados con el ser humano.

Al respecto Iacub (2007), señala que el capitalismo trajo transformaciones no sólo a nivel económico, sino también a nivel social, cultural, político y científico. Esta forma de organización se caracterizó por la rigidez de los roles y funcionales sociales que se le atribuían a las personas en beneficio del capital, así como por la serie de dicotomías y polarizaciones en los espacios y normas de actuación. Además en esta etapa se observó una fuerte preocupación por la uniformidad moral, la felicidad pública, la salud y la higiene (las que en esencia tenían el mismo propósito de etapas anteriores: delimitar la vida íntima de los sujetos), inquietudes que causaron la creación de nuevas explicaciones para condicionar la conducta y el comportamiento de los individuos, así como el resurgimiento de antiguas formas de entender el mundo (Garita, 2004).

El sexo o cualquier manifestación originada a partir de él –romanticismo, los sentimientos, las emociones, las conductas eróticas, etc.– fueron vistos de igual forma como un vicio social, ya que se consideraba que estaban relacionados con la parte instintiva (animal) e irracional de los seres humanos, consecuencia de las bajas pasiones (Foucault, 2009). Esta creencia originó que el ejercicio de la sexualidad fuera definida desde una gama limitada de actividades entre las que se incluía el matrimonio, la monogamia, la heterosexualidad y fundamentalmente la reproducción de la especie (Bataille, 2008). De ahí la preocupación por lograr la uniformidad moral a partir del establecimiento de un estrecho conjunto de conductas deseables en este plano (moralmente correctos) desde las que se justificó la represión y la censura de los individuos que salieran de ellos. Moralidad que no sólo restringió a las personas mayores para manifestar sus necesidades de contacto, afecto e intimidad sino que también implicó que una etapa de desconexión con cualquier manifestación relacionada con lo sexual.

Uno de los mecanismos que estableció la sociedad en ese momento para conseguir sus objetivos –moralidad social, paz pública, beneficios económicos, etc.– fue la modificación de los discursos para explicar los fenómenos sociales, la cual dio paso a las explicaciones científicas para atender y entender la dinámica social –las que se vincularon de forma inevitable con las justificaciones victorianas de la época– desde las que se definieron las prácticas socialmente tolerables y aquellas rechazables pero ahora en base a la dicotomía salud-enfermedad que conllevó una serie de sentidos morales colaterales. Este proceso modificó lo que hasta entonces se concebía desde diferentes lentes para convertir al sujeto en objeto de estudio de la ciencia (Aldana, 2008; Foucault, 2009; Iacub, 2006).

Especialmente para lograr la uniformidad moral surgió la *scientia sexualis* o ciencia de la sexualidad. El surgimiento de esta ciencia estuvo relacionado por una parte por la importancia que la época adjudicaba a la represión de las pasiones amorosas y por el otro por la creciente preocupación por los asuntos poblacionales como tema de Estado –desde las que se visualizaba el sexo meramente como herramienta natalista–. Por lo que la ciencia de la sexualidad se encargó de hacer descripciones, establecer clasificaciones y realizar estudios desde los que se conformó un saber ordenador del comportamiento sexual de los sujetos. Desde estos discursos de saber se fincaron verdades absolutas

que separaban el ejercicio sexual “sano” –el de la reproducción– del “patológico” –el que requería intervenciones terapéuticas o de normalización– (Foucault, 2009).

Dentro de este entramado se dieron fundamentaciones científicas sobre el fenómeno del envejecimiento (las que en esencia respondían a los mismos prejuicios sociales sobre esta etapa vital) que hicieron que se analizara al sujeto envejecido en relación a la superficie de su cuerpo y su interior. En este análisis se evaluaba a las personas mayores de acuerdo a determinados parámetros que provenían de la ciencia médica, la psicología y la psiquiatría, en los que se concluía que las debilidades asociadas a la vejez eran causa y no consecuencia de esta etapa vital, por lo que se afirmó que esta etapa de vida era una enfermedad en sí misma (Garita, 2004; Iacub, 2006). Específicamente sobre el aspecto erótico, las teorías que se originaron a partir de dichos saberes estaban encaminadas a acentuar la imagen negativa que se tenía de los viejos, desde la que se exponía la repulsión por la fealdad de los viejos así como los beneficios sociales del cese de sus actividades eróticas.

El cuerpo del viejo se definió desde su desgaste y disminución energética, con lo que se recalcó la sinonimia entre vejez, enfermedad e invalidez –desde parámetros de funcionalidad social–. El envejecimiento fue definido como una enfermedad progresiva causada por cambios fisiológicos y anatómicos inevitables que conducirán a patologías prolongadas. En este proceso, la moral victoriana estableció un código ético con rígidos estereotipos negativos y positivos desde los que se definía el envejecimiento sano y el enfermo, como resultado del autocontrol y la autodisciplina o del derroche y la falta de cálculo sobre el cuerpo. Esta visión tuvo influencia a la hora de concebir al sujeto como único responsable del uso de su cuerpo y de la forma de afrontar su envejecimiento⁶ (Bataille, 2008; Iacub, 2006; Iacub, 2007).

La transformación en la percepción de la vejez condujo el surgimiento de diversas significaciones de su erotismo. La primera de ellas se asoció a la prolongevidad o extensión de vida mediante la práctica del abstencionismo sexual como medio para evitar

⁶ En el plano religioso se entendía la buena vejez como un premio ante una vida virtuosa, y la mala como un castigo. Esta concepción permitió enfocar al envejecimiento como algo más “manejable” de lo que se había considerado anteriormente. Trabajo duro, fe y autodisciplina para preservar la salud y la independencia para una buena vejez y falta de autorregulación, gasto inmoderado de las pasiones y vida promiscua para una mala vejez (Iacub, 2006)

el envejecimiento, la cual se asentó en la teoría del ahorro sexual. El segundo, que apoyado en la noción de la vejez como retorno a lo inorgánico, consideraba que durante la etapa de la vejez se producía una tendencia a la desconexión y aumento por la pulsión de la muerte desde los que se pensaba que los viejos al irse retirando de la vida favorecían el desarrollo de la especie humana (producto de la influencia que otras culturas tuvieron en ese momento, sin embargo ahora la explicación estaba fundamentada en la explicaciones medico-filosóficas) (Iacub, 2006; Iacub, 2007).

La vejez se definió desde “dos muertes” –la sexual y la del individuo–, en donde en la primera se concretaba a partir de su pérdida de fecundidad, la cual ocasionaba ineludiblemente la segunda. Desde este discurso se establecida que una sexualidad normal, era la referida a la reproducción y perpetuación de la especie y otra anormal, propia de la vejez (Aldana, 2008). A partir de lo anterior se puntualizó una forma de perversión denominada “gerontofilia”; ésta situación provocó un límite preciso no sólo al deseo de los viejos, sino a quienes se encontrasen interesados en ellos (Garita, 2004). Así las representaciones sobre un envejecimiento no erótico se hacía presente en los discursos y prácticas de la época en los que se difundía el ideal de la vejez asexual (Aldana, 2008; Garita, 2004). Ante esto los viejos interiorizaron sentimientos como la inexpresividad y el miedo sobre esta parte de sí mismo, a fin de no padecer un “vicio” o una “perversión moral” (noción que anteriormente era definida desde el pecado y el castigo divino, en estos discursos aparece como el miedo a la enfermedad).

Ante la severa represión moral de la época se originó el psicoanálisis para entender el comportamiento de los individuos de acuerdo a las fases de desarrollo sexual, sin embargo específicamente en la vejez se establecieron restricciones en el plano erótico. Esta corriente afirmaba que los cambios biológicos en la vejez alteraban la sexualidad y estos a su vez incidían de forma negativa en el psiquismo de los viejos a partir de cuatro grandes dimensiones: la angustia, la regresión, la pulsión de la muerte y la plasticidad. Estas consideraban que con el paso de los años los individuos y sus intereses libidinales disminuyen de forma notoria, haciéndose evidentes por medio de una preocupación obsesiva del yo; los ancianos se hacen narcisistas, mezquinos y cínicos, pierden su interés por la familia y por las cuestiones del orden social, es decir que su libido regresa a las etapas pregenitales del desarrollo, expresándose

a través de conductas catalogadas como desviadas –erotismo anal, exhibicionismo, tendencia a la masturbación y voyeurismo– (Freud, 1981).

De acuerdo con lo anterior en este período se interpretó las cuestiones relacionadas con el envejecimiento y el erotismo desde la mirada funcionalista, moral, psicológica, medica, genérica y psicoanalista principalmente que posicionaron a las personas mayores en una situación de desventaja social y vulnerabilidad. De las cuales se desprende la visión biológica y organicista en la que suponía que el ejercicio de su erotismo en las personas mayores era un desequilibrio entre el cuerpo y su psiquis (producto de una vida poco hacendosa y moderada), por la que había que intervenir en el sujeto desviado desde la medicalización y la clínica (postura que ha sido la que mayor impacto ha tenido para concebir la vejez) (Freud, 1981). Concretamente la vejez fue vista desde la desexualización o bien desde la sexualidad peligrosa.

1.3 Perfilando herencias y rupturas en la genealogía del erotismo

Durante la segunda mitad del siglo XX hemos sido testigos de un proceso de transformación en las sociedades posmodernas hacia nuevas formas de organización y construcción de sujetos sociales, así como de la creciente exclusión de otros. Tal transformación desestructuró las formas de poder tradicionales dando paso al surgimiento de discursos sociales que han modificaron una serie de presupuestos y valores que antes jerarquizaban ciertos roles –tanto de género como de edad– y que demarcaban divisiones estrictas y precisas. A partir de este cambio, el orden etario fue perdiendo peso, con lo cual no sólo se deslegitimizaron dichos roles, sino que también se produjeron modificaciones en el plano de las identidades y de las experiencias corporales (Arango de Montis, 2008; López *et al.*, 2006).

Uno de estas transformación se ha dado en el plano de lo erótico, el cual ha dado lugar a la llamada “revolución sexual” (Iacub, 2006). En esta la moral social (al menos en el discurso) se ha abierto a la libertad y autonomía del sujeto en el plano erótico, en el que por medio de diversos ordenamientos políticos se ha establecido que los individuos tienen derecho de identificar, conocer, satisfacer y dar sentido a las propias necesidades eróticas en un marco de equidad (Arango de Montis, 2008; López *et al.*, 2006). Sin embargo el erotismo en la vejez no ha

tenido el mismo reconocimiento social ni la misma transformación cultural –en referencia a otros grupos etarios–, ante lo cual tenemos que cuestionarnos más allá del cambio de discursos ¿Han cambiado las construcciones sociales que subyacen al erotismo en los sujetos envejecidos?

A pesar de la existencia de ésta ideología fundamentada en la perspectiva de derechos humanos –particularmente los derechos sexuales y reproductivos–, estos se enfocan principalmente a la prevención, atención y cuidado de la salud sexual y reproductiva de determinados grupos etarios –entre los que se incluye los adolescentes, jóvenes y adultos–, haciendo de estos el centro de intervención en la política pública y social (López *et al.*, 2006). Además podemos observar que la dinámica de la sociedad actual se ha encargado de agudizar la mitificación que se tenía acerca del tema haciendo que el disfrute del placer en edades avanzadas sea un ideal difícil de alcanzar para los sujetos que se encuentran en esta etapa de vida.

Garita Sánchez (2004), señala que la sociedad actual reproduce un conjunto de aprendizajes sociales, prácticas y discursos dentro de la familia, los medios de comunicación, los profesionales, las instituciones, e incluso el propio Estado que favorecen la consolidación de un modelo único de erotismo, el que se establecido para sujetos con características y necesidades diversas. Tal situación se puede visualizar en la política pública que se ha implementado para paliar los efectos del envejecimiento, la cual poco ha favorecido a que los sujetos envejecientes puedan disfrutar de una vida erótica y sexual plena en esta etapa de vida. Así se refuerzan los estereotipos negativos que tienden a omitir temas concernientes a este tema, situación que se correlaciona con el abandono de su estudio e intervención social.

Esta nueva ideología permanece la impresión general de rechazo hacia el erotismo en la vejez (Arango de Montis, 2008; López *et al.*, 2006). La visión estética aparece como la categoría que más influencia tiene a la hora de determinar las restricciones del “quien” es sujeto para ejercer su erotismo (la cual data de creencias sobre la fealdad y repulsión del cuerpo de los viejos). En el discurso habitual surge además la referencia a la discapacidad fáctica para lo sexual. Dicha discapacidad se inserta en una lógica que piensa al viejo en asociación con la enfermedad y cuyo ejercicio de su erotismo puede ser causante de daño (proveniente de interpretaciones médico-biológicas que explicaban el desgaste de la energía

corporal). Otro de los factores que actualmente caracterizan las manifestaciones descalificadoras es la representación del viejo tierna e infantilizada (propia de la herencia del psicoanálisis en la que se pensaba que la vejez era una etapa de regresión) –por ello desensualizada– (Iacub, 2006).

A partir del modelo único de erotismo, uno de los principales pensamientos que tienen vigencia en nuestros días es la concepción reproductiva, la cual data de las creencias natalistas en las tradiciones grecolatinas, cristianas y propias de la sociedad industrial. Este pensamiento considera que el placer erótico se desplaza por designaciones y necesidades parentales (Garita Sánchez, 2004). Sobre esta tendencia se enmarcan la socialización de los sujetos, específicamente los adultos mayores quienes fueron educados bajo la premisa de que el ejercicio de su erotismo era meramente para la procreación, en la que la permanece la impresión general de rechazo hacia su propio erotismo, ya que al no reproducirse se piensan como sujetos desensualizados y desexualizados –esta perspectiva supone verlos como un gasto social– (Aldana García, 2008).

Relacionado con lo anterior habría que señalar que aún existe vigente la vinculación entre el erotismo, la reproducción y la genitalidad que se originó como parte de las concepciones natalistas entre las que figuraba el culto a la virilidad y la fertilidad en una lógica patriarcal. Herencia de ello el ejercicio del erotismo se significa a partir de los órganos sexuales durante el coito, limitando la expresión de otras manifestaciones de los placeres y, como lo señalan algunos autores (Garita Sánchez, 2004; López Gómez *et al.*, 2006), la sociedad actual se ha definido como coitocentrista, reproduciendo este mensaje en cada uno de los espacios de socialización del sujeto –familia, instituciones, medios de comunicación, comunidad–, determinando no sólo la forma en que las personas asumen su propio erotismo, sino también ante la mirada de los demás.

Ante lo expuesto, el erotismo de los adultos mayores se significa en base a una serie de condicionantes que se asocian a una lógica de modernidad (sin que ello signifique que sea una nueva forma de exclusión, las bien constituyen una serie de herencias de las diversas construcciones tejidas a lo largo de la genealogía). Bajo esta lógica, los cambios normales asociados al proceso de envejecimiento se vinculan con la pérdida del deseo y potencia del hombre viejo y la incapacidad reproductiva en la mujer anciana, determinando en ambos casos el fin de su

vida erótica (Iacub, 2006). Así, el temor al desempeño sexual de los hombres es uno de los factores que con mayor frecuencia podría representar miedo a la hora de envejecer, ya que los hombres asumen que los cambios normales en su cuerpo se muestran como camino inevitable a la impotencia sexual (los miedos a la impotencia aparecen a cualquier edad, pero este temor se incrementa en edades avanzadas). Y la mujer por su parte –encasillada en su rol maternal–, al entrar al período menopáusico pierde su capacidad de reproducción, que es una de las principales funciones para la cual fue socializada durante toda su vida, asumiendo de la misma forma la culminación de su vida sexual (López y Olazabal; Vazquez-Bronfman, 2006).

Desde estas vinculaciones otro de los elementos que forma parte del modelo es la función productora de sujetos de deseo (Aldana García, 2008). Esta función favorece la necesidad social de promover determinados tipos de personas que respondan a los parámetros sociales. Esto se relaciona con la intervención sobre el cuerpo retomando el sueño del rejuvenecimiento pero con tecnologías más eficaces que le permitan al individuo recuperar una imagen más deseable (Iacub, 2006; Iacub, 2007). Cabe mencionar que en las sociedades actuales el cuerpo se ha convertido en un proyecto en sí mismo, en el que el cuerpo biológico ha dejado de ser un escenario inamovible para convertirse en un espacio sujeto a cambios individuales (alejándose de la antigua concepción que veía al cuerpo como prisión).

El proyecto del cuerpo se vuelve una imposición social, una necesidad de pertenencia y homologación asociadas al ideal de juventud (Iacub, 2006). En esto resurge la dualidad que aleja a lo joven (la belleza) de lo viejo (la fealdad y la muerte en sí misma), que desde la visión estética responde a valores sociales arraigados acerca de la belleza y la habilitación que de los cuerpos se hace para “cotizarse” con éxito dentro del goce erótico. La estética del amor se encuentra delimitada de acuerdo a lo ideales de juventud, en la que la representación del cuerpo del viejo –pérdida, enfermedad, alteraciones– lo alejan de estar dentro de ella. Un hecho que toma vital importancia es que el consumismo y la biotecnología se han convertido en el centro de la habilitación de los cuerpos en el plano erótico, estableciendo significados, valores e identidades para crear estilos de vida y representaciones en un mundo globalizado (Arango de Montis, 2008; López *et al.*, 2006).

Ante lo expuesto, el cuerpo de los viejos se hace objeto de evaluación estética, en especial el de las

mujeres para quienes los parámetros de belleza física son más rígidos, lo cual hace que las manifestaciones del erotismo en esta etapa de vida se consideren vergonzantes y antiestéticas. Los cambios corporales y funcionales asociados a la vejez y específicamente los cambios sexuales (que antes se visualizan como la oportunidad de remodelar el carácter) se muestran como un impedimento que excluye a las personas del ejercicio de los goces (Arango de Montis, 2008; López *et al.*, 2006).

Cabe señalar que la vejez y con ella el proceso de envejecimiento se aborda desde una predeterminación biológica (herencia de la perspectiva biomédica) lo que ha dado lugar a la biomedicalización de la vejez como alternativa prioritaria de atención⁷ (Iacub, 2006). Esta perspectiva se caracteriza por la administración de medicamentos a los problemas de salud asociados al proceso de envejecimiento, en la que se piensa a la vejez como un proceso patológico y que por lo tanto requiere la intervención médica y la investigación. Esta visión influye en el abordaje sobre el erotismo de los viejos, en el que de la misma forma su terminación se explica a través de una tendencia de pérdidas naturales e irreversibles, lo que limita los márgenes de libertad entre los que se incluye la elección del propio goce.

Particularmente los mitos y prejuicios sociales surgen como argumentaciones que limitan vivir un erotismo en edades avanzadas. Entre los principales mitos al respecto se puede mencionar “la vejez está asociada de manera inevitable con el declive del desinterés sexual”, “los viejos no son sexualmente atractivos para los demás”, “es de mal gusto que las personas mayores tengan interés sexual”, “la sexualidad es cosa de jóvenes”, “el sexo es básicamente para el joven, otro tipo de interacción sexual no es placentera”, “la actividad sexual debilita a las personas, por lo tanto, en la vejez quizá no sea saludable”; y “las personas mayores ya no necesitan tanto como los jóvenes el mantener relaciones sexuales”, “los viejos no desean ni aman” y “no está bien visto amar con la cabeza llena de canas” “los viejos verdes y las mujeres alegres”, por mencionar

⁷ Cabe señalar que dentro de ésta biomedicalización se ha privilegiado el cuidado de la salud en detrimento de la vida sexual. Por lo que al administrar determinados fármacos para tratar algunas enfermedades como la hipertensión arterial, ataque cardíaco, diabetes mellitus, Parkinson, artritis reumatoide, enfermedad pulmonar obstructiva crónica, hipotiroidismo, cáncer, insuficiencia renal crónica y depresión entre otras, en las que se omite la explicación de los efectos que estos fármacos puedan tener en la vida sexual de las personas mayores.

algunos (Fouilloux Morales, 2008).

Tales concepciones estereotipadas tienen a polarizar quiénes y cómo debe ser la satisfacción del erotismo (Garita Sánchez, 2004). Entre los principales mitos observamos que se considera que el erotismo es una necesidad prioritaria de los jóvenes, privando al grupo etario de los adultos mayores siquiera de concebirla como una necesidad para ellos, haciendo incluso que parezca impropio el plantear que los adultos mayores muestren interés sobre el tema. Además que dentro de estas concepciones impera el ideal del erotismo en torno a lo biológico, lo orgánico y lo sexual, dejando fuera todas las demás expresiones íntimas de lo erótico como la experiencia de compartir o el disfrute de la compañía de pareja.

Conclusiones

Ante todo lo anterior es que podemos visualizar un espacio limitado, restrictivo y estigmatizante sobre el ejercicio del erotismo en la vejez. Este espacio se ha entendido de diversas maneras a lo largo del desarrollo de las sociedades occidentales, las que han ido desde la organización religiosa hasta una reglamentación cada vez más laica incorporada a las nuevas normas médicas, psicológicas y educativas a través de las cuales los viejos se han visto marginados y excluidos para satisfacer esta necesidad humana básica. Lo anterior no significa que las visiones hayan aparecido aisladas a lo largo de la historia o que no tengan relación entre sí, sino que la supuesta terminación de la vida erótica ha tenido diversos tintes entrelazados que provienen de construcciones deserotizantes de una sociedad y de una organización social, las que aún en la sociedad actual se presentan (algunas de forma sutil, otras más evidentes que se nos presentan a modo de herencia, sobre todo aquellos relacionados con explicaciones biomédicas y factores biológicos y funcionales) para silenciar el ejercicio de los goces en la vejez.

Lo encomiable de reflexionar sobre un tema tabú como el que se expone en este documento es visibilizar el entramado social que se origina a partir del erotismo –que si bien es cierto representa un área censurada para cualquier edad social, este panorama se agudiza si hablamos de personas mayores– y que ha dado origen a las delimitaciones que se han mencionado en el ejercicio de los goces. El mostrar cuales han sido las diversas construcciones de deserotización dentro de una genealogía socio-histórica genera a su vez algunas interrogantes que

se relacionan con la visión con la que actualmente se aborda en tópicos en cuestión, con el posicionamiento de los adultos mayores como sujetos de deseo así como también con las construcciones sociales que subyacen ante la supuesta terminación de la vida erótica de los envejecientes.

Bibliografía

- ALDANA, A. (2008) “Psicología y sociología del erotismo” en: Arango de Montis, I. (comp.), *Sexualidad Humana*. México: El Manual Moderno S.A. de C.V. pp. 48-65.
- ARANGO DE MONTIS, I. (2008) “Historia breve de la sexología clínica en occidente”, en: Arango de Montis I. (comp.), *Sexualidad Humana*. México: El Manual Moderno S.A. de C.V.
- BATAILLE, G. (2008) *El erotismo*. México: Tosquets Editores.
- DE BEAUVOIR, S. (1980) *La vejez*. Buenos Aires: Sudamericana.
- FOUCAULT, M. (2009) *Historia de la Sexualidad*. Argentina: Siglo XXI. Volumen I.
- FOUILLOUX, C. (2008) “Salud y enfermedad sexual geriátricas”, en: Arango de Montis I. (comp.), *Sexualidad Humana*. México: El Manual Moderno S.A. de C.V.
- FREUD, S. (1981) *Obras completas. Tres ensayos para una teoría sexual* Madrid: Biblioteca Nueva.
- GARITA, G. (2004) “Envejecimiento y sexualidad. Alrededor de la historicidad de su vivencia y sus determinaciones psicosocioculturales”. *Revista de Ciencias Sociales* N° 105, pp.59-79. Disponible en: <http://www.vinv.ucr.ac.cr/latindex/rcs003/04-garita.pdf>. Fecha de consulta, 21/10/2015.
- GONZÁLEZ, R., NÚÑEZ, L., HERNÁNDEZ, O. y BETANCOURT, M. (2005) “Sexualidad en el adulto mayor. Mitos y realidades”. *Archivo Médico de Camagüey* N° 9, Vol. 4, pp. 1-10. Disponible en:

- <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=>. Fecha de consulta, 21/10/2015.
- HERNÁNDEZ, Z. (2008) "Algunos aspectos a considerar sobre la sexualidad del adulto mayor". *AGO USB* N° 8, Vol. 2, pp. 375-387. Disponible en: http://web.usbmed.edu.co/usbmed/elagora/htm/v8nro2/documentospdf/catedra_abierta/aspectos_a_considerar_sobre_la_sexualidad_del_adulto_mayor.pdf. Fecha de consulta, 21/10/2015.
- HUENCHUAN S., y RODRÍGUEZ, L. (2010) *Envejecimiento y derechos humanos: situación y perspectivas de protección*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Disponible en: http://inmayores.mides.gub.uy/innovaportal/file/11872/1/envejecimiento_y_derechos_humanos.pdf. Fecha de consulta, 21/10/2015.
- IACUB, R. (2006) *Erótica y vejez: perspectivas de occidente*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2007) "El cuerpo externalizado o la violencia hacia la vejez". *Revista Káiros* N° 10, Vol. 1, pp. 97-108.
- _____ (2008) "Sobre la construcción de juicios en la erótica de la vejez". *Revista Argentina de Sociología* N° 6, Vol. 10, pp. 170-183. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26961012>. Fecha de consulta, 21/10/2015.
- LAGARDE, M. (1997) *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.
- LAMAS, M. (1996) "La antropología feminista y la categoría género" en: *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: UNAM.
- LÓPEZ, A., AMORÍN L., CARRIL E. y RAMOS, V. (2006) "Adolescentes y sexualidad. Significados, discursos y acciones en Uruguay (1995-2004)" en: *2do. Encuentro Universitario: salud, género, derechos sexuales y derechos reproductivos. Avances en investigación nacional*. Uruguay: Universidad de la Republica.
- LÓPEZ, F. y OLAZABAL, J. (2005) *La sexualidad en la vejez*. México: Psicología Pirámide.
- OMS y OPS. (2000) *Promoción de la Salud Sexual. Recomendaciones para la acción*. Antigua: Organización Mundial de la Salud-Organización Panamericana de la Salud. Disponible en: <http://www.letraese.org.mx/sxsaludsexualops.pdf>. Fecha de consulta, 21/10/2015.
- PLATÓN. (1984) *Cuatro diálogos: Critón – Laques – Gorgias – Menón*. México: Secretaría de Educación Pública.
- VÁZQUEZ-BRONFMAN, A. (2006) *Amor y sexualidad en las personas mayores. Transgresiones y secretos*. Barcelona: Gedisa.
- WEEKS J. (1998) *Sexualidad*. México: Paidós.

Citado. DE LOS SANTOS-AMAYA, Perla Vanessa y CARMONA-VALDÉS, Sandra Emma (2015) "Genealogía socio-histórica del erotismo en adultos mayores" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°19. Año 7. Diciembre 2015-Marzo 2016. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 8-19. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/366>.

Plazos. Recibido: 20/01/2015. Aceptado: 01/09/2015.

Entre el cuerpo y la publicidad: tensiones de la feminidad en el Ecuador

Between body and advertising: femininity stresses within Ecuador

Jenny Marcela Ponton-Cevallos *

Facultad Latinoamericana de Ciencia Sociales (FLACSO), Ecuador
jponton@flacso.edu.ec

Resumen

En este artículo abordo desde una perspectiva feminista la representación que se realiza del cuerpo femenino en la publicidad mediática como un aspecto que en la actualidad está moldeando la subjetividad de las mujeres respecto a la estética de sus cuerpos. Por tal razón, inicio este artículo con una conceptualización del término “feminidad” con el objetivo de profundizar sobre la construcción de la identidad de las mujeres en las sociedades occidentales modernas, para luego analizar simbólicamente las implicaciones de la idealización de la apariencia física en la cultura visual comercial, y posteriormente explorar los significados y sentidos que este tipo de representación genera en la vida de las mujeres que conviven cotidianamente con estas imágenes en el Ecuador. Todo esto para evidenciar que la publicidad constituye un mecanismo de disciplinamiento corporal cuyos parámetros se han convertido en la nueva cara de la dominación masculina en el contexto de capitalismo tardío.

Palabras claves: Mujeres; Cuerpo; Subjetividad; Publicidad; Disciplinamiento.

Abstract

In this article I research from a feminist perspective the representation of the female body in media advertising as an aspect that is currently shaping the subjectivity of women in relation to the aesthetics of their bodies. For this reason, I start this article with a definition of the term “femininity” in order to explore further in the construction of women’s identity in modern Western societies, to then analyze symbolically the implications of the idealization of physical appearance in commercial visual culture. Finally, I explore the meanings and senses that this type of representation generates in women’s lives who coexists daily with these images. All of this to show that advertising is a mechanism of body discipline that is fastly becoming the new face of male domination in the context of late capitalism.

Key words: Women; Body; Subjectivity; Advertising; Disciplining.

* Candidata a Doctora en Ciencias Sociales con especialización en Estudios Políticos, por FLACSO sede Ecuador. Profesora agregada del Instituto de Altos Estudios Nacionales Ecuador.

Este artículo está basado en los hallazgos de mi tesis doctoral titulada *Mujeres, cuerpo e imagen en la industria publicitaria del Ecuador: de la representación a la subjetividad* (2015), la cual fue desarrollada para obtener el título de Doctora en Ciencias Sociales con Especialización en Estudios Políticos por FLACSO sede Ecuador.

Entre el cuerpo y la publicidad: tensiones de la feminidad en el Ecuador

Una mujer que no se gusta a sí misma no puede ser libre y el sistema se ha encargado de que las mujeres no lleguen a gustarse nunca (Gimeno, 2005)

Introducción

El 13 de octubre del 2009, Carmen Inés Estrada, empresaria de 55 años y madre de tres hijas, tomó la decisión de acudir a una de las tantas “clínicas estéticas” existentes en el Ecuador, para realizarse una lipoescultura laser y un estiramiento de cuello. Lamentablemente, Carmen falleció en el quirófano, y hoy se conoce tal como lo certifica un informe emitido por el Ministerio de Salud, que este lugar no contaba con los permisos ni con el equipamiento exigido para hacer cirugías y atender a pacientes en situación de emergencia.¹ Consciente de que pueden existir muchas aristas desde donde abordar este tema, en este artículo analizaré las percepciones de las audiencias femeninas frente a la representación idealizada del cuerpo de las mujeres en los medios de comunicación, como un asunto que en la actualidad puede estar moldeando su subjetividad respecto a la estética de sus cuerpos, al punto de llegar a intervenirlos quirúrgicamente. Concretamente, me centraré en indagar hasta qué punto este tipo de imágenes están actuando como mecanismo de disciplinamiento corporal en la vida de las mujeres receptoras de estos mensajes, profundizando sobre los significados, sentidos, tensiones y/o satisfacciones que estos referentes les generan. Para el efecto he escogido la publicidad mediática como formato de análisis en esta investigación, ya que si bien este tipo de representación está presente en los diferentes

1 La información sobre este caso la obtuve a través de un correo electrónico que me fue enviado por familiares de la afectada denunciando el hecho el día 8 de marzo de 2010 y de la información brindada por Diario Últimas Noticias el día 9 de marzo de 2010. El nombre de la persona afectada ha sido cambiado a efectos de proteger su privacidad e integridad.

productos y programaciones mediáticas, la publicidad al ser una herramienta de mercado, intencionalmente y en mayor medida ha usado históricamente el cuerpo de las mujeres como atractivo comercial para propagar casi todo.

Al parecer el cuerpo ideal que promociona actualmente la industria publicitaria profundiza en las mujeres un sentimiento de insatisfacción respecto a su imagen corporal, y por lo tanto, a gastar grandes cantidades de recursos económicos y humanos en obtener el modelo de feminidad promocionado por medio de todo tipo de métodos, entre estos las cirugías estéticas. Por tal motivo, la pregunta que guiará este artículo plantea *¿Cómo inciden las representaciones publicitarias del cuerpo femenino en la subjetividad de las mujeres ecuatorianas respecto a su imagen corporal?* Para contestar este cuestionamiento teóricamente este artículo está basado en aportes conceptuales feministas y posestructuralistas, que permiten pensar la vinculación entre cuerpo (Boudieu 2000a, 2007; Bordo, 2001; Young, 2005) y el disciplinamiento (Foucault, 2000) desde una perspectiva crítica. Metodológicamente realizo un acercamiento cualitativo –a través de entrevistas a profundidad– a mujeres de diferentes edades (adolescentes, adultas jóvenes y adultas mayores)² centrándome en quienes pertenecen a un estrato social medio alto y alto;³ ya que como señala Bourdieu (2000a), es especialmente en la pequeña burguesía, que debido a su posición en el espacio

2 Las adolescentes entrevistadas tenían entre 13 y 17 años de edad, las adultas jóvenes entre 28 y 40 años, y adultas mayores de 55 años en adelante.

3 Considerando que este artículo parte de una investigación doctoral más amplia que profundiza a nivel histórico y contemporáneo la representación y la recepción del cuerpo de las mujeres en la industria publicitaria ecuatoriana (Pontón 2015), tanto las entrevistas como las imágenes que se citan a lo largo de este texto están basadas en la información recabada para el mencionado estudio.

social, las mujeres se exponen a la ansiedad de la mirada de su entorno, alcanzando una forma extrema de alienación simbólica; lo cual equivale a decir que la posición social puede, en determinados casos como este, reforzar los efectos de la inequidad género.

Así, a través de entrevistas logré obtener narrativas de recepción de las informantes, indagando sobre las emociones, preocupaciones y encarnaciones que viven como audiencias en el Ecuador, específicamente en el contexto de la ciudad de Quito, ya que al ser la capital del país congrega una gran diversidad de mujeres urbanas que conviven diariamente con las representaciones comerciales de feminidad. De este modo, en los meses de julio de 2012 y marzo de 2013 recogí cinco testimonios por cada grupo etareo (un total de quince), a quienes ubiqué por medio de contactos, redes y vínculos personales, y visité en diferentes sectores de la ciudad considerados de clase media alta y alta⁴; pues el lugar en el que habitan sumado a su grado de instrucción y/o actividad laboral, constituyó el dispositivo (capital económico, social y cultural)⁵ que me permitió identificar el nivel social al que pertenecen estas mujeres. Estratificación que fue relativamente sencilla de identificar, pues las características de este grupo social resultan evidentes al tener el Ecuador, y más concretamente la ciudad de Quito, una sociedad con grandes y notorias brechas sociales.

Ahora bien, para analizar la problemática planteada es necesario tomar en cuenta el orden de género en contextos culturales del capitalismo avanzado, razón por la cual he estructurado este artículo en tres secciones: una primera está dedicada a analizar la constitución de la feminidad desde la mirada masculina, para posteriormente fundamentar teóricamente cómo la industria publicitaria ha aprovechado la condición genérica de las mujeres en la promoción del consumo, y finalmente analizar

4 Barrios del centro norte de Quito o urbanizaciones cerradas en los valles alrededor de la ciudad, entre ellos La Mariscal, Monteserrín, la Pradera, González Suárez y valle de Cumbayá.

5 La perspectiva de clase social que retomo en esta investigación está basada en la noción de capital de Bourdieu (2001), según la cual es el capital acumulado por los individuos lo que decide el lugar que éstos ocupan en la sociedad, el cual puede ser de diversos tipos: capital económico, capital cultural, y capital social. Estos constituyen recursos basados en las conexiones sociales y en la pertenencia a grupos que posee cada individuo, especies de capital que al ser percibidas y reconocidas como legítimas proporcionan a los individuos también capital simbólico, comúnmente llamado prestigio. Así, en función del capital poseído, los individuos serán portadores de ventajas o de desventajas en las diferentes sociedades y mercados (Bourdieu, 2001).

cómo estas imágenes disciplinan la subjetividad de las mujeres ecuatorianas respecto a sus cuerpos.

1. La mirada que atraviesa a las mujeres

Para comprender la histórica preocupación de las mujeres por la apariencia de sus cuerpos, es necesario profundizar sobre su condición genérica en sociedades occidentales androcéntricas como la ecuatoriana. Simone De Beauvoir es una de la autoras que mejor explica esta situación, para ella “basta pasearse con los ojos abiertos para comprobar que la humanidad se divide en dos categorías de individuos cuyos vestidos, rostro, cuerpo, sonrisa, porte, intereses ocupaciones son manifiestamente diferentes” (De Beauvoir, 1999: 17). Ella plantea que todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer, pues para serlo tiene que participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad. ¿Qué es ser mujer? Se pregunta De Beauvoir, a lo que contesta que debido a que la humanidad es macho, el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él. El cuerpo de la mujer parece desprovisto de todo sentido si no se evoca al macho, ella no es otra cosa que lo que el hombre decida que sea, a los ojos del macho aparece esencialmente como un ser sexuado: para él, ella es sexo, y por consiguiente lo es absolutamente. Él es el sujeto, ella es lo otro. (De Beauvoir, 1999: 18).

De Beauvoir sostiene que lo que define de manera singular la situación de la mujer es que siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como lo otro, pues se pretende fijarla en objeto y consagrarla a la inmanencia. Para De Beauvoir es “preciso repetir que en la colectividad humana, nada es natural, y que entre otras cosas, la mujer es un producto elaborado por la civilización” (De Beauvoir, 1999: 722). En este sentido, la feminidad que se la asume como natural en las mujeres es algo construido, constituye un sin número de actitudes, comportamientos, movimientos, gestos, adornos, vestidos y formas corporales socialmente establecidas que convierten a las mujeres en lo otro que debe agradar a los hombres.

Ahora bien, dentro de esta construcción social que es la feminidad ¿cómo surge la sexualidad de las mujeres? Emilce Dio Bleichmar (1998) desde el psicoanálisis, critica las corrientes que realizan una comparación esencialista del cuerpo y de la sexualidad humana natural, como categorías

independientes de las relaciones simbólicas que las instituyen y constituyen. Dio Bleichmar sostiene que para iniciar una reformulación de la feminidad sería necesaria una operación contraria a la intentada por Freud y sus continuadores, pues es necesario incluir desde los orígenes, tanto del individuo como de la teoría psicoanalítica, el par feminidad / masculinidad. Desde este marco, la autora aborda el desarrollo de la niña como un ser que al despertar al mundo de la intersubjetividad encuentra las distinciones femenino/masculino claramente instituidas.

Es el conjunto del sistema sexo-género lo que niños y niñas descubren y metabolizan, lo cual será la construcción individual del significado sexual que gobernará su vida psíquica determinando los comportamientos sexuales. Dio Bleichmar (1998) explica que en el sistema sexo-género la niña encuentra significados preexistentes que la harán realizar una serie de escisiones en las representaciones de feminidad que constituyen el “eterno femenino”. Ante este panorama amenazante, la niña reprime el deseo e idealiza el amor, ya que se convierte en la garantía de su narcisismo del género y de la autoconservación de la integridad corporal. Mientras en el varón, la ley del padre exige renunciar sólo a la madre para tener acceso a todas las demás mujeres, en la niña, la prohibición consiste en una renuncia a la sexualidad en su conjunto, para poder acceder al amor de un hombre y a través del amor gozar de una sexualidad que no amenace el narcisismo del yo-género femenino.

Dio Bleichmar (1998) explica que para ello la belleza y la estética corporal constituyen el emblema máximo de las mujeres en la oposición feminidad/masculinidad. Plantea que los atributos estéticos y el poder seductor de la belleza del cuerpo femenino generan una atracción tal que constituye uno de los factores inspiradores universales para todo intento de recreación masculina a través de una mirada que no es solo contemplativa, sino un medio de conquista y de goce sexual. Por lo tanto, es un rasgo de feminidad indiscutible el exhibirse a la contemplación y goce de la mirada del hombre, “su cuerpo a través de la mirada que la desnuda se halla expuesto, contemplado: es un objeto de la mirada, se halla habitado por ella” (Dio Bleichmar, 1998: 376). Según la autora, esto hace que la sensación permanente de las mujeres de ser observadas, las acompañe aún en la intimidad, cuando están solas, cuando se miran al espejo, cuando se bañan, se trata siempre de una mirada ajena, de otros ojos que contemplan su cuerpo. De ahí que, en

términos de individualidad e identidad de género, surge para las mujeres la necesidad de encontrar la mirada que las mira porque esto las define como mujeres. Ser objeto causa de deseo masculino les permitirá seducir, conquistar, ser amadas y por tanto existir, es parte de la identidad sexual femenina; pues como ya afirma De Beauvoir, en la cultura de género a la que pertenecemos la mujer se define en relación al hombre.

En este contexto, el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu (2007) cobra especial relevancia para comprender cómo esta construcción individual de la feminidad de la que nos habla Dio Bleichmar (1998) se consolida a nivel cultural y social; pues esta búsqueda de reconocimiento y valoración en la mirada del deseo masculino que constituye subjetivamente a las mujeres está legitimada por un sentido común de feminidad que no solo está encarnado en el cuerpo mismo de las mujeres y en su manera de relacionarse con el mundo sino también en la manera en que el mundo las trata y considera que deben ser, convirtiéndose en *un habitus*:

Capacidad de generación infinita y no obstante estrictamente limitada, el habitus no es difícil de pensar sino en la medida en que uno permanezca confinado a las alternativas ordinarias, que él apunta a superar, del determinismo y de la libertad, del condicionamiento y de la creatividad, de la conciencia y del inconsciente o del individuo y de la sociedad. Puesto que el habitus es una capacidad infinita de engendrar, con total libertad (controlada), unos productos –pensamientos, percepciones, expresiones, acciones– que siempre tienen como límite las condiciones histórica y socialmente situadas de su producción, la libertad condicionada y condicional que él asegura está tan alejada de una creación de novedad imprevisible como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales (Bourdieu, 2007: 90).

Efectivamente, este concepto permite entender que a nivel cultural existe un habitus en las mujeres “de vivir en función de la estética de sus cuerpos” acudiendo a una infinita cantidad de prácticas y métodos para lograrlo, siempre bajo unos determinados cánones a imitar que se han naturalizado socialmente como válidos, es decir, como requerimientos mínimos que una mujer debe cumplir

para ser considerada bella y por tanto reconocida y valorada por la mirada social masculina. Por lo tanto, existen unos esquemas de percepción y apreciación (*schemes*) dominantes con los cuales la sociedad aprecia y califica a las mujeres, Bourdieu sostiene que estos son

(...) contruidos por unas condiciones semejantes, y por tanto objetivamente acordados, funcionan como matrices de percepciones –de los pensamientos y las acciones de todos los miembros de la sociedad–, trascendentales históricas que, al ser universalmente compartidas, se imponen a cualquier agente como trascendentes (Bourdieu, 2000a: 49).

En este caso existe el esquema de percepción de que las mujeres deben ser y estar bellas para capturar la mirada del deseo masculino y de esta manera ser también valoradas socialmente, pues la apariencia de las mujeres en contextos modernos occidentales constituye uno de los principales requisitos para su aceptación social. Un esquema de percepción y apreciación que está presente a nivel cultural y que por lo tanto se manifiesta en las relaciones de género que se establecen entre sus miembros, con los consecuentes conflictos y tensiones por las asimetrías y la objetivación que experimentan las mujeres y sus cuerpos. Una realidad que es necesario tener en cuenta al momento de comprender por qué el mercado hace uso de la belleza femenina para vender.

2. Mujeres, representación y mercado

Bourdieu afirma que aunque autoras como Sandra Lee Bartky atribuyen al complejo moda-belleza (*fashion beauty complex*) la inculcación a las mujeres de profundas ansiedades respecto a su cuerpo y un sentimiento agudo de inseguridad corporal, “si bien el efecto de esas instituciones es innegable, sólo puede tratarse de un refuerzo del efecto de la relación fundamental que coloca a la mujer en la posición de ser percibida como condenada a ser vista a través de las categorías dominadoras, es decir, masculinas” (Bourdieu, 2000a: 89). Precisamente, el mercado a través de sus diferentes industrias (moda, cosmética, etc.) ha sabido aprovechar muy bien la estructura de dominación que experimentan las mujeres y a partir de ahí expandir un tipo de consumo que refuerza

esta situación, creando un sinnúmero de artículos y tendencias dedicados a perfeccionar y resaltar la belleza femenina, siempre para atraer la mirada del deseo masculino que las constituye. Sin embargo, este fenómeno no solo se ha dado en términos de producción de mercancías sino cada vez más en la promoción del consumo, a través de la utilización de la imagen femenina para anunciar todo tipo productos que la mayoría de veces nada tienen que ver con sus cuerpos.

No obstante, esta tendencia a utilizar la imagen de las mujeres no es nueva, John Berger (2001) realiza una aproximación histórica sobre cómo las mujeres han sido representadas por algunas expresiones de la pintura europea a partir del renacimiento. Este autor explica que en la sociedad patriarcal la presencia de una mujer se manifiesta en sus gestos, expresiones, ropas, alrededores elegidos, gusto, etc. En realidad, todo lo que ella pueda hacer es una contribución a su presencia que es tan intrínseca a su persona que los hombres tienden a considerarla casi una emanación física. Berger afirma que el sometimiento de la mujer ha sido posible a costa de ir acompañada casi constantemente por la imagen que tiene de sí misma, desde su más temprana infancia se le ha enseñado a examinarse continuamente: “la examinante y la examinada que hay en ella son dos elementos constituyentes, pero siempre distintos, de su identidad como mujer” (Berger, 2001: 54).

Todo lo anterior, según este autor, se debe a que los hombres actúan y las mujeres aparecen. Los hombres miran a las mujeres y ellas se contemplan a sí mismas mientras son miradas, lo cual no solo determina la relación de hombres y mujeres, sino la relación de las mujeres consigo mismas. Berger sostiene que históricamente la pintura al óleo ha hecho del desnudo femenino un tema principal y recurrente, llevando a ver y juzgar a las mujeres como visiones. La imagen del desnudo femenino es consciente de que existe un espectador masculino que la contempla, por lo que su desnudez es un signo de sumisión a los sentimientos o demandas de quien la observa.

Por tal motivo, la protagonista principal de estas obras no es la mujer retratada, sino el espectador-propietario masculino con quien ella establece contacto a través de la mirada. En este sentido, Berger afirma que “las mujeres son representadas de un modo completamente distinto a los hombres, y no porque lo femenino sea diferente de lo masculino, sino porque siempre se supone

que el espectador ‘ideal’ es varón y la imagen de las mujeres está destinada a adularle” (Berger, 2001: 74). Así, Berger sostiene que en la actualidad el modo esencial de ver a las mujeres, el uso esencial al que se destinaban sus imágenes no ha cambiado, pues las actitudes y los valores que informan de esa tradición se expresan hoy a través de otros medios de difusión más amplios: publicidad, prensa, televisión (Berger, 2001).

Un estudio que se constituyó en un referente en el análisis del tema es *Gender Advertisements* del autor Erving Goffman (1976), quien examinó las maneras en que las identidades de género – especialmente de mujeres– son proyectadas en la publicidad. Goffman reveló que ésta no refleja necesariamente el comportamiento que tienen hombres y mujeres en la sociedad, sino que influye en cómo pensamos que ambos géneros deben actuar, por lo que afirma que la autodefinición genérica es guiada y determinada externamente. De este modo, lo que la publicidad fotografía es una representación de la masculinidad y la feminidad, colocada de una manera que hace que funcione socialmente. En este contexto, la principal contribución de Goffman ha sido ofrecer un análisis de cómo ciertos detalles en la imagen misma (manos, ojos, rodillas, expresiones faciales, posiciones de cabeza, tamaños, etc.) refuerzan sutilmente la subordinación de las mujeres, mostrando así la hiper-ritualización de comportamientos sexistas que se han ido reforzando y naturalizando a través de la publicidad, lo cual se evidencia hasta la actualidad.

Por otro lado, desde las industrias culturales, Laura Mulvey (1986) aporta a este debate analizando cómo el placer erótico se intercala en el cine, y en particular, el lugar central que ocupa la imagen de la mujer. Esta autora sostiene que la mujer habita la cultura patriarcal en tanto que significativa para el otro masculino, aprisionada en un orden simbólico en el que el hombre puede dar rienda suelta a sus fantasías y obsesiones sobre la silenciosa imagen de ella, la cual permanece encadenada como portadora de sentido y no como productora del mismo. Mulvey afirma que este tipo de representación no le da a la mujer la más mínima importancia, ella es solo un objeto:

En un mundo ordenado por el desequilibrio sexual, el placer de mirar se ha escindido entre activo/masculino y pasivo/femenino. La mirada determinante del varón proyecta su

fantasía sobre la figura femenina, a la que talla a su medida y conveniencia. En su tradicional papel de objeto de exhibición, las mujeres son contempladas y mostradas simultáneamente con una apariencia codificada para producir un impacto visual y erótico tan fuerte, que puede decirse de ellas que connotan “para-ser-miradabilidad” (Mulvey, 1986: 370).

Esta autora asocia la mirada del espectador masculino con la escopofilia, un instinto que considera a los demás como objetos sometidos a una mirada escrutadora y curiosa, es decir, posee la base erótica de mirar a otra persona en tanto objeto. Ante esto, Mulvey (1986) propone que un primer golpe para rescatar a la mujer pasiva de la observación activa y patriarcal del hombre, consiste en liberar su mirada de la cámara, evitando de esta manera que ella se encuentre con el ojo del espectador escopófilo, y así, socavar un elemento fundamental del placer fílmico tradicional.

Esta escopofilia que objetiviza a las mujeres se la encuentra principalmente en las imágenes que difunden las industrias culturales comerciales, tanto la fotografía, el cine, la televisión, los medios de comunicación impresos, el internet, y principalmente la publicidad como estrategia de mercado que financia la existencia de estas entidades y promueve el consumo masivo. En todas ellas el lente que captura la imagen representa la mirada del fotógrafo –que por lo general es hombre– la cual es central en la representación que se hace de las mujeres, pero no solo de él, pues como afirma Bourdieu, “la fotografía más insignificante expresa, además de las intenciones explícitas de quien la ha tomado, el sistema de los esquemas de percepción, de pensamiento y de apreciación común a todo un grupo (Bourdieu, 1979: 4). Es decir, que las fotografías que exhiben el cuerpo de las mujeres como objeto comercial, no expresan únicamente el punto de vista del fotógrafo o de la empresa creadora del mensaje publicitario, sino también los esquemas de percepción y apreciación de toda una sociedad en la que se toma esa imagen.⁶

⁶ Bourdieu sostiene que “comprender adecuadamente una fotografía, ya sea su autor un campesino corso, un pequeño burgués de Boloña o un profesional parisino, no es solamente recuperar las significaciones que proclama, es decir, en cierta medida, las intenciones explícitas de su autor; es, también, descifrar el excedente de significación que traiciona, en la medida en que participa de la simbólica de una época, de una clase o de un grupo artístico (Bourdieu, 1979: 4).

En el caso de sociedades androcéntricas como la ecuatoriana, en donde la matriz de percepción es que “las mujeres tienen que ser y estar siempre bellas” para despertar la mirada del deseo masculino y a partir de eso ser y existir, la tendencia que se observa en las fotografías publicitarias es la erotización de un cuerpo ideal y estereotipado de mujer para la promoción de todo tipo de artículos, porque está inserto en el habitus que “el principal valor de las mujeres es despertar deseo masculino”. Este habitus permite entender la naturalización y legitimación de la mirada escopófila tanto del fotógrafo como del espectador, una mirada que objetiviza transformando a los otros –las mujeres– en cosas; es decir, en fuente primordial de dominación, cuya concreta manifestación está en la batalla permanente que mantienen las mujeres con sus propios cuerpos para alcanzar los ideales de belleza que crea la sociedad y que refuerza la publicidad.

3. Cuerpo, estereotipo y subjetividad femenina

Considerando que en este artículo analizo la subjetividad de las mujeres respecto a la estética de sus cuerpos en referencia a los estereotipos de feminidad que promueve la publicidad, en esta tercera sección realizo un acercamiento cualitativo a mujeres de clase media alta y alta de diferentes edades (adolescentes, adultas jóvenes y adultas mayores) que viven en la ciudad de Quito, cuyas vivencias particulares dan cuenta de las percepciones, negociaciones y acciones que realizan para construirse como sujetos frente al discurso y los referentes mediáticos de feminidad. Mujeres que pese a encontrarse en diversas etapas de sus vidas –al tener distintas edades–, están inmersas en una misma cultura visual que se ha extendido en el contexto del capitalismo tardío.

De este modo, las entrevistas en profundidad realizadas partieron de la observación de varias publicidades contemporáneas que utilizan la corporalidad femenina como atractivo comercial, las cuales escogí aleatoriamente de anuncios difundidos en el país durante la última década. Cabe señalar que estas imágenes constituyen tan solo una muestra del infinito y ubicuo abanico de representaciones sexualizadas y estereotipadas de la figura femenina en el mundo mediático, las cuales están presentes especialmente en la publicidad. En este sentido, los anuncios mostrados en las entrevistas constituyeron tan solo un ejemplo para que las informantes puedan expresar sus opiniones y vivencias respecto

a este tipo de representaciones con las que conviven cotidianamente en la cultura visual actual. Por tal motivo, escogí como universo de estudio publicidades difundidas en *Vistazo*, la revista de actualidad más antigua del Ecuador (desde 1957) cuyo grupo objetivo son los sectores pudientes del país,⁷ la cual desde sus inicios ha difundido además de anuncios comerciales, portadas que se centran en la corporalidad femenina como mecanismo de propagación mediática. Situación que me llevó a incluir en la muestra de imágenes varias de sus portadas, considerando que aunque éstas no son anuncios comerciales en sí mismas, el uso que la revista les ha dado a lo largo de estos años ha sido básicamente publicitario; es decir, las portadas han sido usadas como dispositivos para capturar audiencias y promover la compra de la revista, replicando el mismo sentido y lógica propagandística. A continuación cito algunos ejemplos de las publicidades observadas en las entrevistas a profundidad realizadas:



Imagen 1: Ecuaviva (2001)

7 El autor Jean Rahier (1999), afirma que *Vistazo* es la revista más popular del Ecuador que, al igual que otros medios de comunicación reconocidos del país, provee a los grupos dominantes de un sitio privilegiado en donde expresar su cosmovisión, o lo que se podría denominar una versión oficial del “sentido común nacional”. De acuerdo a datos de la propia revista, ésta es leída en un 60.56% por sectores alto y medio alto del país (*Vistazo*, 2007).



Imagen 2: Vistazo (2006)



Imagen 3: Solei (2010)

Estas imágenes dan cuenta del tipo de feminidad proyectada en la publicidad ecuatoriana durante la última década, cuyo análisis de recepción lo realizo partiendo de la noción de subjetividad planteada por Córdova (2011) quien entiende este término como “conciencia encarnada” o como “mente corporizada”, ya que la subjetividad solo puede conocerse en la medida en que es vivida en su arraigo práctico del mundo. En este sentido, Young (2005) plantea que es el “cuerpo vivido” el que permite acceder al entendimiento de la subjetividad, ya que ésta no se localiza en la mente o en la conciencia de las personas sino precisamente en la experiencia del cuerpo. Aporte teórico clave para entender las posiciones, tensiones, ansiedades y/o satisfacciones de las mujeres ecuatorianas frente a la estereotipación física de la feminidad que realiza la publicidad, ya que la recepción de estos referentes se conectan precisamente con los cuerpos vividos que

constituyen la subjetividad o conciencia encarnada de las mujeres.

Un análisis que realizo sin pretender caer en hipótesis deterministas como la que plantea la “teoría de la aguja hipodérmica”, según la cual existe una relación directa entre las conducta de los sujetos y las exposición a los mensajes, suponiendo que las personas que receptan los medios, que consumen publicidad o propaganda, automáticamente puede ser manipuladas, inducidas a actuar, y por lo tanto, controladas. Planteamiento muy criticado desde los estudios de medios, principalmente desde los estudios culturales, al ser considerada una postura general y de intuiciones globales que no estudia de manera contextualizada los efectos que presupone (Marafioti, 2008: 143). Pues como explica Stuart Hall (2000), el mensaje es un momento determinado del sistema de comunicaciones que requiere ser integrado dentro de las relaciones sociales del proceso de comunicación como un todo, del cual éste sólo forma parte. Para este autor la producción y recepción del mensaje mediático están relacionadas pero son momentos diferenciados dentro de la totalidad formada por las relaciones sociales del proceso comunicativo. Hall sostiene que para que el mensaje pueda tener un efecto, satisfacer una necesidad o ser puesto en uso, debe primero ser apropiado en tanto discurso y estar significativamente codificado. Es este conjunto de significados codificados el que tiene un efecto, influye, entretiene, instruye o persuade, con consecuencias de comportamiento cognitivas, emocionales e ideológicas muy complejas, las cuales se decodifican en un momento determinado dentro de la estructura de las prácticas sociales (Hall, 2000).

En este sentido, las entrevistas a mujeres de clase media alta-alta de diferentes edades que habitan en la ciudad de Quito, precisamente permiten conocer la decodificación en términos de género, clase y edad que se está realizando de la representación del cuerpo femenino en la publicidad contemporánea difundida en el Ecuador. Para ello el formato utilizado fueron las entrevistas abiertas, las mismas que permitieron a las informantes expresar sus impresiones frente a los anuncios observados (dos por año entre 2000 y 2012), a través de conversaciones que duraron alrededor de 30 a 45 minutos, en las cuales pudieron manifestar no solo sus perspectivas y posiciones respecto al tema, sino que también constituyó una oportunidad única para reflexionar sobre un tema que está presente en sus vidas cotidianas pero sobre el que no existe mayor ocasión de detenerse a analizar o exteriorizar.

Al preguntar a las entrevistadas qué opinan de los anuncios observados y cómo este tipo de imágenes se vincula con la autopercepción que tienen de sus cuerpos, las respuestas fueron las siguientes:

Nicole, 16 años: *Me parece que estas fotos no expresan nada, pero claro muestran el cuerpo de mujeres bonitas, jóvenes, por lo general blancas y rubias, que no representan a la mayoría de ecuatorianas que somos morenas. Yo no conozco muchas chicas así, son chicas con las que no me siento identificada, además, es un poco racista, no sé si lo hicieron con intención pero no son chicas morenas, y estamos en Ecuador donde casi todos somos más trigueños. (...) O sea, cuando veo una chica más flaca que yo, digo ohh qué flaca esta chica cómo quisiera ser así, pero no con todas, con algunas. Y digo, tengo que bajar de peso, entonces me empiezo a cuidar en la comida a hacer ejercicio, a cuidar más de mi cuerpo y eso. Entonces sí, ver esas fotos me han llevado a hacer más ejercicio y a cuidar lo que como, pero no soy constante, es como que empiezo a cuidarme y a hacer abdominales y luego ya dejo de hacer, hasta que me agarra otra vez las ganas de bajar de peso cuando he comido mucho y veo esas imágenes, pero en el fondo sé que no se me nota, pero sí me preocupa subir de peso. Pero sí tengo full amigas que se ven gordas aunque estén flacas, siempre dicen que están gordas y hacen dietas, y no están gordas.*

Paola, 28 años: *Éstas son las típicas fotos actuales de la mujer en las propagandas, que presentan a la mujer delgada o anoréxica y llena de cirugías ¡perfecta! Para mi concepto está muy mal porque presentan a la mujer como perfecta físicamente, con los senos perfectos, la cintura perfecta, voluptuosa, y realmente no es así porque la mayoría de las mujeres amas de casa, ya con hijos y demás, adquieren otro tipo de cuerpos, y por eso vienen tantos problemas como anorexia, bulimia, problemas psicológicos y traumas. Vivimos en un mundo lleno de cirugías, es una realidad muy triste, el marketing realmente daña, daña mucho. Las mujeres nos vemos ante un espejo y vemos que realmente no*

tenemos esos cuerpos pero por el marketing que nos vende estas imágenes buscamos parecernos a ellas. Yo también pasé por una cirugía plástica, e intenté pasar por dos cirugías plásticas más, no las realicé por falta de dinero, de tiempo y otras prioridades, pero sí estaban en mi mente y quería ser como la mujer que veía en las revistas, en la publicidad, en la televisión. En esa época me parecía lo normal, y al momento creo que ya por mi madurez y por mi hija he cambiado mi forma de pensar, pero hace unos años atrás, por supuesto yo pensaba así, en la cirugía, en que quería la nariz y que quería los senos y que quería los glúteos, la cintura, la liposucción y el bronceado, o sea es así, es así ¡Es terrible, no es terrible! (...) Ahora reconozco que no me arrepiento de mi cirugía porque siempre soñé tener busto, y siempre veía en las revistas y la televisión a las mujeres con pechos pero yo no tenía busto, era completamente plana. Y realmente sí era mi complejo hasta que pasando los años se dio la oportunidad y lo hice y realmente me cambió la vida por completo, me subió la autoestima por completo, claro que sí.

Gabriela, 37 años: *Bueno yo pienso que el cuerpo de la mujer es el principal instrumento de venta en la publicidad de ciertas marcas. Al ver estas fotos como toda mujer yo pienso ¡qué chévere tener un cuerpazo así pues!, imagínate lo que es tener cero grasa, tener todo en el puesto. Entonces las mujeres y sobre todo las que pasamos de 30 años, que ya no nos vemos tan jóvenes, tratamos de vernos con esos cuerpos, por eso ahorita es tan común que una mujer vaya al cirujano plástico, porque quiere verse como una modelo. Obviamente, siempre que ves este tipo de fotos piensas y dices ¡ay como no quisiera tener ese cuerpo, me voy a ir al gimnasio, donde el cirujano! y a la final pues no puedes tener el mismo cuerpo porque tienes otra estructura ósea o eres diferente que aquella chica que tú ves. Entonces si te influye completamente. A veces inclusive emocionalmente te sientes mal, porque dices cómo no quisiera ser así, yo creo que la publicidad sí te influye en la forma de ver tu cuerpo, a pesar de que seas segura de ti misma, de que tengas tu carrera, de*

que tengas tus hijos, sepas que tu esposo te ama, te quiere, pero sin embargo te afecta, te afecta, sí! Cuando yo me quedé embarazada llegue a pesar 170 libras y tengo un montón de estrías y por eso me hice una cirugía, me hice una abdominoplastia, pero igual tengo estrías. Me hice porque estéticamente no se veía bien, la verdad es que cuando te desvistes tú te sientes mal, aunque nadie te vea dices ¡ay qué horrible! Te produce esa sensación, y con tanto bombardeo publicitario peor.

Lourdes, 57 años: Creo que por el lado artístico las fotografías son lindas, son unos cuerpos perfectos. Pero a nivel de la publicidad se ve que la mujer es utilizada como un objeto, es una corriente la que vivimos ahora de la sensualidad, lo que se siente, lo que se ve, todo esto es lo que vende. Yo personalmente pienso que la mujer en cierto modo se degrada, porque es como utilizada para vender un producto X, entonces sí discrepo. Esto se da por la belleza del cuerpo femenino, siempre una mujer linda va a ser el anzuelo para que se regrese a ver y así promocionar cualquier producto. Los que venden nos imponen un patrón para que todas las mujeres indirectamente o en el inconsciente tratemos de imitar, de ser como esas mujeres que son las modelos. Nos entra por los ojos y en el inconsciente se quedan esas imágenes como grabadas y son lo que la sociedad nos impone que debemos ser, y quieras o no las personas estamos influenciadas por ese patrón de la sociedad de consumo. (...) Yo pienso que todas nos comparamos, y claro que queremos tener ese tipo de cuerpo, entonces sí nos influye, a mí personalmente sí, sí, claro que sí. En el mundo que se vive ahora la gordura está mal vista y eso ha influido para que haya más cirugías plásticas para alcanzar esas medidas, porque muy poca gente tiene la dicha de ser así, entonces queremos alcanzar a costa de lo que sea el modelo ideal. No satanizo la cirugía plástica para nada, pero tampoco pienso que debe ser utilizada porque sí, porque nos imponen un patrón de cómo debemos de ser, sino que cada cual debe valorarse como es.

Las subjetividades que despiertan las publicidades observadas dan cuenta de una perspectiva crítica de las entrevistadas respecto del tratamiento que la publicidad proporciona al cuerpo femenino, cuyo nivel de argumentación se acentúa en el caso de las adultas jóvenes y adultas mayores dada su mayor experiencia y madurez. Todas manifiestan que no se sienten representadas en términos corporales ni étnicos, principalmente porque la mayor parte de anuncios muestran modelos de tez blanca, y de cabellos y ojos claros que no corresponden con la apariencia de la mayoría de ecuatorianas. Un tipo de representación que en términos de lo que ha explicado Frantz Fanon (2011)⁸ constituye una estrategia de blanqueamiento de poblaciones mestizas, al promover (en este caso desde la publicidad) el ideal de belleza euro-norteamericano, y por lo tanto, la absorción de culturas e ideologías etnocéntricas en sociedades poscoloniales del capitalismo tardío como el caso de la ecuatoriana.

En este sentido, los diferentes grupos de entrevistadas se muestran en contra de la sobreexposición del cuerpo de las mujeres en la publicidad mediática, no solo por el hecho de la objetivación que se realiza, sino también por la influencia que el estereotipo promocionado (en términos de edad, étnicos, contextura, etc.) ejerce en la sociedad en general y en la relación de las mujeres con sus cuerpos en particular. Pese a esto, un análisis más detenido permite afirmar que esta perspectiva crítica manifestada se queda aún en el discurso, pues si bien por un lado existe una conciencia real de la problemática, por otro lado la subjetividad de estas mujeres, es decir, sus “cuerpos vividos” expresan una persistente inconformidad con su corporalidad que precisamente se activa o se intensifica frente a los referentes publicitarios de feminidad.

En el caso de las adolescentes, ellas consideran que este tipo de publicidades no representa a la mayoría de ecuatorianas, ya que las modelos retratadas por lo general poseen rasgos caucásicos que distan mucho de la mayoría mestiza que habita el país. No obstante, a la vez estas jóvenes manifiestan la ambigüedad de sentir agrado por la figura que lucen las modelos de los anuncios, lo cual las lleva a consumir productos para imitar su

⁸ Frantz Fanon (2011) plantea que cuando los subyugados tratan de superar su condición asumiendo el bagaje cultural de sus subyugadores, absorben las normas que son inherentemente discriminatorias (racistas), lo que a su vez lleva a sentimientos profundos de inferioridad de quienes son subyugados.

aparición y poder verse tan atractivas como ellas. Situación que evidencia que si bien existe un nivel de conciencia en las adolescentes de clase media alta de cómo operan estas representaciones, por otro lado, también están atrapadas en los estereotipos comerciales que critican.

En el caso de las adultas jóvenes se evidencia no solo una mayor conflictividad frente a las publicidades que muestran una corporalidad femenina idealizada, sino que además expresan una clara conciencia de los efectos que genera este tipo de representación en su autopercepción, lo cual no se da en el caso de las adolescentes. Se observa que existen subjetividades antagónicas muy fuertes en la recepción publicitaria que realizan estas mujeres, ya que si bien reconocen que son imágenes que no corresponden a la realidad al ser retocadas y perfeccionadas por medio de efectos digitales reconocen haber asimilado los estándares estéticos difundidos por estos anuncios y querer tener precisamente la figura irreal y estereotipada que desapruaban. En consecuencia, es el grupo de mujeres que se muestra más influenciado a las representaciones comerciales de belleza femenina ideal, lo cual se exterioriza en el mayor esfuerzo, energía, tiempo y dinero que invierten en intervenir y moldear sus cuerpos de acuerdo a los estándares estéticos publicitarios, al punto de practicarse cirugías estéticas como una medida extrema y radical en busca de la corporalidad establecida. Por lo que se puede decir que la cultura de consumo del capitalismo tardío y su aparataje audiovisual han atravesado especialmente el cuerpo vivido de las mujeres de esta edad y clase social.

Finalmente, en el caso de las adultas mayores es posible apreciar que receptan de manera un poco más distante la corporalidad femenina comercial, pues están conscientes que con la edad es difícil cumplir con el estereotipo publicitario de mujer, aunque no por eso dejan de experimentar inconformidad con los cambios que el paso del tiempo ha ocasionado en sus cuerpos. En este sentido, se confiesan también vulnerables a los parámetros estéticos comerciales, en cuanto a la exaltación de lo joven como lo bello, lo ideal y lo deseable que existe en la publicidad, una ilusión que va en contra del proceso de madurez física que las acompaña, lo cual es parte de la opresión androcéntrica que caracteriza la cultura visual actual.

Se puede apreciar entonces que a medida que avanzan en edad las mujeres entrevistadas manifiestan una mayor insatisfacción con su apariencia física —especialmente en el caso de

las adultas jóvenes— pues existe una resistencia a cambiar y a envejecer, ya que esto implica dejar de ser “el objeto del deseo masculino” que las constituye. Situación que es reforzada con el bombardeo publicitario que promociona cuerpos ideales, con los cuales las mujeres interactúan en su cotidianidad, profundizando aún más su inseguridad corporal. Es precisamente en este momento que intentan de todo para lograr el estereotipo deseado, desde dietas hasta intervenciones quirúrgicas, no obstante, nunca es suficiente pues aunque la cirugía logre el efecto esperado, siempre existe otra parte del cuerpo que se quiere modificar. Se produce entonces lo que Bourdieu llama efecto de histéresis⁹ que significa que la situación experimentada no compagina con el habitus encarnado, pues por más que se “intente modificar la estética del cuerpo” no siempre es posible alcanzar o mantener la fisonomía deseada.

De esta manera, empieza un circuito cerrado de: búsqueda de la mirada del deseo masculino, insatisfacción corporal, representación publicitaria, e intervención corporal, persiguiendo cada vez más la figura ideal en referencia a los estereotipos que muestra el mercado, cuya más refinada y contemporánea estrategia de propagación es la exhibición de cuerpos fragmentados —resaltando planos de las partes sensuales femeninas— lo cual torna a las mujeres objetos parciales por excelencia, pues no interesa a quien corresponde la imagen, sino las partes del cuerpo que atraen la mirada escopófila. En este sentido, el cuerpo ideal fragmentado se vuelve un imaginario que persigue a las mujeres a través de la publicidad, recordándoles desde la cultura visual comercial lo que no tienen o tienen demás y lo que es necesario cambiar. Se inicia así, como lo evidencian las diferentes mujeres entrevistadas, una batalla interna con el propio cuerpo, el anhelo de poseer la mirada del deseo masculino se intensifica a través de las visualizaciones publicitarias que están en todo lado, disciplinando las mentes y los cuerpos de las mujeres de acuerdo a las fragmentaciones que imponen los estereotipos del mercado.

En este contexto, la noción de poder disciplinario de Michelle Foucault permite reflexionar

⁹ Para Bourdieu “la presencia del pasado en esta suerte de falsa anticipación del porvenir que el habitus opera nunca se puede apreciar tan bien, paradójicamente, como cuando el sentido del provenir probable resulta desmentido, y cuando las disposiciones que no se ajustan a la probabilidades objetivas en razón de un efecto de histéresis (...) reciben sanciones negativas, debido a que el entorno al que se enfrentan está demasiado alejado de aquel al que se ajustan objetivamente” (Bourdieu, 2007: 101).

sobre el proceso o circuito mencionado, pues el *ethos* del capitalismo occidental bosqueja una conceptualización simultánea del cuerpo y su necesario disciplinamiento para la realización de su principal objetivo que es el consumo. Foucault (2000) sostiene que para ubicar cómo se ejerce la dominación es necesario tomar el poder en sus formas más regionales, más locales, donde ese poder se inviste de unas instituciones, cobra cuerpo en unas técnicas y proporciona instrumentos materiales de intervención, eventualmente incluso violentos. En este caso, la dominación histórica y estructural que experimentan las mujeres de ser definidas en relación a los hombres como objetos sexuados, es aprovechada y usufructuada por el poder económico del mercado, que a partir de esta condición genérica ha desplegado toda una industria material (industria de la belleza) y principalmente simbólica (industria publicitaria) que emplea técnicas y métodos innumerables de disciplinamiento corporal que llegan a disciplinar la vida de las mujeres ocasionando incluso su muerte, como la situación descrita al inicio de este artículo. Foucault señala:

En realidad, uno de los efectos primeros del poder es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos. Vale decir que el individuo no es quien está en frente del poder; es, creo, uno de sus efectos primeros. El individuo es un efecto del poder (...) el poder transita por el individuo que ha constituido (Foucault, 2000: 38).

En este sentido, se podría decir que el poder disciplinario del mercado de la imagen corporal es “la nueva cara de la dominación masculina” que transita por la vida de las mujeres. Si bien las intervenciones en el cuerpo pueden paliar momentáneamente las inseguridades corporales ¿Cuál es el límite de esto? Los testimonios recogidos dan cuenta que existe un ir y venir entre la preocupación por alcanzar los ideales de belleza y la autoaceptación de los cuerpos, porque la búsqueda por “verse mejor” a través del consumo no solo está cargada de frustraciones, sino también de satisfacciones, aunque en un grado mucho mayor lo primero que lo segundo. Al respecto, la autora Naomi Wolf (1991) reflexiona sobre los alcances de esta permanente preocupación de las mujeres por cumplir con los parámetros estéticos comerciales,

sosteniendo que hoy en día constituye el dispositivo que contrarresta su pleno desarrollo al mantenerlas ancladas en preocupaciones intrascendentes. Para Wolf (1991) esto no es una coincidencia, pues nos encontramos en un violento retroceso contra el feminismo que idealiza la apariencia física como un arma política en contra del avance de las mujeres, a lo que llama: “el mito de la belleza”. Este último en la actualidad ha tenido que trazar una mayor sofisticación tecnológica, pues su moderno arsenal es la difusión de millones de imágenes sobre el ideal de perfección corporal, creando una moderna neurosis que mina lenta e imperceptiblemente el terreno que las mujeres han ganado a través de largas y duras luchas. Para Wolf (1991) la belleza no es más que un sistema económico que está determinado por políticas concretas, y en la modernidad occidental, constituye una ingeniosa ficción para mantener la dominación masculina intacta, “el mito de la belleza no es sobre las mujeres en absoluto. Es sobre instituciones masculinas y poder institucional” (Wolf, 1991: 489).

Frente a esta realidad, cabe preguntarse ¿puede la reflexión sobre el tema liberar a las mujeres del disciplinamiento que ejercen las representaciones comerciales de feminidad? La respuesta es sí pero no completamente, como explica Susan Bordo (2001), desde el feminismo el propósito no es en absoluto juzgar a las personas que intervienen sus cuerpos y se practican cirugías plásticas, sino más bien llamar la atención sobre un discurso que está cambiando gradualmente la concepción y experiencia de nuestros cuerpos, un discurso que nos anima a “imaginar las posibilidades” y cerrar nuestros ojos a límites y consecuencias. Esta autora afirma que en un momento cultural como el presente, en el que un alto nivel de atractivo físico es continuamente presentado como un prerrequisito para el éxito social –de manera especial para las mujeres por su condición de género– es necesaria la agudeza de la “crítica cultural feminista”, contribución teórico política que proporciona una alternativa a los modelos corporales hegemónicos. Para Bordo (2001), este concepto no es un diagrama para la conducción de la vida personal, no pretende que los individuos se coloque por encima de su cultura o se conviertan en mártires de los ideales feministas, por el contrario, el objetivo de este planteamiento es la educación y la comprensión para una mayor conciencia del poder, la complejidad y la naturaleza sistémica de la cultura y de las interconectadas redes de su funcionamiento. En este sentido, la crítica cultural feminista pretende

fortalecer la capacidad individual, ya que los cambios en la conciencia son cambios en la vida, y en una cultura que cuenta con que permanezcamos inconscientes, estos cambios se vuelven también políticos. Para Bordo (2001), la crítica cultural feminista no puede elevarnos mágicamente hacia un reino trascendente de inmunidad a las imágenes culturales, pero puede ayudar a protegernos contra un sentimiento de cómoda unidad con la cultura y promover un saludable escepticismo acerca de los placeres y poderes que ofrece.

Conclusiones

Mi propósito en este artículo ha sido analizar desde una perspectiva feminista la vinculación entre cultura visual comercial y subjetividad de las mujeres ecuatorianas que conviven cotidianamente con simultáneas imágenes publicitarias que estereotipan la apariencia física femenina de acuerdo a cánones de belleza ideales. Por tal motivo, la pregunta central que ha guiado este artículo indaga sobre cómo inciden las representaciones publicitarias del cuerpo femenino en la subjetividad de las mujeres ecuatorianas respecto a su imagen corporal. Esta pregunta solo ha sido posible contestar realizando un análisis previo de la condición de género de las mujeres en las sociedades occidentales modernas donde su existencia está definida en relación a los hombres y, por consiguiente, su feminidad constituye una construcción social destinada a capturar la mirada del deseo masculino. Una situación que atraviesa estructuralmente el campo de las relaciones sociales y la identidad de género en entornos como el ecuatoriano, donde se han naturalizando unos esquemas de percepción y apreciación que giran en torno a la idea de que las mujeres tienen que cumplir con estereotipos –cada vez más comerciales– de belleza, por lo cual “vivir en función de la estética del cuerpo” constituye un habitus profundamente encarnado en la identidad de las mujeres, de manera especial en quienes pertenecen a estratos medio altos y altos del país, pues su condición de clase está mucho más sujeta a la aceptación de la mirada social masculina que las valora en la medida en que cumplan con los cánones estéticos establecidos como símbolo de distinción.¹⁰

10 Bourdieu (2000b) define este término como una expresión particular de una posición privilegiada en el espacio social, cuyo valor distintivo se determina objetivamente en la relación con expresiones engendradas a partir de condiciones diferentes. Para Bourdieu, el gusto es parte de la distinción, que une y separa, une a todos los que son producto de condiciones semejantes, pero distinguiéndolos de todos los demás y en lo que tienen de más

Una realidad que el mercado a través de la industria de la imagen ha sabido aprovechar y usufructuar muy bien, no solo creando productos materiales para este fin, sino principalmente mecanismos simbólicos de reproducción del consumo como es la publicidad. En efecto, como se evidenció en las entrevistas realizadas, las publicidades que estereotipan la feminidad por su ubicuidad configuran un mecanismo de disciplinamiento corporal que no solo dispara la insatisfacción y la inseguridad de las mujeres por no encarnar –nadie puede– las figuras ideales propagadas, sino que además les incita a intervenir sus cuerpos a través de un sinnúmero de productos que oferta el mismo mercado, llegando al extremo de la cirugía estética como expresión máxima de consumo y disciplinamiento corporal en el capitalismo avanzado, colocando en total vulnerabilidad y riesgo la vida misma de quienes se someten a estas prácticas. Una situación que considero se ha convertido en “la nueva cara de la dominación masculina” en la modernidad tardía ecuatoriana, en una etapa histórica en que precisamente las mujeres están alcanzando grandes logros políticos, económicos y sociales a nivel local, regional y mundial. Ante esta realidad, la crítica que se realiza desde los feminismos a los ideales de belleza y a la cultura visual comercial constituye una alternativa a esta vorágine de imágenes corporales disciplinantes, no con el ánimo de colocar a los individuos por encima de las demandas del capitalismo tardío, sino más bien con el objetivo de educar y promover una mayor conciencia respecto a la dominación que está ejerciendo en la vida de las mujeres, con el objetivo de fortalecer su capacidad individual y grupal de discernir frente a las demandas androcéntricas de la cultura y el mercado.

Bibliografía

- BERGER, John (2001) *Modos de Ver*. Barcelona: Gustavo Gili.
- BORDO, Susan (2001). “El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo”. *Revista de Estudios de Género. La ventana* Vol. II, Num.14, (diciembre). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

esencial, ya que el gusto “es el principio de todo lo que se tiene, personas, y cosas, y todo lo que es para los otros, de aquello por lo que uno se clasifica y por lo que le clasifican (Bourdieu, 2000b: 53).

- BOURDIEU, Pierre (comp.) (1979). *La Fotografía. Un arte intermedio*. México DF: Ed. Nueva Imagen.
- _____ (2000a) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (2000b) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- _____ (2001) *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- _____ (2007) *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CÓRDOVA, Marcelo (2011). "El 'paradigma cultural' en la definición de los desórdenes de la imagen corporal: sus potenciales aportes a una teoría social corporizada de orientación crítica", en: D'hers, Victoria y Eduardo Galak (eds.), *Estudios sociales sobre el cuerpo: prácticas, saberes, discursos en perspectiva*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.
- DE BEAUVOIR, Simone (1999) (1949) *El segundo sexo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- DIO BLEICHMAR, Emilce (1998) *La sexualidad femenina: de la niña a la mujer*. Barcelona: Paidós.
- FANON, Frantz (2011) *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana: Caminos.
- FOUCAULT, Michelle (2000) *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GIMENO, Beatriz (2005) *Historia y análisis político del lesbianismo: la liberación de una generación*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- GOFFMAN, Erving (1976) *Gender Advertisements*. New York: Harper & Row Publishers.
- HALL, (2000) "Encoding/Decoding", en: Marris, Paul y Sue Thornham (eds.), *Media Studies: a reader*. New York: New York University Press.
- MARAFIOTI, Roberto (2008) *Sentidos de la comunicación. Teorías y perspectivas sobre cultura y comunicación*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- MULVEY, Laura (1986) "Visual Pleasure and Narrative Cinema", en: *Visual and Other Pleasures*. Indianapolis: Indiana UP.
- PONTÓN, Jenny (2015). *Mujeres, cuerpo e imagen en la industria publicitaria ecuatoriana: de la representación a la subjetividad*. Tesis doctoral para obtener el título de "Doctora en Ciencias Sociales con especialización en Estudios Políticos" por FLACSO sede Ecuador. Mimeo.
- RAHIER, Jean (1999). "Mami qué será lo que quiere el negro. Representaciones racistas en la revista vistazo 1951-1991", en: Cervone Emma y Fredy Rivera (eds.), *Ecuador racista: imágenes e identidades*. Quito: FLACSO, sede Ecuador.
- VISTAZO (2007) "Las portadas que hicieron historia en el Ecuador: Vistazo 50 años 1957-2007", No. 955 (junio). Guayaquil: Editores Nacionales.
- WOLF, Naomi (1991) *The beauty myth: how image of beauty are used against women*. New York: William Morrow.
- YOUNG, Iris Marion (2005). *On Female body experience: "Throwing like a girl" and other essays*. New York: Oxford University Press.

Citado. PONTON-CEVALLOS, Jenny Marcela (2015) "Entre el cuerpo y la publicidad: tensiones de la feminidad en el Ecuador" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°19. Año 7. Diciembre 2015-Marzo 2016. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 20-33. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/329>.

Plazos. Recibido: 02/09/2014. Aceptado: 31/07/2015.

El espacio poético en respuesta a la represión del cuerpo

The poetic space in response to the repression of the body

Elizabeth Sánchez-Garay *

Centro de Investigación en Ciencias, Artes y Humanidades (CICAHM), México
bethsang@hotmail.com

Resumen

El surgimiento de la dualidad cuerpo/razón en la Modernidad ha conducido a la concepción del cuerpo humano como una maquinaria que puede ser pulida y mejorada con el fin de potenciar las capacidades racionales del hombre. Esta noción no se restringe al ámbito tecno-científico, sino que forma parte del imaginario colectivo por su ampliada difusión en las industrias culturales. El objetivo del presente artículo es analizar, en primer lugar, las características de esta dualidad. En segundo lugar, sus consecuencias en lo referente al sometimiento del cuerpo en las sociedades modernas y, finalmente, la defensa de las potencialidades corpóreas, desde el logos filosófico y la poesía; en especial, se analizará el poema "Bajo tu clara sombra" de Octavio Paz, donde el acto amoroso se convierte en posibilidad de restituir el tiempo del cuerpo en el encuentro con la otredad.

Palabras clave: Cuerpo; Razón; Modernidad; Poesía, Octavio Paz.

Abstract

The emergence of the body/reason duality in Modernity has led to the conception of the human body as a machine that can be polished and improved in order to enhance the rational capacities of man. This notion does not limit itself technoscientifically, but is also part of the collective imagination due to its expanded distribution in the cultural industries. The objective of this paper is to analyze the characteristics of this duality, its consequences on the submission of the body in modern societies and, finally, the defense of bodily potentials both from the poetry and philosophical logos. The analysis of Octavio Paz's poem "Bajo tu clara sombra" describes the loving act capacity to make restitution of the time of the body as it meets the Otherness.

Keywords: Body; Reason; Modernity; Poetry, Octavio Paz.

* Dra. en Literatura. Investigadora del Consejo Zacatecano de Ciencia y Tecnología, México. Profesora de literatura y arte del Doctorado en Artes y Humanidades, CICAHM.

El espacio poético en respuesta a la represión del cuerpo

1. De la dualidad cristiana a la dualidad moderna

En el interesante ensayo “La Modernidad y el cuerpo” (1995), Agnes Heller menciona que son muchas las promesas de la Modernidad no cumplidas hasta ahora: el dominio del hombre sobre la naturaleza, la posibilidad de crear una sociedad científicamente planeada –como aspiraba el socialismo real–, la extinción de las desigualdades sociales y la reducción de las incertidumbres humanas por el desarrollo del pensamiento racional, entre otros aspectos.

De acuerdo con la autora, de esa larga lista de promesas no cumplidas sobresale la liberación del cuerpo, que se realizaría, según los primeros pensadores modernos, al destruir la dualidad alma/cuerpo que era propia de la teología cristiana. Eso daría cauce a la libertad del hombre.

Sugere es la consideración de Heller sobre la necesaria liberación del cuerpo en la incipiente reflexión moderna, pues con frecuencia suelen realizarse generalizaciones sobre posturas, metas y objetivos de la Modernidad como un todo armonioso y unitario desde sus inicios. Pero así como no todos los ilustrados asumen el optimismo vinculado a la idea de Progreso, a la manera de Condorcet, tampoco unívocamente comparten la primacía de la razón sobre el cuerpo, las pasiones, los sentimientos y la sensualidad.

Para ejemplificar esto, la autora recurre a las ideas del poeta y ensayista romántico Christian Johann H. Heine, quien se refiere a las ingles desnudas de Venus, en el lienzo de Tiziano, como representación del aura emancipatoria de una época y como rechazo al ascetismo cristiano. Así, el pintor radicaliza la posibilidad del cuerpo liberado. También menciona el esfuerzo realizado por Ludwig A. Feuerbach, al vincular la dualidad kantiana y la materia sensorial corpórea, como senda para alcanzar la autonomía política, religiosa y social. Considerado el padre

intelectual del humanismo ateo contemporáneo, ciertamente Feuerbach critica la substitución de lo corpóreo y lo sensible por el espíritu y la razón como propiedades fundamentales del hombre moderno.

Sin embargo, a pesar de compartir el horizonte teórico de la pensadora húngara, sorprende que haya recurrido a las ideas de dos intelectuales decimonónicos como ejemplificación de las incipientes concepciones modernas. En realidad, no era necesario efectuar ese salto histórico para encontrar en algunos de los principales representantes del Siglo de las Luces reflexiones analíticas que otorgan importancia al cuerpo y anhelan su liberación, como parte significativa de la libertad integral del hombre. Voltaire, en la decimotercera carta filosófica, donde comenta y comparte algunas ideas desarrolladas por John Locke –precisamente porque desde su interpretación el teórico inglés rechaza la existencia de ideas innatas y renuncia, entonces, a la pedantería de creer que siempre se piensa–,¹ hace una férrea crítica al cristianismo y a ciertas posturas filosóficas que no sólo promueven la separación de cuerpo y alma, sino que restan grandeza a lo corpóreo. De allí su famosa frase: “Yo soy cuerpo y pienso, no sé más” (Voltaire, 1988: 95).

Diderot, por su parte, enaltece las pasiones humanas –tan denostadas por el cristianismo como fuente del pecado y producto de las repulsivas necesidades corpóreas– precisamente porque son las que producen el placer, porque destruyen prejuicios y porque, a fin de cuentas, todos somos hijos de ellas. Para el autor, no existe oposición entre razón

1 El comentario de Voltaire asume su acostumbrado estilo de hiperbolizar las ideas de los teóricos y los pensadores analizadas por él, con el objetivo de ensalzarlas o denostarlas, según la cercanía o la distancia con las propias concepciones. A eso se debe que radicalice el pensamiento de Locke (1632-1704), quien en realidad supone que el conocimiento se da de dos maneras: por medio de los sentidos y a través de las experiencias de la razón, como sería el caso del juicio.

y pasiones, ya que los deseos, las emociones y los sentidos no perturban un aparente estado neutro de la conciencia, sino que forman parte de toda orientación cognitiva.

Está el caso también de los sensualistas, cuyo principal representante, Condillac, establece que lo perceptible por medio de los sentidos constituye la fuente de conocimiento. Es decir, para él y para otros defensores de esta concepción (Robinet, Cabanis o de Tracy), las ideas son, siempre y sin lugar a dudas, sensaciones transformadas.

Sea como fuere, Heller explica, así, las razones de los modernos para asumir nuevas posturas con respecto al cuerpo:

Los fundadores intelectuales de la Modernidad comprendieron muy bien que la dualidad cristiana, uno de los instrumentos interpretativos más grandes de la historia cultural, había sido inventada con el fin de armonizar dos tareas contradictorias en un acto. Por una parte, es de esa dualidad de donde proviene el carácter pecaminoso del actor humano, atado a su «parte perecedera», el Cuerpo, y no solo produjo esto un axioma ontológico, sino que aportó también de hecho una descripción realista de la política y la ética cristianas. Al mismo tiempo, la dualidad invistió al sujeto cristiano con un componente, el «alma» (en el sentido de pneúma paulino), que era el órgano de comunicación con lo divino y el heraldo de la redención de esta frágil vasija (Heller, 2008: 11).

Ante tal diagnóstico, y con el fin de distanciarse de tales postulados, desde sus inicios hacen los pensadores modernos una clara distinción entre el concepto de alma y la noción de lo espiritual.

Mientras para el cristianismo el alma es lo opuesto al cuerpo (vasija impropia de aquella), para los primeros modernos el cuerpo pasa a ser una morada digna del espíritu, no sólo por considerar que su estructura es superior a otras formas naturales, sino también por ser fuente de inagotable belleza. Además, a diferencia de la teología cristiana que concibe al alma en su individualidad, lo espiritual llega a tener un carácter más amplio e interpersonal para las concepciones modernas, debido a que éste hace referencia a las actividades no ligadas a satisfacer necesidades básicas, así como a las vinculadas con el

pensamiento. Por ese motivo, con el paso del tiempo lo espiritual aparece unido a lo racional o, mejor, la razón se convierte en el espíritu de la propia Modernidad. Es decir, a fin de cuentas el cuerpo también llega a ser desdeñado en nombre de la racionalidad.

La locución latina cartesiana «*cogito ergo sum*» (pienso, luego existo) es quizá la que mejor describe la importancia de la razón en la era moderna. Descartes sostiene, en *Meditaciones metafísicas*, que podemos prescindir del cuerpo, pero no de la mente. También afirma que el pensamiento es independiente del cuerpo y constituye la parte fundamental de todo individuo; a través de él es posible conocer, trascender la realidad y autoabastecerse. La siguiente cita de la *Sexta Meditación* es clarificadora al respecto:

Y por lo tanto, del hecho mismo de que yo conozco con certeza que existo, y que, sin embargo, no encuentro que pertenezca necesariamente ninguna otra cosa a mi naturaleza o a mi esencia, sino que soy una cosa que piensa, concluyo que mi esencia consiste en sólo eso, que soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza es sólo pensar. Y aunque, posiblemente [...] tenga un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, como por un lado tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto sólo soy una cosa que piensa y no extensa, y por otro, tengo una idea distinta del cuerpo, en tanto es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que soy, es decir mi alma, por la que soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y puede ser y existir sin él (Descartes, 1987: 80-81).

En los hechos, el rechazo a la dualidad cristiana da lugar a una nueva dualidad moderna: cuerpo/razón. Ya no es el alma sino la razón (espíritu de la Modernidad) la que asume el papel de tutelaje y control del cuerpo, el cual, a su vez, es considerado un “resto” del yo, algo que puede ser manipulado, estudiado, reprimido; un texto que puede ser leído y “corregido” con el fin de impedir que inhiba el desarrollo de la racionalidad humana.

Es decir, el sometimiento del cuerpo no deviene del carácter pecaminoso que le asigna el cristianismo, o no solamente eso. Sobre todo es resultado de su “imperfección” que limita el despliegue de la razón y que puede ir en contra de

los imperativos económicos y tecnológicos del mundo moderno. Entre paréntesis, de lo anterior se deduce que la coacción del cuerpo se intensifica en aquellas sociedades donde se combina la noción de lo corpóreo como algo obsceno e imperfecto.

2. Utilidad y docilidad del cuerpo humano en el mundo moderno

Este enfoque de la razón, como nueva trascendencia que debe aquietar las necesidades corpóreas (vistas no sólo como secundarias sino también como elementos nocivos para el hombre), ha sido analizada, de manera puntual, por Michel Foucault. Libros suyos como *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber*, *Vigilar y castigar* o *Historia de la sexualidad* constituyen textos fundamentales para comprender los mecanismos de poder, la relación existente entre poder, saber y discurso, así como la vigilancia, el control y el castigo del cuerpo en las sociedades modernas.

Según Foucault, desde el siglo XVII se llevan a cabo una serie de estudios que permiten el desarrollo del vínculo entre saber y poder, cuyo objetivo es el perfeccionamiento de los métodos para el sometimiento del cuerpo:

Podrían encontrarse fácilmente signos de esta gran atención dedicada entonces al cuerpo, al cuerpo que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican. El gran libro del hombre máquina ha sido escrito en dos registros: el anatomo-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y los filósofos continuaron, y el técnico político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo (Foucault, 2005: 140).

Lo que se busca es permitir no sólo la utilidad del cuerpo, sino también su docilidad —entendido esto como sometimiento, utilización, transformación y perfección del cuerpo— en los distintos espacios colectivos (fábrica, escuela, familia), con el fin de “normalizar” el cuerpo individual y el cuerpo social,

de acuerdo a los requerimientos sistémicos y desde una perspectiva homogeneizadora.

Toda aquella manifestación singular o de grupo que no se ajuste a lo considerado como uniforme y reglamentario debe ser corregida por medio del encierro y la puesta en marcha de tratamientos que serán aplicados a los infractores de las normas sociales; como sucede, por ejemplo, con los “locos”. Los esquemas de docilidad no constituyen una novedad, dado que en periodos históricos anteriores el poder también imponía coerciones, prohibiciones y obligaciones al cuerpo. Sin embargo, en la época analizada aparecen aspectos no observados previamente.

En primer lugar, la escala del control: no estamos en el caso de tratar el cuerpo, en masa, en líneas generales, como si fuera unidad indisociable, sino de trabajarlo en sus partes, de ejercer sobre él una coerción débil, de asegurar presas a nivel mismo de la mecánica: movimientos, gestos, actitudes, rapidez; poder infinitesimal sobre el cuerpo activo. A continuación, el objeto de control: no ya los elementos, o ya no los elementos significantes de la conducta o el lenguaje del cuerpo, sino la economía, la eficacia de los movimientos, su organización interna (...). La modalidad, en fin: implica una coerción ininterrumpida, constante, que vela sobre los procesos de la actividad más que sobre su resultado y se ejerce según una codificación que retícula con la mayor aproximación el tiempo y los movimientos. A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan una sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar “disciplinas” (Foucault, 2005: 140-141).

De hecho, las ciencias humanas aparecen en el momento en que se decide que el hombre pase a formar parte de los objetos científicos; es decir, cuando llega a ser concebido como un objeto en el que hay que pensar y saber. En cuanto al ámbito médico, el hospital se convierte, desde entonces, en el lugar donde el hombre-objeto es sometido a formas perpetuas de examen para la constitución del conocimiento.

En la Modernidad, desde la perspectiva de Foucault, esta situación se exacerba. Piénsese, por ejemplo, en las clínicas psiquiátricas, donde se estudia y se ejerce control sobre el cuerpo de los individuos considerados locos por los especialistas y, en parte, por los miembros de una sociedad que han hecho suya la categorización de lo que puede llamarse locura, la cual está relacionada con acciones, actitudes y formas de pensar distintas a lo normalizado. Como es de suponer, en una era en que la razón se constituye como potencia fundamental del hombre, la perspectiva negativa del “loco” se incrementa. Un sujeto sin racionalidad “merece” ser encerrado tras los muros del psiquiátrico, medicado de forma constante, violentado física y emocionalmente.

No son pocos los casos en el que la lucidez creativa y la angustia existencial han sido diagnosticadas como locura, acaso porque ponen en entredicho los supuestos valores y progresos de la Modernidad. Ejemplo de ello es la experiencia padecida por Antonin Artaud (1896-1948), poeta, pintor, actor, ensayista y uno de los máximos exponentes del teatro contemporáneo, quien fue encerrado constantemente en psiquiátricos, donde recibió un sinnúmero de descargas eléctricas, con las consecuentes pérdidas de conciencia que minaron su cuerpo y su ser.

Lo vivido por Artaud es emblemático para esta reflexión, debido a que, precisamente, él desarrolló un lenguaje del cuerpo que abría cauce a todo lo reprimido: lo intensamente gestual, cargado de agitaciones, sacudidas, sobresaltos y convulsiones en el ámbito teatral. Es decir, desarrolló una forma de expresión artística que no correspondía a lo establecido por el canon ni a lo consentido en el imaginario social. Como señala Jorge Juanes, tanto en su vida como a sus puestas en escenas y en su escritura desvanecida, Artaud, al intentar el reencuentro entre cuerpo y espíritu, con el fin de restaurar el diálogo con la fuerza primigenia, antropocósmica, se enfrentó de radical manera al discurso absoluto de la racionalidad moderna y al “mundo enfermo que oculta su malestar tras el velo de lo normal, lo sano y lo bien portado” (Juanes, 2003: 22). En ese sentido, su vida recuerda las palabras de Cioran, quien decía que sólo los espíritus agrietados tienen aberturas al más allá y a Artaud no se le perdonó que encontrara esa hendidura. La multiplicidad de electroshocks recibidos fue la manera en que la psiquiatría buscó convertirlo en la nada, en concordancia total con el diagnóstico académico de Foucault.

Ahora bien, si analizamos las sociedades contemporáneas podría parecer paradójica, cuando no contradictoria, la idea del cuerpo negado con la exaltación del cuerpo perfecto que se observa en nuestros días, y que ha dado lugar a un importante mercado que ofrece tratamientos, (alimenticios, hormonales, dermatológicos), cirugías estéticas y prótesis que prometen juventud y belleza, de acuerdo a la moda impuesta por las industrias culturales, proceso en el que también tiene incidencia el mismo desarrollo de tecnológico e informático que subraya el carácter imperfecto del cuerpo frente a la perfección de la ciencia y la técnica. En la actualidad, como señala Miguel G. Ochoa: “Persona y cuerpo son escindidos dentro de este proceso de automatización acelerada de la carne. Desprendido del soporte subjetivo, el cuerpo se transforma en mecanismo, es decir, se torna objeto de intervenciones médicas, quirúrgicas y tecnológicas” (Ochoa, 2010: 94).

Esta aparente paradoja es explicada por David Le Breton, reconocido sociólogo y antropólogo francés, autor de los libros *Corps et sociétés*, *Anthropologie du corps et modernité*, *Passions du risque*, *La sociologie du corps*, *Des visages* y *La Chair à vif*, entre otros. Desde su punto de vista, el cuerpo exaltado “limpio, liso, neto, joven, seductor, sano, deportivo” (Le Breton, 2008: 132), no es el cuerpo en el que vivimos, sino un cuerpo rectificado, redefinido. Es el cuerpo “pensado como materia indiferente, simple soporte de la persona” (Le Breton, 2007: 19). Es decir, no ha perdido vigencia la idea de que lo corpóreo constituye un accesorio de la presencia, un borrador a corregir por su imperfección, una especie de recipiente que requiere ser modelado en función de la voluntad individual y de las necesidades sistémicas. En entrevista realizada por Elisabeth Gilles, el sociólogo galo sostiene que la dualidad cuerpo/razón ha dado paso al dualismo cuerpo/persona, en el mundo contemporáneo:

Pienso que el dualismo contemporáneo no opone el cuerpo al espíritu o al alma, sino al hombre con su cuerpo. Por eso hablo de un “alter ego”. (...) Las facciones radicales de la cibercultura americana van aún más lejos en este dualismo. Consideran que el cuerpo es despreciable en estos momentos en que podemos comunicarnos en cuestión de segundos de un extremo al otro del mundo. Nos hace perder el tiempo, enferma, está abocado al envejecimiento, a la muerte,

etc. A sus ojos es un fósil, un anacronismo. Por eso sueñan con la posibilidad de que el espíritu humano pueda ser archivado en un disco de ordenador, volcado en Internet, es decir, piensan en la erradicación de la carne a favor de innumerables prótesis informáticas (Gilles, 2000).

De esta manera, el proceso de racionalización instrumental, donde la técnica y los procesos productivos han cumplido un papel fundamental para domeñar lo carnal del individuo, ha significado, de acuerdo con el autor, la ruptura del sujeto consigo mismo, pues queda establecido que el hombre posee un cuerpo, más que ser un cuerpo. A esta ruptura se añade, también, la separación del hombre con respecto a los otros y al cosmos:

(...) El cuerpo en la sociedad medieval y a *fortiori* en las tradiciones del carnaval, no se distingue del hombre como sucederá con el cuerpo de la modernidad, entendido como factor de individuación. Lo que la cultura del medioevo y del renacimiento rechaza, justamente es el principio de la individuación, la separación del cosmos, la ruptura entre el hombre y el cuerpo. La retirada progresiva de la risa y de las tradiciones de la plaza pública marca la llegada del cuerpo moderno como instancia separada, como marca de distinción entre un hombre y otro (Le Breton, 2008: 31).

Asimismo, Jean Baudrillard, en *El otro por sí mismo*, menciona que como parte de los rituales de la transparencia del mundo actual no sólo se ha sometido lo corpóreo, sino que, incluso, el cuerpo se presenta únicamente como presencia objetual, como pornografía pura que inhibe el juego de la mirada que intenta captar aquello que permanece oculto a la vista. De esa forma, al desgarrarse el velo de lo invisible, se pierde el estímulo de la imaginación y la posibilidad de desentrañar un misterio. Recordando la noción de la estética de la descarnación, mencionada por Octavio Paz en algunos de sus ensayos, el pensador francés considera que el cuerpo aparece, entonces, sin la chispa de una ausencia posible:

La fascinación es la pasión descarnada de una mirada sin objeto, de una mirada sin imagen. Hace mucho tiempo que todos nuestros

espectáculos mediáticos han franqueado el muro de la estupefacción. Una exacerbación vitrificada del cuerpo, una exacerbación vitrificada del sexo, una escena vacía en la que no sucede nada, y que, no obstante, llena la mirada (Baudrillard 1998: 28).

Para ejemplificar esto, el autor recuerda una escena observada por él durante una exposición hiperrealista en Beaubourg, donde se exhibían maniqués desnudos en posiciones banales sin nada que sugerir, pero realizados de forma tan perfecta que daba la impresión de estar ante la presencia de personas reales. Lo que más le llamó su atención fue que la gente se detenía para observar de manera minuciosa los poros de la piel o los pelos del pubis de esas esculturas, no por curiosidad sexual sino para comprobar “la textura infinita de lo real” (Baudrillard 1998: 29), ya que, en los hechos, nada había que ver en aquella transparencia del cuerpo sin secretos.

En ese sentido, la fascinación por la objetividad pornográfica del mundo también también ha afectado al arte moderno —como pudo comprobar en la actitud del público en la exposición a la que él había asistido—, donde la desmesura de lo sexual lleva a la propia descalificación de la sexualidad, al tiempo que la desmesura de lo visible lleva a la degradación de la imagen. Así, tanto en el ámbito del arte como en el de la sexualidad hay un alejamiento del deseo, el cual es sustituido por la contaminación de la transparencia absoluta.

Esto recuerda el extraordinario libro de relatos *Las cósmicas* de Italo Calvino (1993),² donde el autor recrea el mito de la Creación, a través de las metamorfosis del protagonista Qfwfq, quien posee la edad del universo. Sobre todo en el cuento *La*

² En cada cuento, Qfwfq asume distintas formas que muestran las mutaciones de las especies desde el origen de la vida. En “La espiral” aparece como un molusco informe con la única conciencia de “estar allí”, hasta que descubre la existencia de otros seres iguales a él y, sobre todo, la existencia de “ella”. Nace, así, el apremiante anhelo de crearse una forma única e inconfundible. Es entonces cuando Qfwfq se pone a segregar material calcáreo y crea una concha como posibilidad de expresarse a sí y de pensarla a ella, de ser para ella a través de ese caparazón de concha enroscada en una espiral. A diferencia de los supuestos científicos darwinistas, el caparazón no surge del instinto de supervivencia, sino del amor y del deseo que reclaman la singularidad. Asimismo, con el advenimiento de la coraza comprende Qfwfq que su anhelo —del que surgen incluso rayas de colores que atraviesa la espiral— no sólo lo han cambiado a él; también ha transformado la forma del mundo porque ahora hay nuevas conchas y espirales y colores capaces de construir imágenes visuales que traerán con el tiempo los ojos para admirarlas.

espiral, el escritor sugiere que es la fuerza del deseo de la forma lo que posibilita el nacimiento de algo todavía inexistente. En ese sentido, si el deseo crea la forma, ¿qué sucedería con la forma sin deseo? Ello inevitablemente remitiría, como señala Baudrillard, a la nada.

Sin embargo, según el teórico francés, esto deviene de un proceso más amplio que incluye la purificación tecnológica del cuerpo, a través de una biopolítica que busca la asepsia de lo corpóreo, de similar manera al niño de la burbuja, quien es protegido de posibles contagios por el espacio artificial creado para él como sustituto de las defensas naturales del ser humano. Eso, que los científicos llaman progreso, es, en realidad, un proceso de control social, orientado a exterminar todo aquello que altera el universo de la transparencia: “Desposeído de sus defensas, el hombre pasa a ser eminentemente vulnerable a la ciencia. Desposeído de sus fantasías, pasa a ser eminentemente vulnerable a la psicología. Liberado de sus gérmenes, pasa a ser eminentemente vulnerable a la medicina” (Baudrillard, 1998: 32-33).

Pese a este diagnóstico desolador, es importante señalar que hay ámbitos filosóficos, artísticos, literarios y poéticos donde el cuerpo adquiere un estatuto relevante, al menos tan importante como la razón o el espíritu. Sobre todo, en el poema “Bajo tu clara sombra” de Octavio Paz, que analizaremos más adelante, en el deseo nunca satisfecho de descifrar el enigma del cuerpo del ser amado, la pasión descarnada –comentada por Baudrillard– cede su lugar al encuentro de la presencia humana.

3. Reivindicación de lo corpóreo desde el logos filosófico y la poesía

Quizá el gran crítico de la dualidad cristiana alma/cuerpo y de la dualidad moderna razón/cuerpo es Friedrich Nietzsche. En *Así habló Zaratustra* hay constantes referencias a la importancia del cuerpo por sus posibilidades expresivas, por su capacidad para liberar energía y, sobre todo, porque en el cuerpo se engendra la pulsión vital. Negar al cuerpo, sostiene el autor, es negar la existencia misma: “Cuerpo soy yo y alma –así hablaba el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?” (Nietzsche, 1999: 60), se pregunta Zaratustra. Además, en el apartado “De los poetas”, dice el personaje: “desde que conozco mejor el cuerpo (...) el espíritu no es ya para mí más que un modo de expresarse; y todo lo ‘imperecedero’ es también solo un símbolo” (188).

La preeminencia de la razón y la orientación de las acciones al fin útil en las sociedades modernas han llevado, desde la perspectiva de Nietzsche, a resistir el placer del cuerpo como liberación energética que aligera nuestra existencia. De ahí la insistencia en *Así habló Zaratustra* de relacionar danza y levedad, por lo que podría decirse que el baile permite al hombre desprenderse del actuar rutinario que pesa como una loza sobre la capacidad creadora. Por eso el dios del personaje baila, porque se ha despojado del peso de la culpa, del rechazo del cuerpo y de todo aquello que niega la parte carnal del hombre y de sus sentidos.³

Pero es en el siglo XX cuando la crítica a la negación del cuerpo se ha exacerbado, a través de las reflexiones realizadas por autores como Marcuse, Sartre, Bataille, los llamados filósofos posmodernos –Lyotard y Vattimo– y, como ya hemos mencionado, Michel Foucault.

En esa misma tesitura, Remo Bodei, en el libro *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza felicidad: filosofía y uso político*, menciona que si se rescatara la importancia de lo corpóreo, la pasión aparecería “como la sombra de la razón misma, con una construcción de sentido y una actitud ya íntimamente revestida de una propia inteligencia y cultura, fruto de elaboraciones milenarias, mientras la razón se manifestaría, a su vez, ‘apasionada’, selectiva y parcial, cómplice de aquellas mismas pasiones que dice combatir” (1995: 10). Desde esta perspectiva, se podría observar, entonces, lo improcedente de concebir la pasión como forma de engeguamiento.⁴

Sobre todo a partir de Nietzsche, y más allá de la voluntad ascética promovida por la filosofía cartesiana y otras afines, se ha gestado una forma de pensamiento paradójica y experimental, que lejos del pensar deshumanizante y desapasionado comparte la aventura del juego carnal, el amor por el misterio de lo corpóreo, la indivisibilidad del ser.

3 “Yo no creería más que en un dios que supiese bailar. Y cuando vi a mi demonio lo encontré serio, grave, profundo, solemne: era el espíritu de la pesadez –él hace caer a todas las cosas. No con cólera, sino con la risa se mata. ¡Adelante, matemos el espíritu de la pesadez! He aprendido a volar: desde entonces no quiero ser empujado para moverme de un sitio. Ahora soy ligero, ahora vuelo, ahora me veo a mí mismo por debajo de mí, ahora un dios baila por medio mío”. (Nietzsche, 1999: 70-71)

4 ¿Valdría la pena vivir –se pregunta Bodei– si no probásemos alguna pasión, si tenaces e invisibles hilos no nos atasen con fuerza a cuanto –por diverso título– no llega al ‘corazón’, y cuya pérdida tememos? La total apatía, la falta de sentimientos y de re-sentimientos, la incapacidad de alegrarse y de entristecerse, de estar ‘llenos’ de amor, de cólera o deseo, la misma desaparición de la pasividad, entendida como espacio virtual y acogedor para la presentación del otro, ¿no equivaldría tal vez a la muerte? (1995: 11).

Sin embargo, incluso esta línea reflexiva se ve en la necesidad de pensar el cuerpo desde una perspectiva conceptual, a partir de la cual pudiesen ser definidas aquellas nociones sobre las cuales se piensa. Sólo así sería posible generar un proceso dialógico.

Dicho en otros términos, desde la reflexión sistemática no puede expresarse el cuerpo, sin ver limitada la pluralidad de sentidos que en él se despliegan, pues el concepto se crea a partir del abandono de lo individual y, por tanto, lo corporal queda expulsado en el mismo proceso de abstracción. La conciencia puede pensar el cuerpo, pero, al hacerlo, destierra las propiedades estéticas y eróticas de la carnalidad para, precisamente, encumbrar la idea.

Acaso para hablar del cuerpo desde su propia intimidad sea necesario, entonces, deslizarse a espacios artísticos, literarios y poéticos. Como señala Milan Kundera, a semejanza de Penélope, los escritores destejen noche a noche lo que los teólogos, filósofos y sabios tejen día a día (Kundera, 2004: 177). Al referirse a la novela, menciona que ésta se orienta a destruir los caminos seguros de las causas y los efectos para dejar que el pensamiento pueda vagabundear en búsqueda de la más absoluta libertad, con el fin de abrir espacios a lo in-aprehensible, a aquello desairado por los discursos de la Verdad: sensaciones, sentimientos, pasiones, interioridad.

Mas el escritor checo hace una precisión: su crítica se orienta a los tratados filosóficos que intentan domeñar las ideas fugaces para apresarlas en lerdos y pesados análisis que inhiben el pensar danzante y ligero. No es el caso de Nietzsche, quien rechaza de magistral manera la preconcebida idea de que todo verbo debe tener un sujeto. En lugar de decir “Yo pienso”, Nietzsche confiesa que los pensamientos llegan a él repentina e intempestivamente, invitándolo a recorrer las sendas de lo desconocido, de manera similar —concluye Kundera— al proceder de la narrativa: “El pensamiento auténticamente novelesco [...] siempre es asimétrico; indisciplinado; está próximo al de Nietzsche; es experimental: fuerza brechas en todos los sistemas que nos rodean (Kundera, 2004: 187).

También en la poesía pueden afirmarse las razones del cuerpo, porque tanto en el poema como en el cuerpo se expresan la singularidad de lo existente y las metamorfosis de lo sensible en el momento preciso en que ello ocurre. Lejana al pensamiento metódico o racional, la poesía de la carne es afirmación y duda,

imagen y sensación; ella explora lo específicamente corpóreo desde infinidad de perspectivas y, en ese sentido, como diría Heidegger, protege al hombre del olvido del ser.

Desde la perspectiva de María Zambrano, la filosofía parte de un método, camina guiada por él. En cambio, el poema constituye la unidad encarnada porque no renuncia a nada: “ni a una criatura, ni a un instante de esa criatura, ni a una partícula de la atmósfera que la envuelve, ni a un matiz de la sombra que arroja” (Zambrano, 1996: 19).

Algo similar sostiene Octavio Paz, quien considera que incluso ese hablar del cuerpo sólo es posible a través de la poesía. Por eso insiste, en varios de sus ensayos, que es en el arte poético donde se reconcilian lo carnal y lo espiritual, la imaginación y el sentido corporal, la heterogeneidad y la unicidad primigenia del ser. Por el contrario, el razonamiento filosófico o científico, en tanto procede por medio de generalizaciones y abstracciones, mutila la vida, dado que no puede abarcarla en toda su riqueza.

Precisamente, la obra del escritor mexicano (1914-1998) insiste en la indivisibilidad del cuerpo y del ser para destruir las dualidades cristianas y modernas. A diferencia del pensamiento occidental que ha optado por el no-cuerpo, la poesía suya propone el reconocimiento de sí a través del cuerpo de la amada, como promesa de elucidar el “nosotros”. Asimismo, en *Conjunciones y disyunciones* menciona que el tiempo moderno, lineal y lanzado hacia el futuro, es el tiempo del no-cuerpo que busca someter tanto a la naturaleza como a los instintos; es decir, es un tiempo de automutilación. Pero él concibe la posibilidad de restituir el tiempo del signo cuerpo en el presente, en el instante mismo del acto amoroso, en el tiempo carnal. Entonces, “nuestros ojos incrédulos serán testigos del despertar y vuelta a nuestro abyecto mundo de esa realidad, corporal y espiritual, que llamamos *presencia humana*” (1991: 177).

De manera especial, el poeta da forma en “Bajo tu clara sombra” (1935), aparecido en el libro *Libertad bajo palabra* (1935-1958), a la idea de que el ser es otredad. Importante es destacar que en este poema aparece con nitidez la influencia que ha tenido Oriente sobre el autor. Ya en la primera parte se encuentran entretrejidas las correspondencias de los cuerpos con Eros y con el Universo: plenitud y luminosidad, comunión con un absoluto que no posee nombre, cuerpos reencontrados como parte de la naturaleza y de sus elementos: la sombra de la

amante representa la tierra y en la vivencia de él se unen el fuego y el aire:

I

Bajo tu clara sombra / vivo como la llama al aire, / en tenso aprendizaje de lucero (Paz, 2009: 81).

En esa fusión de él con ella, con el mundo y consigo mismo inicia el aprendizaje del poeta, distante de la conciencia de Occidente que se ha caracterizado por distinguir “esto de aquello” (acaso por el horror hacia lo “otro”), en lugar de decir: “esto es aquello”, “tú eres aquello”.

Es el encuentro amoroso de dos cuerpos el que diluye la ruptura del hombre con el otro, con el cosmos y con el sí mismo, enunciada por Le Breton como característica de la Modernidad y comentada líneas arriba. Pero esta unificación no remite a una trascendencia divina ni a una esencia más allá del mundo y lo terrenal, sino a la creación de un tiempo nuevo que hace sensible la gozosa señal que yace oculta en la parte carnal del hombre.

II

No vio nacer al mundo, / mas se enciende su sangre cada noche / con la sangre nocturna de las cosas / y en su latir reanuda / el son de las mareas / que alzan las orillas del planeta, / un pasado de agua y de silencio / y las primeras formas / de la materia fértil.

Tengo que hablaros de ella, / de su fresca costumbre / de ser simple tormenta, rama tierna (Paz, 2009: 82).

En este poema, Paz rehuye al artificio verbal para transmitir el despliegue de los sentidos. Además, el recurso de metáforas de la naturaleza, como representación del cuerpo de los amantes, tiene el cometido de fundir vida y tierra. En la savia de la mujer está simbolizada la existencia; en la piel de barro y de diamante, de él, la vastedad de la tierra.

En la tercera parte, el acto amoroso, como el acto poético, es un espejo que refleja la identidad perdida de ambos, más allá del proceso de individuación. Por eso le dice a la amada que se desnude de sí y llueva en sí misma, pero antes

de concluir su canto le pide que se reconozca en el cuerpo de él, porque “tú eres yo”.

III

Toca tu desnudez en la del agua, / desnúdate de ti, llueve en ti misma, / mira tus piernas como dos arroyos, / mira tu cuerpo como un largo río, / son dos islas gemelas tus dos pechos, / en la noche tu sexo es una estrella, / alba, luz rosa entre dos mundos ciegos, / mar profundo que duerme entre dos mares.

Mira el poder del mundo: / reconóctete ya, al reconocerme (Paz, 2009: 83).

Como ya he comentado, distintas conciliaciones aparecen en “Bajo tu clara sombra”: los cuerpos de los amantes, los elementos de la naturaleza; el yo, el otro y el cosmos; la vida y la tierra. Pero es en la cuarta parte, sobre todo, cuando el acto amoroso se funde con el ritmo poético. Ambos generan expectación, suscitan un anhelo, inducen al deseo de no cesar ante el temor de sentir que algo se ha roto. En *El arco y la lira* dice Octavio Paz que el ritmo coloca al hombre en una actitud de espera; es un ir hacia algo, es un tiempo original. Lo mismo sucede en el acto sexual. Como el ritmo, éste engendra en la pareja una disposición de ánimo que sólo será calmada cuando algo sobrevenga: la unión plena de cuerpos y de ser.

El ritmo amoroso de los amantes y el ritmo poético constituyen, entonces, una posibilidad de elucidación lo que somos “nosotros”, pues el ritmo, menciona el poeta mexicano, “es la manifestación más simple, permanente y antigua del hecho decisivo lo que nos hace ser hombres: ser temporales, ser mortales y lanzados siempre hacia ‘algo’, hacia lo ‘otro’: la muerte, Dios, la amada, nuestros semejantes” (Paz, 1972: 60).

IV

Un cuerpo, un cuerpo solo, sólo un cuerpo, / un cuerpo como día derramado / y noche devorada; / la luz de unos cabellos / que no apaciguan nunca / la sombra de mi tacto; / una garganta, un vientre que amanece / como el mar que se enciende / cuando toca la frente de la aurora; / unos tobillos, puentes del verano; / unos muslos nocturnos que se

hunden / en la música verde de la tarde; / un pecho que se alza / y arrasa las espumas; / un cuello, sólo un cuello, / unas manos tan sólo, / unas palabras lentas que descienden / como arena caída en otra arena (Paz, 2009: 83-84).

En la parte última del poema, Paz vuelve a unir en una misma imagen a la mujer y a la tierra, al tiempo que Eros fluye en el vibrante río de ambos. La realidad colmada se presenta en su plenitud porque ya no hay lugar para el “quizá” de un posible tacto prolongado. El deseo vuelto acto revela a los amantes una nueva identidad de aquello que parecía irreductible. En ese sublime, pero terrenal momento, la amada se convierte para él en inspiración poética y gozo carnal, alimento y vida, tiempo y muerte. El poema condensa el acto que lo propicia.

V

Deja que una vez más te nombre, tierra. / Mi tacto se prolonga / en el tuyo sediento, / largo, vibrante río / que no termina nunca, / navegado por hojas digitales, / lentas bajo tu espeso sueño verde.

Tibia mujer de somnolientos ríos, / mi pabellón de pájaros y peces, / mi paloma de tierra, / de leche endurecida, / mi pan, mi sal, mi muerte, / mi almohada de sangre: / en un amor más vasto te sepulto (Paz, 2009: 84-85).

Así, el acto amoroso -como sucede con la creación artística- es una experiencia esencial porque se sitúa en el horizonte de ser en el mundo, porque el amante poeta convierte su cuerpo en un caudal de experiencia estética.

En este poema, la palabra poética y el acto amoroso constituyen, ambos, un juego de alteridades dialogantes, donde el ser del cuerpo se re-figura en el encuentro con el otro, en un acontecimiento irremplazable, inédito, efímero: cuerpo y poema no descifran el enigma, lo potencian y protegen.

Ahora bien, es necesario señalar que si a la poesía no le es dado, precisamente por su vocación para expresar las emociones del cuerpo en su individualidad, construir un discurso capaz de mostrar las pérdidas del destierro de lo carnal, entonces se hace indispensable, en concordancia a lo señalado por Kundera, no desdeñar aquel pensamiento filosófico y

experimental, a partir del cual es posible pensar lo corpóreo atribuible a la condición humana: el placer, el dolor, la pasión, lo erótico.

Mientras la poesía es el habla del cuerpo singular, su íntimo resguardo, la filosofía intempestiva otorga al pensamiento corpóreo la dignidad negada en la Modernidad, a la manera en que lo hacen Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Derrida y Blanchot, entre otros. Ambas se afanan por liberar al cuerpo de los dictados de la razón, de la voluntad ascética y de los verdugos de los instintos vitales.

Incluso, en este fecundo diálogo es indispensable incluir a quienes han realizado o realizan el afanoso trabajo de desentrañar las formas utilizadas para reprimir el cuerpo y domeñarlo desde los hilos del biopoder, la biopolítica, el aparato tecnocientífico. Sin los minuciosos e incisivos análisis realizados por autores como Foucault, Baudrillard o Le Breton, difícilmente podrían conocerse, a profundidad, los deshumanizados métodos empleados para manipular el cuerpo humano, con fines netamente instrumentales.

A manera de conclusión, podría afirmarse que la poesía, como unidad encarnada del ser; el pensamiento intempestivo, ajeno a la racionalidad cosificante, y las posturas teóricas y críticas de las tecnologías del cuerpo constituyen vías de iluminación, orientadas a redimir lo específicamente carnal, en oposición a los diseñadores, promotores y custodios del hombre-objeto.

Bibliografía

- BAUDRILLARD, J. (1998) *El otro por sí mismo*. México: Grijalbo.
- BODEI, R. (1995) *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. Trad. de Isidro Rosas. México: Fondo de Cultura Económica.
- CALVINO, I. (1993) *Le cosmicomiche*. Milano: Oscar Mondadori
- DESCARTES, R. (1987 [1641]) *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Trad. y notas de E. López y M. Graña. Madrid: Gredos.

- FOUCAULT, M. (2005 [1975]) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. de Aurelio Garzón. México: Siglo XXI Editores.
- GILLES, E. (2000) "David Le Breton: el sentido del cuerpo". Disponible en: http://www.tendencias21.net/David-Le-Breton-El-sentido-del-cuerpo_a69.html. Fecha de consulta, 21/10/2015.
- HELLER, A. (1995) "La modernidad y el cuerpo", en: Heller, A. y Ferenc, F., *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Trad. de José Manuel Álvarez. Barcelona: Península.
- JUANES, J. (2003) "Artaud y el teatro de la crueldad", en: Sánchez, E. (coord.), *Vanguardias y neovanguardias artísticas: un balance de fin de siglo*. México: Plaza y Valdés.
- KUNDERA, M. (2004) *El arte de la novela*. Trad. de Fernando de Valenzuela y María Victoria Villaverde. Barcelona: Tusquets.
- LE BRETON, D. (2007) *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. Trad. de Ociel Flores Flores. México: La Cifra Editorial.
- _____ (2008) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Trad. de Paula Mahler. Buenos Aires: Nueva Visión.
- NIETZSCHE, F. (1999 [1892]) *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- OCHOA, M. (2010) "La modernolatría futurista: cuerpo y estética dinámica en: Ochoa, M. (coord.) *Cuerpo y modernidad. Arte y biopolítica*. México: Plaza y Valdés.
- PAZ, O. (1972) *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1991) *Conjunciones y disyunciones*. México: Joaquín Mortiz.
- _____ (2009) "Bajo tu clara sombra" en: *Libertad bajo palabra*, Madrid: Cátedra.
- VOLTAIRE. (1988 [1733]) *Cartas filosóficas*. Trad. de Fernando Savater. Madrid: Alianza Editorial.
- ZAMBRANO, M. (1996 [1939]) *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Citado. SÁNCHEZ-GARAY, Elizabeth (2015) " El espacio poético en respuesta a la represión del cuerpo " en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°19. Año 7. Diciembre 2015-Marzo 2016. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 34-44. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/344>.

Plazos. Recibido: 02/11/2014. Aceptado: 04/08/2015.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°19. Año 7. Diciembre 2015-Marzo 2016. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 45-57.

A importância do espaço para as experiências e emoções de pessoas com sofrimento emocional: refletindo sobre solidão e possibilidades

The importance of the place to experiences and emotions of people in emotional suffering: pondering on loneliness and possibilities

Iara Maria de Almeida-Souza y Sheila Silva-Lima*

Universidade Federal da Bahia, Brasil

iara-maria@uol.com.br / lima.ssheila@gmail.com

Resumen

O presente trabalho objetivou compreender o modo como os espaços são constitutivos das experiências, e sua importância para a vivência das emoções. Foram realizadas entrevistas com quatro pessoas, diagnosticadas como “doentes mentais” e que viviam em distintos espaços: uma Residência Terapêutica, um abrigo, um hotel e uma casa. Também foi realizada a observação participante com registro em diário de campo. Considera-se que o ser é sempre ser-em-mundo, não podendo ser descolado desse. Esse mundo envolve não apenas as relações com outros seres vivos, mas também com organismos não humanos, cujas trajetórias se cruzam com as do próprio sujeito. A trajetória de cada sujeito se faz continuamente no próprio percurso, em um contínuo caminhar. Foi possível observar diversos engajamentos a partir dos locais de moradia, no sentido de recuperar certa autonomia ou alguns direitos perdidos. Nota-se que apesar de muitos demonstrarem acreditar na impossibilidade de ter uma “vida normal”, havia um movimento contínuo, embora às vezes tímido, para a superação de algumas dificuldades.

Palabras clave: Saúde Mental; Emoções; Habitação; Ciências Sociais.

Abstract

The present paper aimed to understand how spaces constitute experiences and its importance to the existence of emotions. Four people were interviewed, they were diagnosed as “mental ill” and lived in different places. A therapeutic internship, a shelter, a hotel and a house. A participant observation with field diary records was also performed. It is considered that a being is always a being-in-the-world, and they cannot be drawn off from it. This world involves not only relations with other living beings, but also with non human organisms, whose paths are directly related with the individual's. Each individual's path is made continually during the path itself, in a continuum walk. It was possible to observe many different engagements from the living places, in the perspective of recovering certain autonomy and some lost rights. It is possible to notice that although most of them demonstrate believing in the possibility of having a “normal life”, there was a, sometimes shy, continuum movement which aimed to overcome some difficulties.

Keywords: Saúde Mental; Emoções; Habitação; Ciências Sociais.

* Iara Maria de Almeida Souza, Doctor en Ciencias Sociales, fiz psicologia pela Universidade Federal da Bahia. Especialização sob o formato de Residência Multiprofissional em Saúde Mental pela Universidade do Estado da Bahia e mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia.

Sheila Silva Lima, Magister en Ciencias Sociales, fiz a graduação (1985), mestrado (1995) e doutorado (2004) em Ciências Sociais na Universidade Federal da Bahia, onde sou professora adjunto do Departamento de Sociologia. Faço também parte do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, tendo exercido a coordenação entre 2009 e 2011. Possuo experiência na área de Sociologia da saúde e da ciência, atuando principalmente nos seguintes temas: práticas médicas, doença mental, experiência de doença, laboratórios e biotecnologia.

A importância do espaço para as experiências e emoções de pessoas com sofrimento emocional: refletindo sobre solidão e possibilidades

1. Introdução

O *sofrimento emocional* na literatura biomédica ocidental assume diversos nomes, como doença ou transtorno mental. Optamos por usar essa terminologia porque o objetivo é retirar esse conceito do campo da biomedicina e articulá-lo com o ser-no-mundo, considerando o sofrimento como algo que não é apenas mental e que não pode ser considerado cindido do corpo. O sofrimento emocional é uma experiência vivida. Este termo, experiência, evoca aqui uma compreensão do modo como as pessoas vivem, experimentam o próprio mundo, sendo o espaço fundamental para a constituição das experiências no transcorrer da trajetória de vida.

Se na perspectiva cartesiana o espaço é algo objetivo e neutro, no qual as coisas estão situadas ou acontecem, autores da fenomenologia como Ingold (2005) e Massey (2008) abordam o espaço a partir do engajamento no mundo, que inclui o local no qual se habita e caminhos percorridos durante a trajetória de vida (Ingold, 2005). Para esses autores, o espaço torna-se o próprio lugar da existência do sujeito, que compartilha o mundo com outros organismos, inclusive não humanos. A emoção brotaria a partir da forma como cada um apreende uma situação em certo contexto (Rabelo & Alves, 1999).

Embora alguns autores dessa tradição (Heidegger, 2012; Ingold, 2001; Massey, 2008), tenham trabalhado a complexidade do espaço na constituição das experiências, é importante considerar mais especificamente como a questão do espaço se articula ao sofrimento emocional. Isso implica em pensar, por exemplo, como a moradia e os espaços percorridos durante uma trajetória de vida se configuram como essenciais na constituição das experiências? Poderia a habitação afetar quem se é, inclusive na convivência com outros seres humanos e não humanos? Como entidades não humanas

interferem na constituição das experiências? Como o sujeito se constrói a partir dos espaços que percorre durante sua trajetória de vida?

O presente trabalho objetiva compreender os sentidos dados aos locais de moradia por quatro pessoas, egressas de longa internação psiquiátrica, que vivem em um abrigo, um hotel, uma Residência Terapêutica (RT) e uma casa. Busca-se descrever elementos presentes no cotidiano, as diversas formas de engajamento no mundo, bem como o modo como a realidade vai se construindo a partir da habitação.

Essas indagações norteiam o presente trabalho, que está organizado em seis sessões: 1- Introdução; 2 – A Reforma Psiquiátrica no Brasil, que pretende discorrer acerca da história de atenção à Saúde Mental no Brasil, inclusive seus marcos legais; 3- Percursos do Trabalho, que objetiva apresentar a metodologia utilizada, bem como os sujeitos e suas histórias de vida; 4- *Espaços possíveis e as possibilidades dos espaços*, que intenciona descrever o cotidiano vivenciado pelos sujeitos; 5 - *O que é uma casa? Pensando sobre ambiguidades*, visa discutir as ambiguidades presentes nas habitações e como essas contribuem para a constituição das experiências e, por fim, as *Considerações Finais*.

2. Reforma Psiquiátrica no Brasil

As pessoas consideradas loucas no Brasil foram tratadas de acordo como o modelo implantado na França no século XVIII, quando foi instaurado por Pinel, fundador do primeiro hospital psiquiátrico, o chamado “tratamento moral” para alienados (Amarante, 1995). Esse tratamento moral apresentava como imperativo terapêutico o isolamento do mundo exterior, ou seja, a hospitalização integral. Esse afastamento possibilitava, segundo Pinel, uma observação sem interferências, a consolidação do diagnóstico e o cumprimento do próprio tratamento

moral, que pressupunha ordem e disciplina para que a mente desregrada pudesse encontrar suas verdadeiras emoções e pensamentos (Amarante, 1995). Tal forma de tratamento prescrevia a reclusão como um procedimento que possuía por si mesmo um efeito terapêutico e poderia inclusive ter a cura como desfecho (Souza, 1999). Com o tratamento moral, o hospital psiquiátrico passou a ocupar um lugar central para o suposto cuidado à loucura, tornando-se uma instituição de segregação. A loucura ganhou o estatuto de doença a ser tratada pela biomedicina ao mesmo tempo em que a psiquiatria foi instituída.

O tratamento iniciado por Pinel se manteve como uma proposta terapêutica para a doença mental durante séculos, gerando um enorme contingente de pessoas que passaram a residir em hospitais psiquiátricos. Essas pessoas eram normalmente privadas do convívio social comum, o que, na maior parte das vezes, potencializava também o rompimento dos vínculos familiares. O Brasil assistiu a uma verdadeira proliferação do número de hospitais psiquiátricos, especialmente a partir da década de 60 do século passado, sendo que algumas colônias para tratamento psiquiátrico chegaram a abrigar centenas de pessoas, tais como a Colônia de Alienados Juqueri, localizada em São Paulo, que em 1958 chegou a ter 14 mil internados (YASUI, 2010).

Talvez não por acaso, quando a população de internos em hospitais psiquiátricos alcançou números bastante expressivos, começou a ganhar força no Brasil, sob a inspiração do psiquiatra italiano Franco Basaglia, uma crítica radical ao saber psiquiátrico e ao tratamento imposto para a doença mental e, principalmente, às próprias instituições de tratamento. Um desdobramento desta contestação foi a criação, no final da década de 70, do Movimento da Luta Antimanicomial, que tinha como principais pontos da sua agenda a defesa dos Direitos Humanos e o resgate da cidadania daqueles que apresentam um transtorno mental. Dessa luta resultou uma intensa mobilização em favor da Reforma Psiquiátrica, que não apenas denunciou os manicômios como instituições de violência, bem como propiciou a construção, mediante uma série de dispositivos legais, de uma rede de serviços e estratégias territoriais e comunitárias substitutivas aos hospitais psiquiátricos, dentre essas podemos citar as Residências Terapêuticas – RTs, e os Centros de Atenção Psicossocial – CAPS, os quais se constituíram como alguns dos campos para o presente trabalho.

As Residências Terapêuticas (RTs) ou Serviços Residenciais Terapêuticos (SRTs) foram instituídas, pela Portaria do Ministério da Saúde 106/2000, como uma alternativa de moradia para pessoas há longo tempo institucionalizadas. De acordo com a definição legal, elas são “casas localizadas no espaço urbano, constituídas para responder às necessidades de moradia de pessoas portadoras de transtornos mentais graves” (Brasil, 2004: 06). Embora as RTs se configurem como equipamentos da saúde mental, estas casas não são precisamente serviços de saúde, mas espaços de morar, de viver, e devem ser capazes, em primeiro lugar, de garantir o direito à moradia e de auxiliar o morador em seu processo – por vezes difícil – de reintegração à comunidade. Sendo residências, cada casa deve ser considerada como única, devendo respeitar as necessidades, gostos, hábitos e dinâmica de seus moradores. Já os CAPS, instituídos pela Portaria 336/2002 do Ministério da Saúde, são serviços ambulatoriais de atenção diária, voltados prioritariamente para pessoas com transtornos mentais severos e persistentes.

Embora breve, o esclarecimento acerca do processo de construção de dispositivos como a RT e o CAPS realizado acima, constitui-se de fundamental importância para compreender as diversas trajetórias realizadas pelos sujeitos que contribuíram para esse trabalho. Diagnosticados como alguém com uma doença mental, tais pessoas recorreram a um tratamento biomédico de base segregacionista que foi ofertado durante anos no Brasil, o que desencadeou uma série de repercussões em suas vidas, incluindo a vivência prolongada em hospital psiquiátrico e a fragilização dos vínculos sociais.

3. Percursos do Trabalho¹¹

Neste trabalho foi adotada uma abordagem qualitativa, tendo sido privilegiada a narrativa dos sujeitos acerca da própria experiência. Foi utilizada a observação participante, intencionando uma maior aproximação com os cotidianos vivenciados e a compreensão das relações estabelecidas nas habitações, incluindo os objetos que a compõem.

Todo o trabalho foi realizado em Salvador, cidade localizada no Nordeste do Brasil. A coleta de

¹¹ Esse trabalho foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos, com o registro nº CAAE 06176512.5.3001.0047, conforme a Resolução nº 196/96 do CNS, vigente à época de realização do estudo. Buscando preservar a identidade das pessoas que contribuíram para esse estudo, todos os nomes de pessoas e instituições são fictícios.

dados durou aproximadamente seis meses, sendo realizada por uma das autoras desse trabalho, que é psicóloga. Em todos os casos, antes da realização das entrevistas, foi feita uma aproximação prévia às pessoas visando a construção inicial de um vínculo. A ideia era criar uma atmosfera mais propícia à conversação, evitando que este momento se convertesse em uma situação desagradável ou que lhes parecesse invasiva. As possibilidades, o ritmo e o tempo dos interlocutores também foram sempre levados em consideração. Por esse motivo, com cada uma das quatro pessoas que contribuíram para esse trabalho foi adotada uma abordagem diferente, que será mais detalhada no transcorrer do texto.

De um modo geral, as entrevistas transcorreram de forma mais aberta, como se fossem conversas informais sobre a própria vida, sem seguir um roteiro engessado, embora com interrogações norteadoras, privilegiando tudo o que a pessoa quisesse ou julgasse importante contar sobre sua história de vida e seu momento atual. Em alguns espaços de moradia, como na RT, por exemplo, foi possível realizar a observação participante. Em outros locais, como o hotel, não foi possível o acesso.

É fundamental ressaltar que, em diversos momentos dos encontros entre a pesquisadora e os participantes da pesquisa, esses demonstravam, muitas vezes não de forma verbal, dificuldades em narrar alguns episódios de suas vidas. Todas essas situações foram respeitadas pela pesquisadora, de modo que, por esse motivo, há muitas lacunas nas histórias narradas e aqui apresentadas.

3.1 Lucas

Lucas tem 42 anos. Sua mãe faleceu durante a infância, morou com o pai apenas até os 10 anos de idade, em uma cidade próxima a Salvador, quando foi deixado em um orfanato em outra cidade. Seu pai casou-se novamente e teve mais três filhos. Até os 18 anos, Lucas permaneceu no orfanato, quando retornou à casa do pai, que havia migrado para Salvador. Não conseguindo se adaptar ao novo ambiente, saiu de casa. Seu sustento era garantido por um trabalho na construção civil. Após perder o emprego, viveu nas ruas, até o advento da primeira crise, quando foi internado em um hospital psiquiátrico, sendo diagnosticado como esquizofrênico aos 21 anos de idade, aproximadamente. Permaneceu durante 15 meses no manicômio, voltando, ao sair do hospital, a habitar o espaço da rua, onde permaneceu por cerca de três anos. Só por volta dos 26 anos Lucas foi

acolhido em um abrigo, onde atualmente vive com outras 99 pessoas.

As entrevistas realizadas com Lucas foram gravadas e transcritas, exceto a primeira, pois ele mostrou-se desconfortável diante da presença do gravador. Foi também elaborado um diário de campo para descrever sua forma de relacionar-se com a instituição onde residia, incluindo a vinculação com outros moradores e profissionais. As cinco entrevistas realizadas duraram cerca de uma hora e meia, cada. Lucas demonstrava gostar de conversar sobre sua vida, e sempre fazia um esforço para que a entrevista não terminasse: durante os momentos de despedida, sempre dizia que tinha algo muito importante a acrescentar. Todas as entrevistas foram realizadas dentro da própria instituição, porém no espaço externo da mesma. Normalmente em um banco localizado em uma área mais arborizada.

O Abrigo Sol onde Lucas reside é dividido em 10 salas, similares a sala de estar de uma casa. Cada morador está vinculado a uma dessas salas, que tem cuidadores e uma decoração específica, escolhida não pelos seus habitantes, mas pelos cuidadores ou pela administração do abrigo. Durante o dia, os residentes permanecem nas salas, mas as refeições são feitas em um único refeitório. Os banheiros também são comuns. Os quartos são coletivos, havendo uma divisão por gênero. Possuem apenas camas e armários, sem objetos de decoração.

3.2 João

João tem 60 anos, vive sozinho em uma casa pequena, localizada em um bairro popular de Salvador, no qual reside há 25 anos. Durante todas as visitas, ele estava deitado no sofá da sala, a qualquer hora ou dia da semana. Foi casado durante 17 anos e teve dois filhos, hoje já adultos: Cristiano e Luísa. A filha, que morava distante, o visitava semanalmente e o filho raramente o procurava. Sua ex-mulher vive à distância, em outro estado brasileiro. Seus pais morreram e o vínculo com os irmãos é superficial.

João contou que o *maltrato* começou em 1992, época na qual trabalhava como caminhoneiro em São Paulo. Retornou para Salvador e, em 1993, sua esposa e filhos o deixaram, segundo ele, por causa do *maltrato*. Foi diagnosticado com Esquizofrenia Paranoide e Transtornos Delirantes Persistentes. Segundo Josefinha, vizinha que lhe ajudava no dia-a-dia, durante as crises costumava ouvir vozes que lhe mandavam cometer atos violentos.

A casa de João ainda estava em construção. Faltavam acabamentos como piso, pias, portões, etc. Possuía um quarto, sala, cozinha, banheiro e área de serviço. João às vezes se queixava, dizendo que a escolha de que a casa teria um único quarto não fora dele, mas sim de Caio, um Agente Comunitário de Saúde –profissional vinculado ao Programa de Saúde da Família, que atua como elemento de ligação entre a comunidade e a as Unidades Básicas de Saúde– que o ajudava a administrar seu dinheiro.

As visitas à João ocorreram durante seis meses, semanalmente, praticamente todas aconteceram em sua própria residência. Algumas aconteceram no CAPS e uma na lanchonete do bairro. Para João não era fácil falar sobre sua história de vida e a solidão que sentia. A todo o momento ele buscava falar sobre outros temas, como programas da televisão. Foi preciso respeitar seus limites *diant*e do que era possível ser lembrado e contado. A narrativa era comumente entrecortada por longos silêncios, que às vezes eram interrompidos com algum comentário destoante do tipo: *youê quer assistir à televisão?* Durante todo o tempo João parecia estar pensativo sobre sua própria vida, e em muitos dias se mostrava mais ansioso, o que dificultava e, muitas vezes impossibilitava o uso do agravador. Contudo, todas as visitas realizadas foram registradas em diário de campo.

3.3 José

José tem 58 anos e foi diagnosticado com Transtorno Afetivo Bipolar não Especificado. Ele vivia na Ilha de Itaparica –próxima a Salvador– com a esposa. Com a ruptura do casamento, o *problema* - modo como ele mesmo nomeia seu sofrimento - começou a surgir, embora ele conte que já sofria do *problema do nervoso*. Após a separação, a relação com a família da ex-esposa e vizinhança deteriorou e ele foi agredido fisicamente por estes. Algumas internações psiquiátricas se sucederam e finalmente, José passou a residir em Salvador com o irmão, local que foi forçado a deixar por pedido da cunhada. Contando com poucos recursos financeiros, passou a viver nas ruas de Salvador. Após começar a frequentar o CAPS, mesmo em situação de rua, ele foi encaminhado para o recebimento de um benefício social, correspondente ao valor de um salário mínimo. De posse dessa renda mensal, José passou a viver em um hotel, onde aluga um quarto. O dinheiro também lhe permite cobrir os custos com a alimentação. Além disso, produz colares artesanais, que vende em praias

e pontos turísticos. Ele permanece frequentando o CAPS regularmente.

A única entrevista realizada com José durou cerca de 2 horas, foi gravada e transcrita. Não foram realizadas outras entrevistas, pois José parecia se sentir desconfortável ao recontar alguns episódios de sua trajetória de vida. Não foi possível visitar o espaço de moradia de José.

3.4 Francisca

Francisca tem 80 anos e vive na RT há seis anos com outras cinco moradoras. É egressa do hospital psiquiátrico, onde passou vinte anos. Morava no interior na Bahia, embora não consiga dizer o nome de sua cidade. Ela tem artrose e foi diagnosticada com Transtorno Afetivo Bipolar. É comum se referir a si mesma como alguém que já morreu. Gosta de conversar e escutar músicas de Roberto Carlos, que às vezes a fazem chorar.

Contou que durante a internação no hospital psiquiátrico recebeu apenas uma visita de uma filha. Embora tenha se recusado a comentar esse assunto, suas histórias sugeriam que tivera mais de um filho. Na maior parte das vezes, Francisca apresentava muita dificuldade em narrar sua vida. Muitos assuntos lhe eram dolorosos, especialmente os que se referiam à sua família e à ida para o sanatório. Nessas circunstâncias, ela afirmava não se lembrar dos acontecimentos, ou informando estar cansada, dizia que ia para o quarto dormir.

Quanto à estrutura física, os quartos da RT eram parcamente mobiliados, contavam com cama, colchões, roupa de cama e armário. Cada gaveta do armário tinha um nome de uma moradora afixado. Não havia qualquer decoração nos cômodos. As camas, algumas vezes, foram referidas pelos cuidadores como *leitos*, marcando a ambiguidade presente naquele espaço, uma vez que a RT foi criada para funcionar como casa e não como serviço de saúde com leitos de internação.

As visitas às RTs ocorreram durante seis meses, semanalmente, em diferentes horários e dias da semana, sendo que todas foram registradas em diário de campo. Na maior parte dos encontros não foi possível utilizar o gravador para registrar os depoimentos, uma vez que as conversas aconteciam no espaço comunitário da casa e havia sempre muito ruído, pois eram comuns situações de conflitos e brigas entre os moradores, ou de inibição diante do aparelho.

4. Espaços possíveis e as possibilidades dos espaços: a casa, o hotel, a RT e o abrigo

4.1 Cotidiano e vida institucional no Abrigo Sol

Dentre todos os moradores do Abrigo Sol, Lucas era quem possuía maior autonomia. Como foi transferido de um orfanato administrado pela mesma organização religiosa, circulavam rumores sobre seu suposto passado violento e muitos dos profissionais o temiam. Lucas se utilizava disso para conseguir privilégios e fazer valer alguns direitos, como o de ir (ou não) a certos lugares, escolha não disponível para maioria dos demais moradores da unidade. Além disso, ele era o único a dormir sozinho em um quarto, e um dos poucos a ter flexibilidade nos horários de dormir, tomar banho, podia também eventualmente sair sozinho, embora precisasse pedir permissão para isso.

Lucas é um dos poucos autorizados a guardar os próprios documentos civis, o que representa muito para ele, pois isto amplia seu poder de negociação no abrigo. Ele recebe um benefício assistencial assegurado pela Lei Orgânica de Assistência Social, equivalente ao valor do salário mínimo. Parte do dinheiro é depositado na poupança, parte é utilizado com gastos cotidianos, como compra de roupas, calçados, presentes ou para empréstimos no abrigo.

Projetos de vida conflitantes eram esboçados por Lucas quanto ao destino que seria dado ao dinheiro amealhado. Ele demonstrava insegurança em relação à saída do abrigo, local onde não apenas passou a maior parte da vida, mas também no qual era reconhecido, possuía certo poder e também uma história. Certamente, por haver uma espécie de continuidade entre as duas instituições – o orfanato e o abrigo, Lucas era uma pessoa considerada, possuía uma história e uma trajetória naquele espaço, diferente dos outros moradores.

Eu estava pensando em comprar uma casa, mas não vai dar, porque uma casa (silêncio) eu acho que eu não vou sair daqui, alguma coisa está me dizendo que eu não vou sair daqui. Não vão deixar eu sair daqui, não vão deixar eu sair daqui (...) se minha mãe tivesse viva, eu ia morar com ela (...). Eu posso sair daqui depois que eu tiver falecido. Depois que eu morrer (...).

Apesar das dificuldades e sofrimento, mesmo em um contexto prenhe de tensões e fragilidades,

Lucas conseguiu se inserir no ambiente, subvertendo algumas normas e colhendo muitas conquistas. Para Lucas, gozar de direitos que os outros não possuem atesta suas possibilidades e potencialidades, bem como sua capacidade de performar a própria realidade.

4.2 Residência Terapêutica: modos de habitar a casa

Moravam na RT seis mulheres, dentre elas Francisca. Como não havia muitas atividades, ver televisão e dormir e eram os principais entretenimentos. Os cuidadores cozinhavam e serviam pratos prontos às moradoras. A circulação na casa era limitada, pois a cozinha permanecia continuamente trancada, o que era justificado pelo risco de alguém se machucar. Usualmente os cuidadores procuravam controlar os movimentos das moradoras, diziam: *vá ao banheiro e volte* ou *sente aqui*. Os itens de uso pessoal, como roupas ou produtos de higiene, eram escolhidos pelos cuidadores. A maior parte das moradoras não podia sair sozinha.

A convivência na RT era conflituosa, não raro aconteciam brigas verbais. A reação de cada uma variava de acordo com a posição ocupada. Francisca, mais idosa e aparentemente mais frágil, esquivava-se de qualquer desentendimento e se retirava para o quarto quando outras moradoras discutiam. Além disso, o fato de ter uma RT masculina próxima, acrescentava outra tonalidade aos relacionamentos interpessoais. Eram comuns comentários sobre romances envolvendo moradores das duas RTs. Embora proibidos, estratégias criativas eram utilizadas, objetivando escapar ao controle dos cuidadores e concretizar os namoros.

Sobre o sentimento de casa, algumas moradoras diziam que não queriam morar na RT, pois esta não era efetivamente uma casa, e por isso tentaram fugir. Depoimentos mostravam a dificuldade em diferenciar o espaço da RT do hospital psiquiátrico. Francisca, por exemplo, disse que vivia na RT há vinte anos, porém aquele local só existia há seis anos. Era raro que as moradoras da RT se referissem àquele espaço como uma residência, ao contrário, tendiam a compreendê-lo como uma instituição de saúde da qual esperavam ter uma alta, ou mesmo concretizar uma fuga. Esse fenômeno chama a atenção para um cenário no qual o dispositivo da RT parece não cumprir plenamente seu projeto de ser uma casa substitutiva. Isso pode se dar por diversos aspectos diferentes. Dentre eles, destacaremos a presença constante de

cuidadores (algo incomum na maioria dos lares), que, por não serem adequadamente treinados para o trabalho, atuavam como se estivessem em uma pequena unidade hospitalar.

Muitos elementos presentes na organização da RT contribuíam para diferenciá-la de uma casa: as portas estavam sempre fechadas, não era possível visitar livremente outros lugares, os horários das refeições eram rigidamente determinados, bem como os momentos de higiene etc., não havia vínculos prévios e íntimos com os demais residentes, também não era possível fazer novas relações fora daquele ambiente. Tudo isso parecia evocar para as moradoras algumas das rotinas vivenciadas anteriormente nos grandes hospitais psiquiátricos. Certamente, advém daí a dificuldade de algumas moradoras apreenderem a RT enquanto uma casa, e a confusão de Francisca quanto ao tempo transcorrido em um ou outro espaço.

Por isso também, moradoras relataram um desejo por ter aquilo que chamaram de *vida normal*, vinculado ao anseio de retomar um passado já experimentado ou nunca vivenciado, uma vida que se imagina ser comum a todas as pessoas, uma espécie de destino social pré-estabelecido, que envolve: estudar, trabalhar, casar, ter filhos. Desse modo que, para muitas das moradoras da RT, ou mesmo de outros locais de convivência coletiva, a saída desse espaço –mediante alta ou fuga– pode se configurar como uma possibilidade de ter uma *vida normal*.

Foi possível perceber que havia entre as seis moradoras diferentes expectativas em relação à possibilidade de saída da RT para um retorno ao convívio familiar, essas expectativas estão diretamente ligadas às histórias construídas para explicar os infortúnios da vida. Francisca parecia saber que sua vida possivelmente se encerrará na RT.

4.3 A casa de José: o hotel

Demonstrando as possibilidades para performar a própria vida, José afirmava que viver em um hotel lhe oferecia vantagens:

(Quando minha cunhada pediu para ir embora) *Eu me senti um (silêncio) como (silêncio) como um peixe fora d'água, sem ter para onde ir, aí eu... o jeito que eu tive foi sair, aí eu vim alugar um quarto para mim, mas aí tinha que ter cama, fogão, rádio, essas coisas... e no hotel eu tenho cama, eu tenho*

roupa lavada, tenho televisão, tenho toalha de banho... Eu quis alugar um quarto... eu ia alugar um quarto de 300 reais, mas eu não tinha nada, eu ia pagar 300 e mais comprar cama, comprar isso, comprar aquilo, aí no hotel já tinha. Eu pago 15 reais por dia, mas tenho todo o direito. Eu compro o pão, eles me dão o café, água, como eu tomo remédio controlado, a dona determinou que eu pegasse de dois em dois dias uma garrafinha para eu tomar meus remédios (...).

Sobre o cotidiano, José contou:

(Vivendo no hotel) *Me sinto bem, e porque tem a parte assim de ... Quando eu chego no hotel, tem a recepção (...) Quando eu saio, dou a chave na portaria para a menina pegar, ir lá em meu quarto e limpar, varrer, trocar a toalha de banho e trocar também a roupa de cama, e aí eu tenho direito (...)*

As meninas, as recepcionistas, elas ficam com o hotel aberto até meia noite, depois elas fecham e... (...) aí eu posso descer e bater papo com elas. Eu desço, bato papo, depois volto.

O dia-a-dia de José engloba idas à igreja, produção e venda de colares, o trabalho que ele intitula como de *relações públicas* – que consiste na marcação de consultas para os vizinhos por uma pequena quantia -, visitas aos irmãos e momentos de permanência no hotel. A igreja que frequenta regularmente foi também acionada como agência terapêutica durante o início do seu *problema*. José também conta com os cuidados ofertados pelo CAPS.

No que diz respeito às amizades, José identifica como seus amigos as profissionais que trabalham no hotel e os demais usuários do CAPS. A despeito de uma trajetória de rupturas –de casamento e saída da casa do irmão– José se engaja em novos projetos, como o trabalho de *relações públicas* e tem autonomia bastante para negociar no hotel o valor a ser pago, o direito ao café e à água mineral.

4.4 A casa de João e o mundo: a dificuldade de habitar

João acreditava que ele e o mundo viviam o *maltrato*. Para ele, o mundo estava mudado, pois agora era um local hostil para viver. Diversas vezes contava, com tristeza e indignação, acontecimentos *ruins* noticiados nos telejornais, como acidentes, estupro, assassinatos etc.:

O mundo está atravessado, anda esquisito [...] hoje em dia só acontecem desastres e acidentes, antes não aconteciam tantos.

João demonstrava uma profunda dificuldade em habitar esse mundo que considerava esquisito. Justificava essa mudança do mundo como obra do *cara - Satanás -*, pois *Deus agora tem outros prazeres*. Ele construiu uma teoria para explicar coisas que não conseguia compreender, que aconteciam com ele e com o mundo: insônia, dores no corpo, violência etc.

Quando no CAPS, João demonstrava estar pouco à vontade, ansioso. Dizia que quando lá, o *cara* dava o *maltrato*, por isso ele ficava nervoso, queria ir embora e não gostava de ir ao serviço. A única atividade da qual participava eram as consultas com a psiquiatra. Nos dias marcados, chegava muito cedo e às vezes ia embora sem atendimento, alegava que a consulta demorava muito e ele estava com fome. Em geral, sempre encontrava algum pretexto para retornar rapidamente ao lar. Em nossos encontros, confessou não se sentir bem em outros espaços. Contudo, contrariamente ao que se poderia pensar, João também disse que quando sai de casa:

[...] o maltrato diminui [...] é mais em casa que ele acontece [...] é maior durante o dia, diminui mais à noite.

Em outro momento, quando estava no CAPS, narrou:

O maltrato está diminuindo, é só sair de casa que diminui [...] mas quando voltei para casa, o maltrato também voltou.

Como ficava quase todo tempo deitado no sofá, perguntei a João se ele não poderia ir a outros lugares, para que o “maltrato” melhorasse. Ele, surpreso, perguntou:

Não há ninguém para visitar (silêncio). Para onde eu iria?

Importante recordar a relação que João estabelecia com sua família, sua experiência radical da solidão. Ele contou que seu sonho era ter uma *vida normal, não ter perdido a vida normal*, o que envolvia *trabalhar [...] ter contato com pessoas [...] ter uma família [...] uma pessoa para tomar conta de mim*.

É possível perceber a dificuldade de João em se relacionar com o mundo, que se mostra *esquisito* e misterioso para ele. Este era grande demais e a vida era *ruim*, repleta de *maltrato, judiação, sofrimento*. Para ele era difícil ver nos noticiários o sofrimento de outras pessoas. O *maltrato* diminuía quando ele saía de casa e realizava outras atividades. Mas, simultaneamente, as tentativas de habitar esse mundo eram continuamente frustradas pela dificuldade de entranhamento com esse.

No mundo, ele era desajeitado, não sabia o que fazer ou como lidar com as pessoas e situações. Mesmo no CAPS, um dos poucos locais que frequentava, era difícil, pois para João os outros usuários também sofriam o *maltrato*. Aparentemente, estar dentro de casa proporcionava segurança e diminuía a ansiedade, mas também atualizava a presença cotidiana da solidão, da ausência de pessoas a visitar e lugares para ir.

Aqui se estabelece uma ambiguidade, pois não apenas o mundo era hostil, como o seu refúgio, —sua casa—, também potencializava seu *maltrato*. Há uma impossibilidade de estar bem em qualquer lugar. Seja dentro ou fora de casa, há *maltrato* e sofrimento.

Contudo, mesmo com todo o *maltrato* em seu corpo e no mundo, João conseguia ir diariamente à lanchonete para tomar o café da manhã e da noite, mantinha uma relação de amizade com a vizinha Josefina e conseguia, parcialmente, administrar e negociar com Caio, Josefina e sua filha a reforma da sua casa e o uso do seu benefício.

5. O que é uma casa? Pensando sobre as ambiguidades

A ideia de casa implica a existência de intimidade com o ambiente e os objetos que o compõem. É preciso que ocorra alguma relação, que aqueles elementos tenham uma temporalidade e remetam ao próprio eu. Uma casa se caracteriza por seu referencial de pertença e sua possibilidade de constituição do *self* (Hita, 2012). Para Hita (2012), não devemos abordar *casa* enquanto espaço físico, em

separado da *casa* enquanto grupo doméstico, mas precisamos enxergar esses dois aspectos formando um só. Essa proposição exige que consideremos a casa no sentido heideggeriano de lugar:

Casa não é espaço neutro, fixo e sem história, que assiste e simplesmente registra os diversos significados que lhe são aderidos. Casa é lugar frequentemente arrumado e desarrumado pelas intervenções incessantes dos respectivos residentes. No entanto, também é lugar que reúne, instaura e distancia proximidades, propicia e faz nascerem certos modos de engajamento entre os habitantes (Hita, 2012:275).

A noção de grupo doméstico inclui não apenas a relação entre humanos, mas também com as coisas e os lugares. Faz-se necessário compreender o grupo doméstico considerando seus modos de habitar junto, de ocupar e ser afetado pelos lugares, de arrumar e desarrumar os espaços (Hita, 2012).

No que diz respeito à RT, a lei determina que esse espaço deve se configurar como uma moradia substitutiva, com características de um lar e imbuído da mesma intimidade que este exige. Contudo, esse dispositivo está repleto de ambiguidades, algumas explicitadas em seu próprio nome, que coloca na mesma unidade as palavras *serviço*, *residência* e *terapêutica*, criando um ser híbrido. Todas essas características acabam por dificultar a apropriação daquele espaço enquanto lar, embora incontestavelmente as RTs representem um avanço na Reforma Psiquiátrica brasileira. Outro elemento importante é que as RTs, assim como o abrigo, contam com a presença constante de cuidadores, característica essa incomum na maioria dos lares.

Para Ingold, [...] *a nossa percepção do ambiente como um todo não provém de uma ascensão de uma perspectiva local e míope para uma perspectiva panóptica e global, mas surge na passagem de um lugar para o outro, e em histórias de movimento e de horizontes variáveis ao longo do caminho* (Ingold, 2005:87). Não é preciso, para conhecer o ambiente, olhá-lo de cima para baixo, pois a própria condição de habitação e de entranhamento já o apresenta aos sujeitos. Desse modo, é preciso compreender o sentido que *casa* adquire para cada uma dessas pessoas. Embora algumas moradoras da RT contribuíssem para os cuidados com aquele espaço

e demonstrassem certa apropriação do mesmo, em suas falas quando se referiam à casa como local de afetividade, se remetiam a um passado, à casa da família primária. O mesmo foi observado na relação de Lucas com o abrigo. Como vimos, ele preferiria viver com sua mãe, se ela estivesse viva, expressando assim o desejo de retomar um passado que nunca foi vivido plenamente.

Observou-se, por exemplo, a pouca presença de objetos de decoração na RT e nas salas do abrigo. Sobre isso, é preciso considerar que a organização e decoração da casa reflete quem são seus moradores e revelam relações de poder estabelecidas. A quase ausência de objetos decorativos demonstra não apenas a reduzida apropriação daquele espaço enquanto lar, mas também a frágil autonomia para decorar aquele ambiente de modo pessoal. Em contraste, era comum observar, em períodos festivos, tanto na RT como no Abrigo Sol, decorações comuns a serviços de saúde, como bandeirolas por toda a casa, por exemplo.

As fotografias e demais objetos são também registros da memória e, por conseguinte, da própria vida. Os objetos têm uma temporalidade, uma história, que se cruza com a história do próprio sujeito. Os objetos estão no mundo também constituindo o Dasein. Um presente, um quadro comprado com as economias, uma almofada manchada do almoço em família etc. Em sucessivas remissões, um objeto leva a uma situação da própria vida, um momento da trajetória. Ele adquire, portanto, um estatuto de mensageiro. Cada coisa que possuímos nos diz não apenas sobre quem somos, mas sobre os locais nos quais estivemos, as viagens, as festas, a vida construída. A coisa, portanto, ganha significação por participar da vida de uma pessoa (Safra, 2004). Nesse sentido, a história dos objetos é também a história do sujeito, são duas trajetórias que se encontram em determinado ponto. A perda de todos os objetos acumulados durante o percurso de vida é, por conseguinte, a perda de elementos da própria história.

Os espaços de moradia vão também se performando com a passagem do tempo, uma vez que eles se constroem e reconstroem continuamente. Embora possamos ponderar que em locais como o Abrigo Sol, o hotel e a própria RT isso também ocorra, tais transformações normalmente se dão em menor escala. Além disso, as decisões sobre o que mudar no ambiente usualmente são tomadas pelo diretor, administrador ou outros profissionais que atuam

naquele local, não necessariamente pela pessoa que ali reside. Na RT foi observada certa autonomia para a compra de móveis e utensílios, com a realização de uma *vaquinha* entre os moradores para a aquisição destes itens. Contudo, essa ainda era uma iniciativa incipiente. Do mesmo modo, no Abrigo Sol as negociações para mudanças no aspecto físico eram ainda mais difíceis, dada a amplitude da instituição. Assim, o ambiente reflete pouco o movimento temporal de seus habitantes.

Para ilustrar, uma moradora da RT contou que lá não era uma casa porque *não* tinha os mesmos utensílios de uma casa, se referindo principalmente aos itens de cozinha. O curioso é que a RT estava equipada com os elementos básicos necessários, como panelas, pratos, talheres etc. Contudo, esses objetos não se tornaram significativos para aquela moradora. As coisas na RT, assim como no Abrigo Sol e no hotel, não têm tanto a contar. Há uma diminuição de intimidade, que se constrói quando se escolhe, compra ou ganha alguma coisa.

Safra (2004) ressalta o fato de que nos esquecemos dos efeitos que as coisas têm sobre nós:

Uma coisa está sempre relacionada a alguém; o objeto é impessoal, definido por sua funcionalidade, por seu signo ou por sua estética. A coisa tem importância em si mesma e não por representar algo. Elas estão à mão e abrem diferentes possibilidades de se estar no mundo e de se conceber a vida (Safra, 2004:91).

Do mesmo modo, um acontecimento na RT deixou a realidade de iminente perda das coisas muito clara: Francisca contou que ganhou de uma enfermeira dois pares de luvas para banho, que teriam sido jogadas fora por outra moradora. Também narrou que ganhou um CD de Roberto Carlos de presente, que *desapareceu*. Acreditava, com razão, que o cuidador tinha levado para casa dele. Quando perguntado se ela não poderia guardar suas coisas em alguma gaveta a qual apenas ela tivesse acesso, respondeu:

Que lugar, minha filha, se eles mexem em tudo, vasculham tudo? Não adianta guardar.

Apontando para a constituição de certas emoções dentro dos espaços de moradia, Francisca demonstrou estar mais triste durante os dias seguintes a esse episódio. Chorava, sentia dores no corpo, quase não saía da cama e se recusava a receber outros presentes. Além da ausência de privacidade e da impossibilidade de manter algum pertence, é preciso considerar que ter um objeto e perdê-lo remete a um sentimento de impotência. A subtração desse objeto é também uma agressão, pois, se são poucos, perdê-los adquire uma dimensão maior.

Lucas, por dormir sozinho e por ser o responsável pela limpeza do quarto, tinha maior privacidade e possibilidade de acumular objetos quando comparado com outros moradores do Abrigo Sol e da RT.

Outro elemento contraditório presente nesses espaços de moradia diz respeito ao suposto antagonismo autonomia x proteção. A relação com os cuidadores e demais profissionais dentro do abrigo e da RT, até mesmo as concessões feitas à José pelos administradores do hotel, ou a relação de João com Caio para administrar seu dinheiro, demonstram um cuidado potencialmente limitador da autonomia se estes elementos forem vistos como inconciliáveis.

Para muitos profissionais, *dar autonomia* significa permitir que o sujeito faça suas escolhas e aprenda a partir das suas consequências. Outros, mais protecionistas, argumentam que seria descuido deixar, por exemplo, uma moradora escolher não tomar banho. Considerar como opostas as noções de cuidado e autonomia parece um equívoco. É possível dialogar de tal modo que as decisões possam ser negociadas entre os pares, garantindo a aprendizagem durante o percurso de vida. A proteção pode ser necessária, mas não precisa ser limitante.

Outras moradoras, contudo, vivem de forma mais contraditória a relação com a RT. Ana, por exemplo, embora se refira à casa dos pais como a sua casa, costuma convidar pessoas do CAPS para ir à RT lanchar, se referindo a essa como sua casa, o que sugere certa apropriação daquele espaço como lar. Demonstra sempre um desejo de cozinhar, embora o acesso à cozinha seja difícil.

Para Ingold, saber onde se está não corresponde ao estabelecimento de uma correspondência entre o mundo e sua representação, por exemplo, por meio de um mapa. Ao contrário, sabe-se onde se está por meio das lembranças da jornada efetuada, a qual o levou àquele lugar (Ingold, 2005):

[...] todo lugar guarda dentro de si lembranças de chegadas e partidas anteriores, assim como expectativas de como uma pessoa pode chegar até ele, ou de como chegar a outros lugares a partir dele. Assim, lugares envolvem a passagem do tempo: não são do passado nem do presente, e nem do futuro, mas todos os três unidos em um só. Eternamente gerados pelas idas e vindas dos seus habitantes, figuram não como posições no espaço, mas como vórtices específicos numa corrente de movimento, de inúmeras jornadas realmente efetuadas (Ingold, 2005:101).

Nesse sentido o lugar guarda as expectativas de chegada e saída. Assim, os locais de habitação se configuram de distintos modos para seus moradores, a partir de cada jornada trilhada. Para algumas moradoras da RT, por exemplo, se apresenta como um lugar de passagem, onde só permanecem por coerção. Francisca, ao contrário, não mais espera retornar à família e toma a RT como uma continuidade do seu passado, pois afirma residir aí há vinte anos. Além disso, o que levou José a viver em um hotel, ou João a construir uma nova casa, também demonstram a capacidade do lugar de evocar recordações da trajetória de vida: partidas, chegadas e expectativas em relação ao futuro.

Se tomarmos o abrigo como exemplo, observamos que essa instituição assume para Lucas um ponto de ancoragem em diversos momentos da vida. Primeiro enquanto orfanato, na infância. Depois, enquanto abrigo. Nesses locais, a trajetória de Lucas se cruzou com a de muitas pessoas, algumas das quais permanecem próximas a ele. Lucas enxerga como improvável sua saída do abrigo e demonstra insegurança diante dessa possibilidade, o que indica também o potencial institucionalizante desses espaços. Como salienta Goffman (2005), se o tempo do sujeito dentro de uma instituição do tipo total for muito longo, ele poderá retornar ao mundo exterior com uma certa incapacidade para enfrentar aspectos da vida cotidiana.

Outro aspecto importante presente nessas moradias, especialmente nas coletivas, diz respeito às constantes negociações que se dão nesses espaços. Na RT e no abrigo, o cotidiano que se desenha apresenta-se enquanto espaço de constantes disputas entre moradores e cuidadores, cuidadores e cuidadores, moradores e moradores. Frequentemente é preciso

estabelecer acordos, para que a harmonia ali possa, em alguma medida, prevalecer. Essa realidade dialoga com a perspectiva de Massey (2008), quando argumenta em favor do caráter político dos espaços.

Nas negociações que ocorrem nas moradias parecem estar em jogo também a expectativa de que, se não a vivência, ao menos a expressão de certas emoções deve ser controlada. Isso pode ser percebido nas expectativas de que Lucas, por exemplo, não demonstre agressividade, pois isso provoca medo nos outros. O mesmo ocorre quando o sofrimento expresso pelos gritos de Francisca é minimizado por meio de comentários como *Francisca é assim mesmo*.

Nota-se, por outro lado, que novos engajamentos foram ocorrendo a partir da inserção naqueles ambientes. As tensões presentes no dia a dia eram continuamente negociadas nesses locais, acordos para se ter o direito a sair ou não para algum passeio, para beber mais de café, para assistir à novela, para acordar mais cedo, dormir mais tarde etc. Todas essas tensões dizem respeito à tarefa de manutenção da integração e superação da fragmentação, empreitada que se estende por toda a vida (Cunha, 2012). É desse modo que o próprio ambiente no qual a pessoa vive não pode ser considerado apenas como fonte de problemas, como local que impõe contínuos desafios adaptativos. Ao contrário, o ambiente é também o meio pelo qual é possível conquistar novas competências na lida com as dificuldades (Cunha, 2012).

Do próprio contexto emergem possibilidades de lidar com o sofrimento. Francisca, por exemplo, eventualmente aceita e chega a pedir ajuda de alguma moradora na preparação do seu cachimbo. Lucas frequenta a escola, José trabalha vendendo colares, João vai diariamente fazer refeições na lanchonete próxima à sua casa, Lucas tem a posse dos seus documentos e negocia suas saídas da instituição. Desse modo, cada um deles está, a partir do envolvimento com o ambiente, continuamente se desenvolvendo por meio das negociações estabelecidas com outros, sejam eles moradores, profissionais, vizinhos ou familiares, de modo que essas quatro pessoas conseguiram transformar, de algum modo, uma situação de fragilidade em força e coragem para enfrentar o próprio sofrimento.

6. Considerações Finais

As considerações aqui realizadas não se referem ao campo da subjetividade, esta tomada

como algo interior, muito menos ao campo da objetividade, enquanto realidade externa. Como sinaliza Merleau-Ponty (1999, APUD Silva, 2012), é preciso reconhecer uma dimensão de hibridização, onde estão co-reunidos pelo corpo o social e o individual, o psicológico e o sociológico. Desse modo, embora individuais, essas histórias refletem um drama que é primeiro social, uma vez que, como salientam Souza e Rabelo (2000), descrevem as formas pelas quais as possibilidades culturais que são herdadas se configuram como um porvir. É nesse sentido que as pessoas com sofrimento emocional também encontraram no passado, e ainda acham no presente, limitações impostas pela forma de organização da sociedade, como o modelo de tratamento ofertado pelo Estado.

As histórias de vida apresentadas revelam uma dimensão da vida de sujeitos que foram e ainda são alvo de um modelo biomédico de tratamento mental que vigorou (e ainda vigora) no Brasil e em muitas outras partes do mundo. Embora os episódios narrados e as trajetórias aqui apresentadas sejam singulares e experimentadas por um único sujeito, as narrativas demonstram como as experiências compartilhadas em um mundo comum convidam aos sentimentos de isolamento, desesperança, tristeza e solidão. É desse modo que a história individual de uma pessoa, em certa medida, reflete uma série de aspectos sociais.

É preciso considerar que *o mundo de nossas experiências é um mundo suspenso em movimento, que está continuamente se criando enquanto nós, pelo nosso próprio movimento, contribuimos para sua formação* (Ingold, 2005:107). Tal perspectiva chama a atenção para a possibilidade que cada um possui de interferir no próprio mundo.

Ressaltando a capacidade de cada um alterar sua realidade, mesmo de forma tímida e silenciosa, notou-se a realização de novos engajamentos a partir da inserção nos locais de moradia. Esses se constituíam como uma forma por meio da qual era possível adquirir habilidades, aprender formas de relacionar-se, ou desenvolver alternativas para lidar com o próprio sofrimento, em consonância com o processo contínuo de vir a ser.

Observou-se investimentos no sentido de recuperar a autonomia perdida. Desse modo, mesmo muitos sujeitos demonstrando pessimismo em relação ao futuro, havia um movimento persistente de superação de algumas dificuldades. Tais investimentos

podem parecer tímidos à primeira vista, mas eles contribuem gradativamente para a performance dos espaços e para a mudança no modo de inserção naquele contexto.

Bibliografía

AMARANTE, Paulo (1995) *Loucos Pela Vida: a trajetória da Reforma Psiquiátrica no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

BRASIL (2004) Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Residências terapêuticas: o que são, para que servem / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. – Brasília: Ministério da Saúde.

_____ (2002) Ministério da Saúde. Portaria N° 336/02/MS. Brasília: MS.

CUNHA, L. A. (2012) *Texturas do Sofrimento Emocional*. 2012. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Bahia.

GOFFMAN, E. (2005) *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva.

HEIDEGGER, M. (2012) *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes.

HITA, M. G. (2012) “Tempos e Movimentos da Casa: trajetórias do habitar”, en: Rabelo, M. C.; Souza, I. M. y Alves, P. C. (ed.) *Trajétórias, Sensibilidades, Materialidades: experimentações com a fenomenologia*. Salvador: EDUFBA.

INGOLD, T. (2001) “From the transmission of representations to the education of attention”, en: H. Whitehouse (ed.), *The debated mind: evolutionary psychology versus ethnography*. Oxford: Berg.

_____ (2005) *Jornada ao Longo de um Caminho de Vida – mapas, descobridor-caminho e navegação*. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro.

MASSEY, D. (2008) *Pelo Espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

RABELO, M. C. y ALVES, P. C. (1999) "Tecendo Self e Emoção nas Narrativas de Nervoso", en: Rabelo, M.C.; Alves, P.C. Souza, I.M (ed.) *Experiência de Doença e Narrativa*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

SAFRA, G. (2004) *A Po-Ética na Clínica Contemporânea*. São Paulo: Ideias e Letras.

SILVA, G. de S. (2012) "Corpo e tempo na experiência de recomposição do cotidiano de mulheres em situação de violência sexual", em: Rabelo, M. C.; Souza, I. M. y Alves, P. C. (org.). *Trajetórias, Sensibilidades, Materialidades: experimentações com a fenomenologia*. Salvador: EDUFBA. pp. 95–139.

SOUZA, I. M. A. (1998) "Um retrato de Rose: considerações sobre processos interpretativos e elaboração de história de vida", em: Duarte, L.F.D. (org.), *Doença, Sofrimento, Perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: Fiocruz. pp. 151–168.

SOUZA, I. M. y RABELO, M. C. (2000) "Vida vivida, vida contada: uma reflexão sobre a experiência de nervoso na trajetória de mulheres de classe trabalhadora em Salvador", en: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 24. Petrópolis. Programa e Resumos... Petrópolis. s/p.

YASUI, S. (2010) *Rupturas e Encontros: desafios da Reforma Psiquiátrica Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

Citado. DE ALMEIDA-SOUZA, Iara Maria y SILVA-LIMA, Sheila (2015) "A importância do espaço para as experiências e emoções de pessoas com sofrimento emocional: refletindo sobre solidão e possibilidades" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°19. Año 7. Diciembre 2015-Marzo 2016. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 45-57. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/381>.

Plazos. Recibido: 30/03/2014. Aceptado: 28/08/2015.

La delgadez de los/as usuarios/as intensivos/as de cocaínas

The thinness of the critical user of cocaine

Ana Laura Candil *

Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina
anacandil@yahoo.com.ar

Resumen

Partiendo de las perspectivas analíticas recientes sobre corporalidad, drogas y salud, este artículo se centra en el análisis de una de las formas en las que se expresa el deterioro corporal de los/as usuarios/as intensivos/as de cocaínas de mala calidad en los barrios segregados del Área Metropolitana de Buenos Aires en la actualidad: la delgadez. La aproximación es llevada a cabo desde el enfoque etnográfico, a partir de un trabajo de campo de dos años de duración, en una institución pública de abordaje a los usos de drogas. Las técnicas de producción de datos implementadas fueron observaciones participantes, y entrevistas semi-estructuradas y en profundidad.

Palabras clave: Poblaciones Desfavorecidas; Cocaínas; Corporalidad; Delgadez; Deterioro.

Abstract

Based on recent analytical perspectives about body, drugs and health, this article focuses on the description and analysis of one of the ways in which the body deterioration of intensive users of poor quality cocaine expressed, in the segregated neighborhoods of Greater Buenos Aires: the thinness. The approach is carried out from the ethnographic approach, from a fieldwork of two years, at a public institution approach to drug use. The techniques implemented were participant observation and semi-structured interviews and in depth.

Keywords: Disadvantaged Populations; Cocaine; Body; Thinness; Deterioration.

* Lic. en Trabajo Social y Dra. en Ciencias Sociales. Docente de la carrera de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

La delgadez de los/as usuarios/as intensivos/as de cocaínas

Introducción

“Recuperar de nuevo
los nombres de las cosas
llamarle pan al pan
vino llamar al vino
sobaco al sobaco
miserable al destino (...)
nos lo robaron todo
las palabras, el sexo
los nombres entrañables
del amor y los cuerpos”

Joaquín Sabina – Palabras como cuerpos –
Inventario (1978)

Los consumos de drogas, especialmente aquellos caracterizados como intensivos y/o problemáticos, han adquirido atención analítica en las últimas décadas tanto nacional como internacionalmente. Según los organismos internacionales, la mayor demanda de tratamiento, tanto en Norteamérica como en Latinoamérica, es por el consumo de cocaínas (ONU, 2012), lo que permite inferir que son las drogas más problematizadas –y problematizadoras– en la región. Siguiendo a las escasas e incompletas estadísticas nacionales, tanto el consumo de clohidrato(s) de cocaína(s) – comúnmente denominado “*cocaína*” o localmente “*merca*”– como de pasta base/paco ha crecido entre los años 2004-2011 (SEDRONAR, 2012). Un estudio oficial realizado en el año 2010 señaló que las personas demandan tratamientos a partir del consumo de cocaínas (42%), alcohol (22,8%), marihuana (11,8%) y pasta base/paco (10,1%), prioritariamente (OAD-SEDRONAR, 2011); es decir, que los/as usuarios/as de las cocaínas representan el 52,1% del total de las demandas de tratamientos institucionales.

Los jóvenes y adultos/as que usan intensivamente cocaínas y que forman parte de las

poblaciones desfavorecidas del Área Metropolitana de Buenos Aires muestran y narran múltiples marcas en sus geografías corporales: delgadez; lesiones; fracturas; cortes en la piel; quemaduras en los labios y en los dedos; cicatrices; afecciones en los pulmones y en la nariz; movimientos involuntarios; entre otras heridas y dolores.

La delgadez de los/as usuarios/as de pasta base/paco ha sido descripta en reiteradas ocasiones por las producciones analíticas sobre salud en general, y sobre drogas en particular. Partiendo de la perspectiva de los/as jóvenes y adultos/as que habitan en barrios segregados de Buenos Aires, en el presente artículo me propongo profundizar en el análisis de los modos de percibir(se) y de ser percibidos. También buscaré señalar diversas lecturas e interpretaciones sobre la flacura. A partir de una aproximación etnográfica, el objetivo de este escrito es, entonces, reparar sobre la corporalidad de los/as jóvenes y adultos/as que realizan tratamientos terapéuticos para disminuir y/o descartar la ingesta de sustancias. Esta reflexión se basa en los resultados de la Tesis Doctoral de mi autoría, titulada “Inter-versiones. Un estudio sobre los tratamientos ambulatorios orientados a los consumos problemáticos de drogas en el sistema de salud del Área Metropolitana de Buenos Aires”, defendida recientemente en la Universidad de Buenos Aires.¹

La estrategia expositiva es la siguiente: en primer lugar, describo la metodología y las técnicas de producción de datos; posteriormente, sintetizo estudios orientados a descifrar las complejidades de las cocaínas; luego, explico aspectos de la cada vez más creciente producción analítica sobre corporalidad y usos de drogas; a continuación, analizo la delgadez de los/as usuarios/as de cocaínas de las poblaciones

¹ La primera versión de esta reflexión fue presentada en las VII Jornadas de Jóvenes Investigadores, en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires), en noviembre del año 2013.

desfavorecidas urbanas; y, para finalizar, recapitulo lo expuesto y abordo las conclusiones.

Metodología, técnicas de producción de datos y sujetos

La investigación fue realizada siguiendo los lineamientos de la metodología cualitativa, específicamente a partir del enfoque etnográfico (Achilli, 2005; Rockwell, 2009; Guber, 2012). El trabajo de campo fue realizado durante dos años (2012-2013), en una institución pública de salud, ambulatoria, interdisciplinaria y especializada en consumos problemáticos de drogas, con casi dos décadas de trayectoria de intervención, localizada en un barrio segregado dentro del Área Metropolitana de Buenos Aires, a la que llamaré El Punto. La investigación se adecuó a los recaudos que, mediante los Comités de Ética, regulan las investigaciones en salud –tanto para la apertura del trabajo de campo como para el despliegue de las técnicas de producción de datos–, a través de la implementación del Consentimiento Informado. A fin de preservar los derechos de los/as participantes y resguardar su identidad, los nombres de las personas, como así también de los barrios y las instituciones, fueron modificados.

Las técnicas de producción de datos fueron principalmente las observaciones participantes en: grupos terapéuticos; grupos de familiares; sala de espera; entrevistas institucionales de admisión; vereda de la institución; reuniones de equipo; jornadas de capacitación y reflexión; jornadas hospitalarias; mesas de gestión barrial; talleres; y tres barrios de residencia de los/as usuarios/as, entre otros espacios. También llevé a cabo casi una treintena de entrevistas –semi-estructuradas y en profundidad– a sujetos mayores de 18 años: 11 a profesionales de la salud –psicólogos/as, trabajadoras sociales y operadores/as socio-terapéuticos/as–; 13 a jóvenes y adultos/as que usan intensivamente drogas de mala calidad y que realizan tratamientos terapéuticos institucionales; 4 a sus redes de proximidad –mujeres madres y parejas–; y una a un referente social en un barrio con expandido consumo de pastillas con alcohol. Por medio de las observaciones participantes, charlas informales y de las entrevistas, documenté 43 casos.

Los/as usuarios/as de drogas con quienes transitó el trabajo de campo asisten a una institución pública para descartar y/o reducir el uso de drogas. Resulta necesario tener en cuenta que no cualquier persona accede a un tratamiento terapéutico público,

sino que generalmente lo hacen quienes no pueden acercarse a otro tipo de terapéuticas institucionales a través de las obras sociales, pre-pagas o privadas. Sin embargo, quienes acceden a las instituciones públicas cuentan con ciertos recursos para poder hacerlo: saber que existe ese espacio y que es gratuito, tener dinero para trasladarse, estar situado temporalmente para ir a un turno, tener alguien que los acompañe o que les recuerde que tienen que ir, entre otros. La mayoría de los/as jóvenes y adultos/as contactados, caracterizados como “*pacientes*” en la institución, consumen intensivamente cocaínas de mala calidad y de bajo costo por unidad fraccionada.

Los/as jóvenes y adultos/as, casi en su totalidad, no se encuentran insertos en el mercado de trabajo formal, habitan en sectores segregados de la ciudad –villas, asentamientos y barrios precarios– y no han finalizado la escuela media. La mayoría se sustenta mediante distintos empleos informales (que van desde pintura y albañilería, hasta limpieza de vidrios de autos en las esquinas y la mendicidad). En este sentido, estos sujetos forman parte de los sectores más desfavorecidos de la sociedad, es decir, se ubican dentro de la superpoblación relativa respecto de las necesidades de valorización del capital (Seiffer, 2010).

Estudios en torno a los consumos de cocaínas en Argentina

Las cocaínas fumables (“*bazuco*”, “*crack*” y “*base libre*”) que circulaban en los países Andinos – Perú, Colombia, Bolivia y Ecuador– desde inicios de la década de 1970 (Castaño, 2000), irrumpen en nuestro país a fines de la década de 1990. La expansión de este tipo de cocaínas en relación con la crisis político-económica del 2001-2002 obligó a diversificar las perspectivas analíticas que buscaron dar cuenta de estos fenómenos. La emergencia y propagación de la pasta base/paco multiplicó los abordajes académicos preocupados por la complejización teórica necesaria para comprender las transformaciones regionales que se sucedían al ritmo de las políticas económicas neoliberales. Algunas de las transformaciones documentadas en las barriadas populares del Área Metropolitana de Buenos Aires son: mutaciones en el habitar, profundización de lógicas de violencias, cambios de códigos que antaño tenían carácter regulador, modificaciones en las transacciones, disrupciones en las modalidades de cuidado de sí y de otros, entre tantas otras. En relación con estas producciones analíticas –y muchas veces en

tensión–, emergieron reflexiones que buscaron colaborar en el despliegue de intervenciones públicas para abordar, tratar y atender a los/as usuarios/as, que experimentaban violentamente los múltiples despojos del capitalismo actual.

En Uruguay y Argentina, se realizaron diversas aproximaciones con respecto a los circuitos de producción, circulación y consumo de cocaínas. Estos estudios sostienen que la irrupción de la pasta base/paco –producto secundario vinculado al refinamiento del clorohidrato de cocaína– daría cuenta de una suerte de re-territorialización regional respecto de la producción y circulación de cocaínas a nivel mundial, que encontraría en territorios y poblaciones desfavorecidas de la pre y post crisis, condiciones propicias para la comercialización de un producto secundario (Arriaga y Hopenhayn, 2000; Astarita, 2005; Touzé, 2006; Ranguigni, Rossi y Corda, 2006; Garibotto *et al.*, 2006; Rossi, 2010).

Las perspectivas socio-antropológicas sobre la salud repararon en los heteróclitos e insuficientes abordajes institucionales que buscan tratar a los/as usuarios/as intensivos/as de cocaínas² y que, en ocasiones, producen –no siempre nuevos– malestares (Kornblit, 2004; Epele, 2010; Pawlowicz, Galante, Goltzman, Rossi, Cymerman y Touzé, 2011; Garbi, 2011; Garbi, Touris y Epele, 2012; Epele, 2013; Bianchi y Lorenzo, 2013; Goltzman y Amorín, 2013). También, partiendo de abordajes etnográficos, se buscó descifrar las implicancias y experiencias del deterioro corporal/emocional de los/as usuarios/as y los modos de padecer y cuidar que emergen cuando el uso intensivo de pasta base/paco problematiza la cotidianeidad de la vida de los/as jóvenes y adultos/as de los sectores desfavorecidos (Epele, 2010; Castilla y Lorenzo, 2012; Castilla, Olsen y Epele, 2012).

A pesar de haber captado mayor atención –por el vertiginoso deterioro de los/as usuarios/as

2 Existe un acuerdo implícito en nominar como usuarios/as intensivos/as y/o consumidores/as problemáticos/as de drogas a aquellos sujetos que usan sustancias psicoactivas dos o más veces por semana (que depende de la contextualidad, mientras que en el clorohidrato de cocaína y pasta base/paco se denomina “gira” e implica el consumo durante varios días o estar “puesto” y/o “duro”; en los alcoholes implica estar “borracho” varias veces a la semana; en la mezcla de pastillas con alcohol, estar “puesto” durante varias horas, en reiteradas oportunidades). Utilizaré a fines de facilitar la lectura como sinónimos usos intensivos de drogas y consumos problemáticos. Esta consideración, además de ser una herramienta de escritura, se debe, principalmente a que desde las perspectivas locales, barriales e institucionales registradas durante el trabajo de campo, los consumos de drogas frecuentes en contextos empobrecidos, problematizan la cotidianeidad de la vida, y también la organizan.

vinculado al desamparo al que están expuestas las poblaciones desfavorecidas en los centros urbanos–, la pasta base/paco no es el único tóxico ni la única cocaína extendida en los barrios segregados del Área Metropolitana de Buenos Aires (Epele, 2010). Existe una multiplicidad de cocaínas que se diferencian tanto en calidades y costos –a menor calidad, menor precio–, como en diversos modos de administración –inhalables, fumables e inyectables–. Y, bajo iguales nominaciones, confluyen una diversidad de productos. Siguiendo las perspectivas locales, no se trata siempre de la misma pasta base/paco ni del mismo clorohidrato de cocaína debido a que se diferencian en función a la calidad de la materia prima y a los diversos productos con la que es mezclada –“rebajada” o “estirada”–. Desde la perspectiva de los/as jóvenes y adultos/as usuarios/as de los barrios segregados del Área Metropolitana de Buenos Aires, las cocaínas a las que acceden –clorohidrato de cocaína, pasta base/paco– son de mala calidad. Y cuando son usadas intensivamente en contextos empobrecidos y despojados producen una multiplicidad de marcas corporales vinculadas al padecimiento directa o indirectamente relacionado con su consumo.

Cuerpos marcados

Si bien el cuerpo ha estado presente en diversas reflexiones desde Platón hasta la actualidad (Le Bretón, 2002; Citro, 2010), en las últimas décadas la corporalidad se ha convertido en un área temática que recibe especial atención analítica (Lock, 1993; Csordas, 1994; Citro, 2010). Tanto Mauss (1979) con su caracterización de las “técnicas corporales” como Foucault (2009) con su reflexión sobre los “cuerpos dóciles” productos de las disciplinas que datan de la segunda mitad del siglo XVIII, han abierto fecundos campos de análisis. Dentro del amplio abanico de producciones académicas que han surgido para dar cuenta de las complejidades de la corporalidad –vinculadas a producciones de subjetividad, estética, política, acción colectiva, danza, productividad, padecimiento, dolor crónico, placer, entre otras áreas temáticas–, me interesa resaltar dos aspectos que considero centrales para analizar la delgadez.

En primer lugar, la corporalidad posibilita adentrarse en la estructuración social del capitalismo en tanto que el cuerpo manifiesta y expone la modalidad en la que se inscriben las relaciones sociales en los sujetos (Scribano, 2007, 2013), siendo plausible de ser decodificada como “el crisol de la

vida social” (Butler, 2009: 52). En segundo lugar, la corporalidad conmueve ciertos dualismos que operan como piedra de toque del pensamiento occidental clásico: naturaleza/cultura, biología/sociedad, sujeto/objeto, mente/cuerpo, interno/externo, cuerpo/emoción (Lock, 1993; Csordas, 1994; Jackson, 2011).

Los abordajes que vinculan usos de drogas y cuerpo datan, consecuentemente, de las últimas décadas. Connors (1994), desde Massachusetts, señala que la experiencia de la “*abstinencia*” –de suspensión del consumo de tóxicos– puede ser interpretada bajo las coordenadas del dolor crónico ya que, cuando los sujetos no se encuentran bajo los efectos de las drogas, experimentan un dolor perdurable vinculado al sufrimiento social que atraviesa e incorpora la clase trabajadora en los centros urbanos industriales. Pérez y Reild Martínez (2007), desde México, sostienen que –contrario al saber popular– no son los tóxicos los que toman al cuerpo sino que es el cuerpo situado el que toma a las sustancias, señalando que entonces “se hace un determinado uso del cuerpo, no de las drogas” (p. 243). Bourgois y Schonberg (2009), desde San Francisco, han descripto la práctica de inyectarse heroína en distintas partes del cuerpo según la etnicidad de la persona (negro/blanco/latino).³ Señalan que dependiendo de la etnicidad, personas que tienen la misma dependencia física y psicológica a las drogas y que viven en situación de calle, se inyectan en diferentes partes del cuerpo y tienen distintas estrategias de supervivencia (robos/mendicidad). A su vez, han registrado cuáles son las drogas complementarias a la heroína utilizadas por los distintos grupos: mientras los blancos beben alcohol, los negros consumen crack (Garreaud y Malventi, 2006). A partir de estas asociaciones, han determinado que el racismo como historia y categoría determinante en los Estados Unidos se vincula a distintas técnicas corporales actuales concretizadas en los usos de tóxicos (Bourgois y Schonberg, 2009).

En nuestro país, Epele (2010) ha realizado estudios que vinculan los procesos macro-económicos post crisis del 2001 como determinante del deterioro corporal de usuarios/as de drogas. También, ha documentado la manera en que la circulación de pasta base/paco modificó los modos sociales de sentir dolor y placer en los contextos empobrecidos. En esta misma línea, ha analizado la manera en que la delgadez de los/as usuarios/as dio

lugar a modificaciones en las prácticas de cuidado de otros: mujeres que cocinaban y llevaban la comida a los espacios donde los/as usuarios/as se encontraban para fumar (Epele, 2012). Castilla y Lorenzo (2013) han registrado que el daño social que incorporan los/as usuarios/as perdura, a pesar de la supresión del uso de tóxicos, a través de movimientos involuntarios –tics–. Y que en períodos de consumo intensivo, las emociones de los/as usuarios/as pueden encontrarse “en suspenso” (Castilla y Lorenzo, 2012).

De un modo más o menos explícito, todos/as los/as autores/as reseñados/as, coinciden en que las marcas, características y procesos que se despliegan en los cuerpos de los/as consumidores/as de drogas se encuadran en las formas de padecer –socialmente producidas– de las poblaciones desfavorecidas de los centros urbanos.

Siguiendo a estas producciones analíticas, a continuación, me detendré en las implicancias de la delgadez de los/as jóvenes y adultos/as que usan intensivamente cocaínas de mala calidad y que realizan tratamientos terapéuticos públicos para reducir y/o suprimir su consumo.

La delgadez como indicador de deterioro

Las corporalidades de los/as usuarios/as de drogas, según he registrado en el trabajo de campo a partir de sus relatos, ya se encontraban deterioradas con anterioridad al consumo intensivo de sustancias. Mientras que moretones, fracturas y fisuras fueron señalados como parte intrínseca de la niñez –como muchos/as niños/as–; heridas, golpes y pronunciada delgadez se hicieron presentes en mi mirada y sus relatos vinculados a la cotidianeidad de la vida articulada en torno de las cocaínas. Si bien ya ha sido documentada la delgadez en jóvenes usuarios de pasta pase/paco (Epele, 2010), a lo largo del trabajo de campo llamó mi atención que esta característica no fuera privativa de un tipo de cocaína, sino que se expandiera a cuerpos usuarios de otras sustancias vinculadas en sus variados modos de administración.

Los/as jóvenes y adultos/as usuarios/as de cocaínas, que habitan en los barrios segregados del Área Metropolitana de Buenos Aires, relatan y señalan en reiteradas ocasiones que la flacura del cuerpo es un efecto de los entramados que se tejen en torno al consumo intensivo:

³ “Blanco, negro y latino” y “físico y psicológico” son las palabras utilizadas en las producciones que retomo. He optado por sostenerlas a fin de ser fiel a dichos escritos.

Martín dice que durante el tiempo que vivió con el transa⁴ “*bajé 30 kilos, ¿ustedes también bajaron de peso?*”, todos asienten. (...) Martín vuelve a preguntar, preocupado, si todos bajaron de peso consumiendo, y continúa: “*yo bajé bastante de peso, antes pesaba 92, y llegué a pesar 65 kg... comía una vez por semana*” [Usuario de clorohidrato de cocaína por vía inhalable. Registro de campo, grupo de admisión 05/09/2012].

Jaime dice “*me da vergüenza [ir al hospital]... las cicatrices que tengo están frescas... acá [El Punto] es distinto, puedo venir... hoy me miré al espejo y me vi bardo, amanecido, demacrado... flaco... no iba a volver a mi casa, pero eso implicaba seguir [consumiendo]... no me da el cuero ni el cuerpo para seguir ya...*” [Usuario de clorohidrato de cocaína por vía inyectable. Registro de campo, grupo de admisión 03/10/2012].

Solange dice “*y adelgacé 13 kilos! Miráme! [acercándose la remera al torso que deja adivinar las costillas]...*” [Usuaría de pasta base/paco. Registro de campo, grupo de admisión 17/10/2012].

Marcelo dice “*...yo me veía a los 19 años en la calle, fumando, todo sucio, olor a chivo, a pata, flaco... y miraba a otros pibes de mi edad, chetitos, yo pensaba ‘me estoy perdiendo la vida’...*” [Usuario de pasta base/paco. Registro de campo, grupo de admisión 03/10/2012].

La pérdida de peso, de masa corporal, es relatada frecuente y drásticamente por los/as usuarios/as intensivos/as de las cocaínas de mala calidad mientras se encuentran realizando tratamientos ambulatorios para dejar y/o reducir el consumo de drogas. Desde sus versiones, el enflaquecimiento pronunciado se construye como un indicador que mensura la intensidad de la ingesta – mayor ingesta, menor peso– y se vincula directamente con el deterioro corporal –estar “*amanecido*”, “*bardo*”,

4 *Transa* es la modalidad nativa de referir a vendedor de drogas en los barrios marginales. En otro momento del relato, Martín señalará que se trataba de “*un lugar de mierda, horrible, sucio... adentro del pasillo de la villa*”.

sucio, demacrado–. La configuración del cuerpo delgado como indicador de alarma informal pero operante es compartida por los/as usuarios/as de las diversas cocaínas y por sus familiares, sus redes de proximidad y por los/as profesionales especializados/as que laboran en las instituciones públicas. Tal como recuerdan Violeta y Jaime,

-Yo ahí fumaba, fumaba... fumaba... Entonces llegué a pesar... Se me veían las costillas, yo me miraba las costillas y seguía fumando igual. Y mi vieja lloraba... me acuerdo que a mi mamá la hice llorar mucho. Porque ella lloraba porque no comía. Cada vez que me llevaba un plato de comida... [Entrevista a Violeta, usuaria de pasta base/paco].

-Yo siempre le llevo al doctor, ¿viste?, algún caramelo o algo. La otra vez que yo estaba internado, le convidé un caramelo al doctor y me dijo: “Bueno, dejalo ahí, gracias. Estos regalos a mí no me hacen falta. A mí me gustan... es así, cuando veo que están bien, que estás con el pelo, que estás prolijito, que estás con varios kilos, cuando estás así bien... Esa clase de regalo quiero que me hagas... quedate los caramelos” [Entrevista a Jaime, usuario de clorohidrato de cocaína por vía inyectable].

A diferencia de lo sostenido desde el sentido común –“*no se dan cuenta de nada*”–, el registro del cuerpo para los/as usuarios/as no resulta homogéneo ni perdurable, sino que presenta variaciones. Mientras que algunos/as expresan que durante los largos períodos de consumo no tenían registro de cuánto comían, dormían y/o aseaban, otros/as tienen un delicado registro de cómo se veían a sí mismos/as y cómo posiblemente los veían otras personas. Butler (2009) sostiene que no resulta atinada la diferenciación radical entre el “yo” y el “tu” [“vos”], debido a que “el vínculo con ese ‘tu’ forma parte de lo que constituye mi ‘yo’” (48). Retomando los relatos de los/as usuarios/as, tanto en la convocatoria a la mirada (“*mirame*”), en la comparación con otros cuerpos diferentes (“*otros pibes de mi edad... chetitos*”), en el acceso a determinados espacios en los que acudir (o no) en caso de necesitar y poder pedir ayuda (El Punto/hospital),⁵ en el recuerdo de la mirada de

5 Acceso, no habilitación, debido a que la accesibilidad se

otros próximos (“*mi mamá*”) o profesionales de la salud (“*el doctor*”), el registro del enflaquecimiento y/o deterioro del propio cuerpo se da a partir del encuentro (posible o consumado) con otros, a partir un vínculo amistoso, de reciprocidad, de diferenciación y/o de maltrato, presente o futuro. Pero cuando los/as jóvenes y adultos/as describen cómo se percibían/sentían mientras consumían intensamente, la mayoría coincide en señalar que no se daban cuenta o que no les importaba verse demacrados. Siguiendo a Epele (2010), las modalidades de sentir dolor y placer están arraigadas a “un complejo conjunto de mecanismos de objetivación, fragmentación, extrañamiento y disociación. Por medio de estos procesos, los cuerpos son sentidos en ocasiones como ajenos” (225). Es decir, el (no) sentirse, no se explica ni relaciona únicamente con los efectos de las cocaínas de mala calidad, sino que las maneras de sentir forman parte de los entramados mayores que limitan, a la vez que producen, modalidades posibles de sentir(se), de ser sentidos, de percibir(se) y de ser percibidos.

Según las versiones de los/as jóvenes y adultos/as usuarios/as de las diversas cocaínas, en los períodos de aminoramiento de la intensidad de consumo, las modalidades de sentir(se), ver(se) y narrar(se), se transforman. Como si la pérdida/aumento de peso no dejara de operar como indicador, pero encontrara a los cuerpos situados al otro lado de este par dicotómico excluyente:

Martín dice “*hace un mes y medio que me estoy recuperando... con la droga es perder tiempo al pedo... yo ya subí como 10 kilos... empecé a comer todos los días... estaba con 60 kilos antes... bajé 27 kilos, me drogaba 5, 6 días por semana... dormía 1... (...) porque yo antes estaba piel y hueso*” [Usuario de pasta base/paco. Registro de campo, grupo de admisión, 12/08/2012].

Marcelo: “*yo me veo más gordo, me veo bien, espero no recaer, mirá estoy más gordo*” y se mira los brazos mientras agarra su inexistente panza...” [Usuario de clorohidrato de cocaína por vía inhalable, registro de campo, grupo de admisión, 03/10/2012].

Lucas: *Ahora estoy dentro de todo estoy bien. Este pantalón... esta semana lo empecé a usar. La otra semana no me entraba... me entra la ropa de antes... todo por suerte. Y sí, más de 10 kilos bajé... Y yo... cuando estuve a full con esto de la cocaína... llegué a 56 kilos... porque yo no comía a la noche. No quería la comida. No te da hambre, porque es como una anestesia. Bah... la ansiedad ya no te deja comer, o sea... porque querés tomar, nada más... O sea... consumir. O sea, no tenés hambre, lo que menos te importa es la comida* [Entrevista a Lucas, usuario de clorohidrato de cocaína por vía inhalable].

El poder (de) narrar la experiencia del cuerpo enflaquecido y deteriorado, por lo que he podido registrar, requiere de una distancia situacional al momento de la ingesta: no he registrado relatos sobre el cuerpo mientras los/as usuarios/as estaban bajo los efectos de las cocaínas. Sin embargo, tal como se revela en los fragmentos citados, cuando el efecto del tóxico pasa y, en este caso se transita un tratamiento terapéutico, se hace referencia frecuente al cuerpo flaco. Como señala Emiliano,

- *¿Vos sentiste algún cambio en el cuerpo?*

- *En el cuerpo sí, estaba re flaco...*

- *¿Adelgazaste mucho?*

- *Sí... sí... los pibes me decían “faaa estas re flaco!”... el pantalón se me caía [se agarra el pantalón que le queda holgado]*

- *¿Son los mismos pantalones que usabas antes? ¿se te caían?*

- *Sí... igual ahora no se me caen... ahora lo uso con cinto igual pero no se me caen...*

- *Y cuando te empezaste a dar cuenta que empezaste a estar más flaco... ¿cómo te diste cuenta?*

- *Eh... te ves en el espejo digamos... y te lo dicen... y estás todo re flaco... [hace un largo silencio]. Después te volvés a ver, y te das cuenta que ya los pantalones no se te caen* [Entrevista a Emiliano, usuario de clorohidrato de cocaína por vía inhalable]

Según lo que he podido registrar, se produce una disociación de ese ser/estar en tiempo pasado – ya no soy quien era–, pero ineludiblemente implica

construye y regula social e institucionalmente, de ningún modo de manera individual (Rossi, Pawlowicz y Zunino Singh, 2007).

un reconocimiento con quien se fue –yo era como aquel–. Dentro de la percepción que los/as usuarios/as intensivos/as de cocaínas mantienen respecto de sí mismos, la propia corporalidad ocupa un lugar de central importancia: lejos de una percepción centrada en el tener un cuerpo –objetivado–, son sus cuerpos. Quizás, no sea osado avalar la idea de que el registro verbalizado del deterioro corporal corroe la antiquísima dualidad cuerpo-mente del pensamiento occidental clásico (Jackson, 2011; Csordas, 2011).

La fragilidad cristalizada en el deterioro expresa la modalidad particular en la que se inscriben las relaciones sociales en los cuerpos. No sólo se-es-un-cuerpo sino que se es-un-cuerpo-en-el-mundo. Somos en contexto. En palabras de Grimberg (2009), el “contexto no es algo externo que debe ser relacionado con las experiencias subjetivas, tampoco un escenario en el que esas experiencias transcurren, sino parte sustancial y constitutiva de las mismas” (11). La delgadez de los cuerpos usuarios de cocaínas de mala calidad no es la misma delgadez de los cuerpos adinerados. Aquí, no se trata de cánones estéticos, ni de patrones hegemónicos de belleza promovidos por los medios masivos de comunicación (Roca, 2003; Salazar Mora, 2007). Estos cuerpos enflaquecidos son la desigualdad social hecha carne y muestran desnudamente que “existen formas radicalmente diferentes de distribución de la vulnerabilidad física del hombre a lo largo del planeta” (Butler, 2009: 58).

La desigualdad encarnada de los/as jóvenes y adultos/as que usan o usaban intensamente cocaínas de mala calidad se anuda en la vida cotidiana con la mirada de los otros –que comparten las mismas condiciones precarias de vida– sobre los malestares, padecimientos y enfermedades conocidas, pero también con las estrategias de cuidado ya implementadas con anterioridad, con ciertas formas de búsqueda de alivio:

Estela: él estaba muy mal clínicamente, muy flaco, muy... muy deteriorado...se le notaba... Si él es morrudito, bien formadito... tiene un cuerpo atlético, tiene bien los musculitos. Ahora otra vez está hecho una piltrafa... La ropa de trabajo le baila... Y la ropa de salir también... Clínicamente está hecho una porquería. Y eso que yo trato de cocinar comidas potentes, ¿viste?, darles lentejas, darle carne... ¿viste? Fideo con estofado... Como para contenerlo... Y te das cuenta que anda mal porque come poco... este...

porque si anda bien morfa como lima nueva... [Entrevista a Estela, madre de Jaime]

Marcelo: ponele... a la noche, ahora tengo hambre... quiero comer todo el tiempo...

Solange: ¿viste? Yo estoy comiendo chocolates, golosinas... te saca las ganas... un tío mío que consumía paco me decía que me compre golosinas... y ahora me pongo en la cama con una bolsa así de golosinas y no paro de comer... es que bajé 13 kilos!

Renata: ¡a mí me llegaron a preguntar si tenía HIV que estaba tan flaca!

Solange: es que todos comentan en el barrio... que está muy flaca... que está re flaca y así... [Registro de campo, grupo de admisión, 17/10/2012].

Quienes se encuentran disminuyendo el consumo de drogas –principalmente clorhidrato de cocaína por vía inhalable– convidan caramelos y golosinas constantemente. Según las versiones de los/as usuarios/as, la ingesta de dulces amaina las ganas y/o la urgencia del consumo de tóxicos, o al menos la pospone. En los momentos de consumo no tan intensivo también es frecuente el relato de comer más. En otras palabras, los/as usuarios/as modifican sus costumbres alimenticias en su cotidianeidad y las experimentan como novedosas. Esto no quiere decir que sus dietas busquen un balance nutricional; sino que se ajustan a lo que la economía doméstica posibilita: una preeminencia de hidratos (fideos, arroz) con una menor cantidad de proteínas (carnes rojas, principalmente). Sin embargo, almorzar y cenar, es decir, comer dos veces al día, se torna una práctica rutinaria que antes no tenía lugar, debido a que “*la merca te quita el hambre*”:

- Ahora llega la noche y quiero comer ya...

- ¿Antes no tenías hambre?

- No... no... yo venía de la calle... y capaz que estaba la comida hecha... le decía que no comía... me iba, me pegaba media vuelta y me iba de vuelta... porque estaba duro... estando duro, no tenés hambre, te la saca... te cierra el estómago... si vos comés... vos capaz que comés y vos estando duro tomás un pase y fumas un cigarro... y empezás a sentirte mal que te sube toda la comida... [Se

toca el cuello] y *ahí tenés que lanzar todo... es re feo...* [Entrevista a Emiliano, usuario de clorohidrato de cocaína por vía inhalable].

Los complejos entramados de encuentros, desencuentros, miradas, preguntas y rumores en el camino a *“estar mejor”*, no implican necesariamente un correlato en el cuestionamiento del par opuesto salud-enfermedad, sino que lo reafirman como principio regulador. Mientras que la delgadez se equipara al uso intensivo asociado al *“estar perdido”*, a la *“enfermedad”* y al *“estar mal”*; aumentar de peso, no tener cicatrices *“frescas”*, está asociado a un *“buen vivir”*, a estar *“bien”* o *“normal”*, que se liga desde las perspectivas locales con el no consumo de drogas, o al menos con una ingesta menos frecuente. Siguiendo a Crawford (1994), la corporalidad propia y ajena, está plena de *“connotaciones respecto de lo que significa ser una buena persona, respetable y responsable”* (1348, traducción propia). Tanto la corporalidad como la salud, desde esta perspectiva, adquieren la investidura de atributos morales.

Castro Pérez (2009), refiriéndose a la asociación gordo/sano y flaco/enfermo en una comunidad mexicana segregada, sostiene que *“dadas las condiciones de marginación en este lugar, engordar (en el sentido de bien alimentado) es algo que no se da por sentado, como lo hacen las clases urbanas media y media alta”* (32). Si bien no es equiparable la asociación directa a los usos intensivos de drogas en los barrios segregados de Buenos Aires, resulta significativo el llamado de atención que realiza debido a que no se trata de patrones ni estándares de nutrición sino que, en el caso de los/as usuarios/as intensivos/as de cocaínas de los sectores desfavorecidos, comer y/o alimentarse no se da por supuesto (Scribano y Eynard, 2011), ni incluso el tener hambre, que también es percibido como una novedad en algunos casos. El verse *“más gordo”*, no necesitar usar cinturón para sostener un pantalón, el tacto del propio cuerpo, el aumentar de peso se vivencia como un indicador de *“salud”*, con estar transitando un camino hacia el bienestar, hacia *“estar bien”*. En términos de Aguirre (2004), se acerca al cuerpo-fuerte anhelado en los sectores populares, que *“se verifica en las formas, la postura y la actividad, seguramente relacionado con el valor de mercado del cuerpo (...) es una representación que mucho tiene de aspiración porque el sector de más bajos ingresos se enferma más, se atiende menos, se muere más y más joven que el resto”* (36). Este cuerpo a alcanzar, este cuerpo

anhelado y proyectado a futuro, no sólo se relaciona con la ingesta o no de cocaínas sino con el despliegue de otras actividades y prácticas cotidianas entre las que se incluyen el aseo, la planificación, el empleo, la alimentación, el descanso, el juego, la expansión del disfrute, entre tantas otras. Al respecto, Epele (2010) señala que *“la disociación y objetivación del cuerpo propio y de otros como ajenos, la fragmentación de la experiencia, el extrañamiento respecto de ciertas experiencias y procesos (...) modelan y son modeladas por las condiciones de vida”* (228-229). Los cuerpos de los/as usuarios/as de cocaínas de mala calidad dan cuenta de las relaciones sociales que hacen y se hacen carne. Estas vidas también muestran que pese a la abrasiva adversidad, despojo, olvido, indiferencia y/o demonización, el intento por seguir adelante persiste en las condiciones que les son posibles.

A modo de cierre

A lo largo de estas páginas he explorado el deterioro corporal expresado en la delgadez de los/as usuarios/as intensivos/as de cocaínas que realizan tratamientos terapéuticos públicos trazando puentes entre producciones analíticas y narrativas locales. A través de las diversas versiones de los sujetos se ha mostrado que la flacura no es privativa del consumo intensivo de pasta base/paco sino que además incluye al consumo de múltiples cocaínas de mala calidad en sus diversos modos de administración. También se ha sostenido que la delgadez funciona como un indicador vinculado a la salud/enfermedad que alerta sobre la intensidad y frecuencia de la ingesta y sobre el nivel de deterioro. En ese sentido, la delgadez aparece como una discontinuidad que resulta necesario expresar y tener en cuenta a fin de mostrar que se está transitando el arduo camino hacia cierto bienestar posible.

Los cuerpos narrados en estas páginas encarnan malestares, padecimientos y ausencias pero también búsquedas de bienestar y de alivio en las poblaciones desfavorecidas de una zona segregada del Área Metropolitana de Buenos Aires, en la actualidad. Los/as usuarios/as de cocaínas hacen eco de la afirmación realizada por Spinoza/Deleuze: *“no se sabe lo que un cuerpo puede (...) [pero] nuestro nivel de fuerzas de existir, los poderes de ser afectados y las potencias de actuar son forzosamente finitas”* (Spinoza/Deleuze, 1978). Estas corporalidades resisten, como pueden, al deterioro abrasivo y expansivo. Son parte de los cuerpos que

sobran de las relaciones capitalistas de producción, pero que aún sobrando insisten en continuar. Y para ello, entre otras tantas cosas, procuran engordar.

Bibliografía

- ACHILI, E. (2005) *Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Buenos Aires: Laborde.
- AGUIRRE, P. (2004) *Ricos flacos y gordos pobres. La alimentación en crisis*. Buenos Aires: Editorial Capital Intelectual.
- ARRIAGADA, I. y HOPENHAYN, M. (2000) "Producción, tráfico y consumo de drogas en América Latina". *Serie Políticas Sociales* N° 41. Santiago de Chile: CEPAL.
- ASTARITA, R. (2005) *Intervención sobre economía política de la droga*. Conferencia en la Facultad de Psicología, UBA.
- BIANCHI, E. y LORENZO, G. (2013) "La recuperación es para obedientes': Algunas articulaciones y ajustes metodológicos para el análisis de un tratamiento de adicción a las drogas". *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales* Vol. 3, N° 1, pp. 1-35.
- BOURGOIS, P. y SCHONBERG, J. (2009) "Apartheid íntimo. Dimensiones étnicas del habitus entre los heroinómanos sin techo". *Pensar. Epistemología, política y ciencias sociales* N° 3/4, pp. 66-90.
- BUTLER, J. (2009) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós (Espacios del saber).
- CASTAÑO, G. (2000) "Cocaínas fumables en Latinoamérica". *Adicciones*, Vol. 12, N° 4, pp. 541-550.
- CASTILLA, V. y LORENZO, G. (2012) "Emociones en suspenso: maternidad y consumo de pasta base/paco en barrios marginales de Buenos Aires". *Cuadernos de Antropología Social* N° 36, pp. 69-89.
- _____ (2013) "Las huellas del daño", en: Epele, M. (comp), *Padecer, cuidar y tratar. Estudios socio-antropológicos sobre consumo problemático de droga*. Buenos Aires: Antropofagia.
- CASTILLA, V., OLSEN, M. y EPELE, M. (2012) "Dinámicas familiares, prácticas de cuidado y resolución de problemas asociados al consumo intensivo de pasta base/paco en Buenos Aires, Argentina". *Antípoda* N° 14, pp. 209-229.
- CASTRO PÉREZ, R. (2009) "Salud y cotidianidad: un análisis hermenéutico", en: Grimberg, M. (ed.), *Experiencias y narrativas de padecimientos cotidianos. Miradas antropológicas sobre la salud, la enfermedad y el dolor crónico*. Buenos Aires: Antropofagia.
- CITRO, S. (2010) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- CONNORS, M. (1994) "Stories of pain and the problem of AIDS Prevention: injection drug withdrawal and its effect on risk behavior". *Medical Anthropology Quarterly* Vol. 8, N° 1, pp. 47-68.
- CRAWFORD, R. (1994) "Boundaries of the Self and the Unhealthy Other: - Reflections on Health, Culture and AIDS". *Social Science and Medicine* Vol. 38, N° 10, pp. 1347-1365.
- CSORDAS, T. (1994) *Embodiment and experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2011) "Embodiment as paradigm for anthropology", en: Cabrera, P. (ed.), *Fichas del equipo de Antropología de la Subjetividad: Alquimias corporales*. Buenos Aires: FFyL-UBA.
- EPELE, M. (2010) *Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2012) "Sobre o cuidado de outros em contextos de pobreza, uso de drogas e marginalizacao". *Mana* Vol. 18, N° 2, pp. 247-268.

- _____ (2013) *Padecer, cuidar y tratar. Estudios socio-antropológicos sobre consumo problemático de drogas*. Buenos Aires: Antropofagia.
- FOUCAULT, M. ([1975] 2009) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GARBI, S. (2011) *Discursos y prácticas terapéuticas. La noción de uso de droga como síntoma y enfermedad*. Ponencia presentada en IX Reunión de Antropología do Mercosul, Curitiba, Brasil.
- GARBI, S., TOURIS, C. y EPELE, M. (2012) "Técnicas terapéuticas y subjetivación en tratamientos con usuarios de drogas". *Ciência & Saúde Coletiva* Vol.17, N° 7, pp. 1865-1874.
- GARIBOTTO, G. et al. (2006) "El paco bajo la lupa. El mercado de la pasta base de cocaína en el Cono sur". *Drogas y Conflicto* N°. 14. Amsterdam: TNI.
- GARREAUD, A. y MALVENTI, D. (2006) "Viaje al centro de la ciudad opaca. Diálogos con Phillipe Bourgois". *Alteridades* N° 16, pp. 93-110.
- GOLTZMAN, P. y AMORÍN, E. (2013) *Prácticas de trabajo en drogas. De la acción a la reflexión... y vuelta*. Buenos Aires: Intercambios Asociación Civil.
- GRIMBERG, M. (2009) *Experiencias y narrativas de padecimientos cotidianos. Miradas antropológicas sobre la salud, la enfermedad y el dolor crónico*. Buenos Aires: Antropofagia.
- GUBER, R. (2012) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- JACKSON, J. (2011) "El dolor crónico y la tensión que se presenta en el cuerpo como sujeto y objeto", en: Cabrera, P. (comp.), *Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad. Alquimias corporales*. Buenos Aires: FFyL-UBA.
- KORNBLIT, A. (coord.) (2004) *Nuevos estudios sobre drogadicción. Consumo e identidad*. Buenos Aires: Biblos.
- LOCK, M. (1993) "Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge". *Annual Review of Anthropology* 1993, N° 22, pp. 133-155.
- MAUSS, M. ([1936] 1979) *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- OAD-SEDRONAR (2011) *Estudio nacional en pacientes en centros de tratamiento. Argentina 2010*. Buenos Aires: OAD.
- ONU (2012) "Informe mundial sobre las drogas".
- PAWLOWICZ, M., GALANTE, A., GOLTZMAN, P., ROSSI, D., CYMERMAN, P. y TOUZE, G. (2011) "Dispositivos de atención para usuarios de drogas: heterogeneidad y nudos problemáticos", en: Blanck, E. (coord.), *Panorámicas de salud mental: a un año de la Ley Nacional nro. 26.657*. Buenos Aires: Eudeba.
- PÉREZ, E. y REIDL MARTÍNEZ, L. (2007) "Corporalidad y Uso de Drogas: Estudio de Caso de la Experiencia Subjetiva del Cuerpo". *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology* Vol. 41, N° 2, pp. 241-250.
- RANGUGNI, V., ROSSI, D. Y CORDA, A. (2006) *Informe pasta base de cocaína*. Documento de Intercambios Asociación Civil.
- ROCA, A. (2003) "Cuerpo y medios de comunicación. Viejas obsesiones y nuevas tecnologías: el cuerpo en revistas femeninas argentinas". *Cuadernos de Antropología Social* N° 17, pp. 139-159.
- ROCKWELL, E. (2009) *La experiencia etnográfica. Historia y cultura de los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- ROSSI, D. (2010). "Consumo y tráfico de drogas en territorios empobrecidos". *Revista Encrucijadas* N° 48. Disponible en: <http://www.uba.ar/encrucijadas/48/sumario/enc48-consumoytráfico.php>. Fecha de consulta, 05/07/2014.

ROSSI, D., PAWLOWICZ, M. y SINGH, D. (2007) *Accesibilidad de los usuarios de drogas a servicios públicos de salud en las ciudades de Buenos Aires y Rosario: la perspectiva de los trabajadores de la salud*. Buenos Aires: Intercambios Asociación Civil.

SALAZAR MORA, Z. (2007) "Imagen corporal femenina y publicidad en revistas". *Revista Ciencias Sociales* N° 16, pp. 71-85.

SCRIBANO, A. (comp.) (2007) *Mapeando interiores. Cuerpo, conflicto y sensaciones*. Córdoba: CEA-UNC.

_____ (comp.) (2013) *Teoría social, cuerpos y emociones*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.

SCRIBANO, A. y EYNARD, M. (2011). "Hambre individual, subjetivo y social (reflexiones alrededor de las aristas límite del cuerpo)". *Boletín Científico Sapiens Research* Vol. 1, N° 2, pp. 65-69.

SEDRONAR (2012) *La situación epidemiológica en Argentina al 2012*. Buenos Aires: OAD.

SEIFFER, T. (2010) "La miseria del capital. El papel de la política social en la reproducción de la superpoblación relativa". Tesis de Doctorado no publicada. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales. Argentina.

SPINOZA, B. y DELEUZE, G. (1978) "Cours Vincennes - 24/01/1978". Disponible en <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=12&groupe=Spinoza&langue=3>. Fecha de consulta, 15/08/2014.

TOUZÉ, G. (org.) (2006) *Saberes y prácticas sobre drogas: el caso de la pasta base de cocaína*. Buenos Aires: Intercambios Asociación Civil: Federación Internacional de Universidades Católicas.

Citado. CANDIL, Ana Laura Candil (2015) "La delgadez de los/as usuarios/as intensivos/as de cocaínas" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°19. Año 7. Diciembre 2015-Marzo 2016. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 58-69. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/390>.

Plazos. Recibido: 21/05/2015. Aceptado: 16/09/2015.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°19. Año 7. Diciembre 2015-Marzo 2016. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 70-79.

Pasión, terror y cuerpos en Venezuela. Bosquejo para una nueva lectura de la Guerra de Independencia (1810-1814)

Passion, terror and bodies in Venezuela. Sketch for a new reading of the War of Independence (1810-1814)

Carlos Alfredo Marín *

Universidad Central de Venezuela, Venezuela
carlsmarin20@gmail.com

Resumen

En este artículo haremos un recorrido emocional de los primeros cuatro años del proceso de la guerra de independencia venezolana (1810-1814). Nuestro acercamiento se hará a contrapelo del relato de la historiografía oficial, ofreciendo un análisis de estos elementos de comprensión del pasado: primero, el papel de las emociones colectivas como fuerzas de movilización de las prácticas sociales; segundo, el terror como potenciadora de las coyunturas de confrontación ideológica y política; y tercero, el eco de los cuerpos en medio del miedo social, ejes importantes a la hora de comprender el sufrimiento padecido por nuestros ancestros. El artículo abre, en fin, la posibilidad de leer afectivamente el pasado venezolano; pero también, entablar la necesidad y el reto de sacar de los archivos documentales estos clivajes emocionales que aún esperan por los futuros historiadores.

Palabras clave: Emociones; Terror; Cuerpos; Miedos; Guerra.

Abstract

In this article we will take an emotional journey of the first four years of the process of the Venezuelan War of Independence (1810-1814). Our approach will be against the grain of the story of the official historiography, offering an analysis of these elements of understanding of the past: first, the role of collective emotions as forces mobilizing social practices; second, enhancing terror as the joints of ideological and political confrontation; and third, the echo of bodies amid the social fear, important in understanding the suffering endured by our ancestors axes. The article opens, finally, the ability to affectively read the Venezuelan past; but also establish the need and the challenge of lifting archival documents these emotional cleavages still waiting for future historians.

Keywords: Emotion; Terror; Bodies; Fear; War.

* Licenciado en Historia, Universidad Central de Venezuela (UCV). Máster en Independencia Hispanoamericana, Universidad Jaume I, España. Actualmente investigador en el Instituto de Estudios Hispanoamericanos, ente adscrito a la Facultad de Humanidades y Educación, (UCV); y docente en la Escuela de Comunicación Social y Bibliotecología y Archivología de la misma Facultad.

Pasión, terror y cuerpos en Venezuela. Bosquejo para una nueva lectura de la Guerra de Independencia (1810-1814)

La historia desde la emoción

A muchos de nosotros nos da vergüenza hablar de las pasiones humanas. Cuando nos referimos a las *pasiones*, pensamos inmediatamente en lo irracional. Otros se sitúan en el melodrama televisivo o en las rosas cursis de los enamorados. A miras del paradigma científico, la emoción, el afecto, el sentimiento y la pasión han sido desde tiempos inmemoriales relegados de sus potencialidades para movilizar las sociedades humanas. Desde Aquiles y su furia contada por Homero; y pasando por los escritos de Platón, Polibio, Descartes, Séneca, Spinoza, Pascal, Maquiavelo, Descartes, Hobbes, entre otros filósofos que nos anteceden hasta hoy, las pasiones han sido objeto de estudio de la política y de los factores ligados a ella. El relato histórico no es la excepción.

Las emociones, sentimientos o pasiones – vamos a utilizarlas en este artículo como objetos de estudio afines– son alteraciones de ánimo que se desatan ante estímulos de expectativa, ya sean agradables o penosos. Arlette Farge, historiadora francesa especialista en los estudios de la corporalidad y las emociones en el siglo XVIII, apunta que la pasión es un fenómeno social (Farge, 2008: 17-18). Más allá de los vetos y los prejuicios, las emociones privan nuestra realidad así como el aire o la luz: sin ellas, nada; con ellas, todo. “A veces decisorias – especialmente en las revueltas– las emociones no se oponen, como suele decirse, a la razón, sino que la arrastran hacia determinadas elecciones, modos de resistencia, sumisión o confrontación”, apunta. Debemos reconocer que ellas son generadoras de acontecimientos. Se inmiscuyen en nuestras decisiones diarias; aunque a veces nos llevan a tomar vías inesperadas. A la razón le resulta difícil frenar su potencial innato. Cuando se habla del poder, estas impulsan las voluntades hacia derroteros calculados, otras veces insospechados. Allí el papel de las élites políticas y religiosas constituyen la punta del iceberg

de un fenómeno antiquísimo. Ya lo dijo Montesquieu en *Del espíritu de las leyes*: el principio de todo gobierno son las pasiones humanas que lo ponen en movimiento (Montesquieu, 1977).

Nos hemos encontrado con una reivindicación general de las pasiones que busca sacarlas de los divanes clínicos o de los claustros de la intimidad. El fin: entenderlas, tal como lo hace el antropólogo David Le Breton, como emanaciones sociales que logran imponerse en su contenido y en su forma “a los miembros de una colectividad inserta en una situación moral determinada” (Le Breton, 2002: 53-54). Lo fisiológico no basta para entender el dolor y la angustia de un individuo. La intimidad, quizás por vergüenza, cercena la demostración de los sentimientos. Habría que situarlas, tal como hemos hallado en estas pesquisas, como respuestas a un espacio cultural que las emplaza y las dirige. La emoción dispara una cadena de eventos externos; al respecto, Le Breton dice que “son relaciones, y por tanto son el producto de una construcción social y cultural, y se expresan en un conjunto de signos que el hombre siempre tiene la posibilidad de desplegar, incluso si no las sienten. La emoción es a la vez interpretación, expresión y significación, regulación de un intercambio” (Le Breton, 2013: 67-77).

Ante tal riqueza, percibimos a las emociones como verdaderos soportes de la vida social. Sobrevalorada por los estudios del pasado, no comprendemos cómo algo tan natural como la emoción ha sido relegada como categoría de comprensión de la historiografía venezolana. Acercarse al pasado a través de los afectos significa leer a contrapelo la naturaleza de la razón, la voluntad, las normas y la cultura misma en la faena de controlarlas. Además, hay que aceptar que son los responsables de darle subjetividad a lo real: están donde broten los cambios epocales, donde hayan sacudones de la experiencia capaces de abatir la monotonía.

En este artículo haremos una lectura emocional de los cuatro primeros años de la guerra de independencia venezolana (1810-1814) siguiendo, principalmente, el testimonio del comisionado de la Regencia española Don Pedro de Urquinaona y Pardo. Muchos nos preguntarán: ¿por qué estudiar el testimonio del Comisionado hilvanando el torbellino pasional de la guerra? En primer término, porque ellas –nos referiremos a la ira y el odio caracterizadas por Remo Bodei como “pasiones violentas o calientes”– son capaces de ilustrar el diálogo que establece la multitud con lo político (Bodei, 1995).

Estudiando las emociones desatadas en un contexto particular, podemos vislumbrar cómo el colectivo interpreta su realidad, esto es, los significados, valores, ritualidades y gestos. Si sabemos capturarlas, descubrimos la forma como contagian y vitalizan la vida cotidiana de mujeres y hombres¹ (Le Breton, 2009).

Urquinaona: testimonio y sufrimiento

En 1820, el bogotano don Pedro de Urquinaona y Pardo, abogado al servicio del Consejo de Regencia Española, publicó sus anotaciones testimoniales con el nombre *Memorias* (Urquinaona, 1917). En este trabajo estudiaremos lo que vivió en medio de la reacción realista en territorio venezolano acaudillada por el capitán Domingo de Monteverde entre abril de 1812 y agosto de 1813. Recordemos que el 19 de abril de 1810, la élite política y económica de la Provincia de Caracas había desalojado del poder al Capitán General Vicente Emparan, dándole paso a una Junta Suprema que a la postre se convertiría en un ensayo republicano que propugnó la independencia política de España el 5 de julio de 1811.

Si quisiéramos sintetizar la vida de Urquinaona, podemos utilizar una palabra: sospecha. Luego de 1813 hasta bien entrada su vejez hasta morir en 1835, dedicó su esfuerzo a defenderse de los republicanos y de los monárquicos españoles y americanos. Desde 1815 a 1820, fue confinado en la prisión de Zamora, provincia vecina de Madrid. Dice: “En vano expuse y acredité mi situación deplorable. En vano insté por

1 La emoción, como apunta Le Breton, “es una resonancia propia de un acontecimiento pasado, presente o futuro, real e imaginario, en la relación del individuo con el mundo; es un momento provisorio nacido de una causa precisa en la que el sentimiento cristaliza con una intensidad particular: alegría, ira, deseo, sorpresa, miedo, allí donde el sentimiento, como el odio o el amor, por ejemplo, está más arraigado en el tiempo, más integrado a la organización corriente de la vida, más accesible, también, a la posibilidad de un discurso”.

saber los motivos de esta resolución inesperada. Tuve que salir escoltado por alguaciles a sufrir la pena de destierro, con la de ignorar el delito sobre que recaía” (González, 1954: 348). Tres años más tarde, saldría en libertad condicional y se instalaría en Sevilla para exigir una indemnización.

Ser el blanco de múltiples persecuciones quizás le suma otros elementos hasta ahora desconocidos a este personaje. Por eso es que sus *Memorias* son un arma defensiva y un testimonio histórico donde lo moral (el comportamiento) y lo político (el poder), establecen una descripción epidérmica de la sociedad que comienza a transitar el proceso de independencia venezolana. Protagonista y testigo, eje dinámico moviéndose tras los cambios violentos que observa, lo *pasional* en Urquinaona recobra un protagonismo inevitable. De la afectividad o la emoción colectiva, salta la cotidianidad de la guerra, la naturaleza de la opinión pública, los miedos y sufrimientos de los sujetos. ¿Quién podrá salvarse del contagio afectivo, roto el sujetamiento del modelo colonial a partir de 1810? Veamos los que nos dice en las primeras páginas: “La serie de las transformaciones políticas enseña demostrativamente que la acción de las varias partes de un Estado *depende de las pasiones del género humano*, importando muy poco la mayor o menor extensión del círculo en que giran” [Las cursivas son nuestras] (Urquinaona, 1917: 12)

En su litigio personal contra Monteverde encontramos todas las inflexiones epocales: relata las conmociones políticas, analiza las acciones violentas, condena las persecuciones, lamenta el desate de la guerra social y valora a los partidos en pugna. Su mirada descifra el lenguaje convulso de los cuerpos. Al moverse en aquel espacio de confrontación voraz, percibe los flagelos para volverse parte de ellos. Por algo afirmará que la emoción (individual o colectiva) era el verdadero enemigo de la paz en Venezuela: “Estos hechos y la multitud de otros semejantes consignados en la historia del mundo testifican que *los resortes del corazón humano han sido siempre los mismos y comprueban que la infracción de pactos y promesas es el manantial perenne de los males que debilitan y destruyen el cuerpo social* [Las cursivas son nuestras] (Urquinaona, 1917, 14)

Sus *Memorias* son menos un litigio personal contra sus detractores que un calculado postulado de defensa del Rey frente al sistema republicano. Su pluma es un esfuerzo de amplio espectro y muy poco se salva de sus juicios. De hecho, es su naturaleza oblicua –correspondencias, proclamas, bandos,

informes, misivas— lo que potencia sustancialmente su contenido siempre al borde del peligro y la injuria.

El terror: eje de la violencia extrema

El terror es un malestar o reacción pasional que engendra determinaciones (voluntad) en los sujetos y convierte en roca el sentimiento patriótico² (Ozouf, 2011). Constituye la máquina de guerra, la esencia ofensiva y defensiva, peligrosa y desordenada. Impulso desbordado, jadeante, que tiene casi un pie en lo sobrenatural: el heroísmo. Una vez que el terror atiza la atención colectiva, sus ejecutantes dirigen en todas direcciones sus artilugios salvajes y destructivos. El colectivo enloquece hasta perder la razón; pierde sus distinciones sociales, morales, culturales; cae en el silencio adolorido de los desterrados, donde el cuerpo se detiene o desaparece en el solo hecho de la supervivencia (Robin, 2009). El mundo, en fin, pierde el sentido mientras que el terror se apodera de todas las formas visibles e invisibles de la realidad.

La meta del comisionado Urquinaona era verificar que el sistema realista entablado en Venezuela luego de la capitulación patriota de julio de 1812 se cumpliera a cabalidad. Es decir, olvidar las conmociones partidistas y establecer la inmunidad de los implicados en el movimiento del 19 de abril de 1810. Sin embargo, “entre olvidar los sucesos de la revolución y dejarse arrastrar por afecciones e intereses privados; entre no molestar por sus opiniones y anterior conducta a los extraviados, o rodearse de ellos, halagarlos y premiarlos, hay muy grande diferencia”.

El capitán de fragata de la real armada española, Domingo de Monteverde, quien había levantado los pueblos de occidente contra el gobierno patriota desde principios de 1812, se erigió como nuevo mandamás el 17 de julio en San Mateo (Iturrieta, 2007). Vencida la inoperante Primera República, este oriundo de Tenerife desconoce todo aquello que no se incline a sus servicios. La historiografía del periodo lo señala como el hombre que conquista en términos de las encomiendas del XVI. Su ascenso dentro del movimiento realista supone necesariamente hablar de las tropelías del hombre fuerte —militar, para más señas— quien crea sus propios métodos para legitimar sus designios. Funda, ocupa, dispone y guerrea

2 Dice Mona Ozouf, estudiosa del discurso revolucionario francés de finales del siglo XVIII: “Es el terror el que permite la conscripción en masa, la requisición, la ley del máximo general, la nacionalización de las producciones de guerra”.

en nombre de la justa causa contra los rebeldes revolucionarios (Straka, 2007).

La proclama de Guerra a Muerte, dictada por Simón Bolívar el 8 de junio de 1813, respondió al desate pasional entre patriotas y realistas por el dominio del territorio venezolano: “La justicia exige la vindicta y la necesidad nos obliga a tomarla (...) Todo español que no conspire contra la tiranía a favor de la justa causa, por los medios más activos y eficaces, será tenido como enemigo, castigado como traidor a la patria, y en consecuencia será irremisiblemente pasado por las armas” (Bolívar, 2009: 25).

Este tipo de providencias políticas, si lo vemos desde el punto de vista filosófico, bien pudiera entrar en los fenómenos de la causalidad —causa y efecto— logrando que el movimiento pasional se desplegara paroxícticamente en todos los niveles de la existencia: venganza y resentimiento, odio e ira. Entre 1813 y 1814 estas prácticas encarnizadas se convirtieron en fuerzas mortíferas, capaces de ejercer una “devastación universal” y borrar del mapa los indicios de la vida social y la cultura. Por eso el Libertador no duda en tildar todo aquel vendaval apocalíptico el 13 de abril de 1814: “Todo ha sido anonadado”.

El comisionado Urquinaona ilustraría el trastorno general de Venezuela a través del terror social.³ Lo hace, sobre todo, partiendo de los desafueros del capitán general Domingo de Monteverde y sus seguidores. Su enfoque puede ser señalado como visceral y subjetivo⁴ (Muñoz,

3 El comisionado Urquinaona entiende el terror social en Venezuela como aquella coyuntura histórica donde determinadas amenazas políticas ponen en riesgo la sobrevivencia humana. La amenaza (real o ficticia) viene siendo el detonante del miedo colectivo; este es llevado al paroxismo mediante el discurso simbólico y corporal entre los partidarios del Rey y la República. La guerra de independencia impone el terror social sin distinciones de raza o condición social, porque la idea de la muerte (Tánatos) es asociada con el padecimiento, la tortura, el asesinato y la pérdida del yo. El terror social, visto por Urquinaona, viene dado por la pérdida de los valores fundamentales de la justicia, el respeto, la solidaridad, la virtud; cuando estos elementos morales pierden efectividad en las prácticas sociales, la sospecha, el odio, y la venganza hacen que el miedo despierte las fibras neurofisiológicas (en lo individual) y los discursos y posturas no racionales (en lo colectivo). Se trata, entonces, de condiciones traumáticas y altamente contagiantes donde la emoción matiza la razón desde todos los ángulos de la realidad.

4 El poeta y escritor venezolano Gabriel Muñoz (1864-1908) escribió quizás la más visible crítica en nuestra historiografía al testimonio del comisionado Pedro de Urquinaona y Pardo. Según Muñoz, este pecó de ser un mero censor de las tropelías de Monteverde. De hecho, dice, existen al menos dos informes de oficiales canarios que su pesquisa “no encontró”: el del oficial José Ceballos; y el de Manuel Bonalde, ambos escritos citados por Urquinaona en su *Memorias* para probar que la reacción realista

1987: 69-80), pero no podemos dudar de que su voz testimonial es interesante de sopesar: uno, como víctima del régimen canario en 1813; y otra, quizás la más atrayente, como sujeto que se enfrenta y padece el terror en la Venezuela de entonces. ¿Sufre más o menos el terror un individuo afecto al Rey que otro que confía en la República? La voz de Urquinaona transita por la orfandad peligrosa y angustiante. En esa ruta es que debemos capturarlo. Poco valen las banderas partidistas frente a la violencia generalizada.

La violencia se argumenta, aunque sea con sangre. Monteverde lo deja claro en un informe del 17 de enero de 1813. Las situaciones de Coro, Maracaibo y Guayana, puntos en el mapa afectos al Rey, no merecían el cuidado férreo de sus oficiales. En cambio, “Caracas y demás que componían su Capitanía General no debe por ahora participar del beneficio” de la constitución de Cádiz. ¿En dónde podía ubicarse el Comisionado frente a esta política? Probablemente, debió sentirse asediado; aunque resulte mejor utilizar el término “desesperado”. No poder lograr que el Jefe canario respetara las disposiciones reales y que parase el aparataje terrorista, lo puso en una situación complicada. De nada valieron sus habilidades para el litigio ni mucho menos su propia voluntad para detener la violencia social. En un franco diálogo con el Rey en marzo de 1813, Urquinaona expresa que mientras “...V.M. se afana y desvela en restablecer la paz, en conciliar los ánimos” aparece de nuevo un conquistador medieval para “paralizar los progresos de la prosperidad a sumergir a los pueblos en el abatimiento, en el desorden y en la confusión”.

Allí donde esté el acto despótico –los encarcelamientos, las requisas, las torturas, los asesinatos– están los llamados “satélites del terrorismo”⁵ Son los lugartenientes de Monteverde,

en el Occidente del país, a principios de 1812, fue deleznable. Se atreve a asomar que aquellos episodios fueron exagerados a su conveniencia; aún así, no deja de utilizar la casi totalidad de las apreciaciones de las *Memorias*. Temo que el poeta deseó limpiar la figura anárquica que aún hoy tenemos del Jefe canario, aunque la verdad no sé si estos anhelos sean posibles utilizando los mínimos artefactos de la crítica histórica.

5 Según el Diccionario de la Real Academia Española el terrorismo es la “sucesión de actos de violencia ejecutados para infundir terror”. Es en ese sentido como lo entiende Pedro de Urquinaona para principios del siglo XIX. El terrorismo –como eje institucional y consciente de la violencia– es el correlato de la guerra no sólo física, sino psicológica. En el caso venezolano, el Comisionado señala como ejes del terrorismo tanto al poder republicano como el realista, porque ambos contendientes practican la violencia sin miramientos jurídicos de ningún tipo. Ni la propiedad, ni la religión, ni la condición humana son respetados por las ejecutorias “criminales”; en nombre de ella, se practica la depredación de la moral y de la cultura. El terrorismo es, en todo caso, parte del

por ejemplo; pero también los de Bolívar, Briceño y Mariño. Estos multiplican y hacen mover las poleas del rumor, otra forma contagiante del terror. Las delaciones y otras mortificaciones convierten la opinión política en la propia muerte. La Real Audiencia informa el 9 de febrero de 1813 ante la Corte que se “hallaban reos sin causa; otros cuya procedencia se ignoraba; otros que no se sabía quién los mandó prender y no podía dar razón del motivo de su prisión”. Todos desconfiaban. Todos temían. Todos eran posibles blancos de las cuchillas.

Urquinaona se detiene a observar las consecuencias del terror en la estabilidad del hombre de a pie. “El pueblo se dividió en facciones de opresores y oprimidos”, dice (Urquinaona, 1917: 205). Se infló “la llama de los partidos”, los “excesos” taparon los egos “capciosos de la seguridad pública”; la cosa pública se dividía ente los “fieles” o los “insurgentes”. La minuta emocional corrió la voz de la división. El resentimiento prendió en lo más profundo de las alcobas, tabernas, plazas públicas, salones y pulperías. Urquinaona, estudioso de la tradición latina, cita la lección: era “muy fácil prever que semejante conducta, comprobada con hechos y testigos caracterizados, no podía engendrar sino lo que anunció Cicerón: sediciones y discordias”.

El instintito de supervivencia supone, entonces, el terror primigenio, la ansiedad agobiante, la duda que anula toda convivencia, la ausencia de tradición que guie y conduzca los deseos sin enervarlos. La agresión, la crueldad, la destrucción, el abandono, la rapiña: tal vez las consecuencias de estas coyunturas donde el miedo y el odio someten la organicidad de la comunidad. Estos tipos de estragos debieron aparecer en muchos de nuestros antepasados venezolanos frente a los cuchillos de las tropas de Domingo de Monteverde y José Tomás Boves; o frente a las bayonetas de Simón Bolívar y José Félix Ribas. El ejemplo más palpable lo da Martín Tovar Ponte el 27 de junio de 1814, uno de los tantos padres que se despidió de su familia mientras que las sombras de la huida y el miedo sumieron todo en el exterminio: “morir es mejor”⁶, escribiría a su esposa (Fombona, 1992: 313).

abuso de poder (la opresión, el atropello público) que causa estragos generalizados en la población civil: encarcelamientos, violaciones y juicios sumariales.

6 Martín Tovar Ponte escribe el 27 de junio de 1814 a su esposa: “Abraza a todos nuestros hijos, y hazles de mi parte las expresiones más afectuosas, lo mismo que a Catalina y Concepción, que me alegraré tomen el camino de embarcarse, junto contigo si es posible; porque aquí, si los enemigos entraren, experimentarán solo vejaciones, y entonces morir es mejor”.

Historiando el dolor

Debemos evitar irnos por los terrenos del panteón de héroes de la historiografía oficial para enfrascarnos en el *desate afectivo*. De ello escribió mucho Rufino Blanco Fombona, uno de los escritores venezolanos de principio del siglo XX más emblemáticos. En su ensayo *Bolívar y la Guerra a Muerte*, Fombona pone en un lugar privilegiado el estudio de las emociones. Es sensato decir que lo hace desde la mirada positivista, más dispuesto a condenar las pulsiones de la masa bárbara que en situarlas críticamente en sus contextos socio-culturales. Con todo, es un enfoque original, iluminativo y sagaz. Este nos sitúa en el clivaje trascendental: “el clima pasional” de los años 1812, 1813 1814. Fombona apunta: “La sociedad, con estos cambios bruscos, estas tragedias, y con la introducción violenta de ideales, ideas, sentimientos e intereses nuevos en una Nación de tradición pacífica, rutinaria de administración soñolienta, donde no pasaba nada nunca, quedó conmovida y desquiciada”.

Las prácticas sociales que se dan en estas amplias coyunturas son “contagiadas” irreversiblemente. Fombona habla de que la intensidad de la pasión –el odio, la ira– crece en proporción directa al número de personas que la experimenten. “Se puede afirmar, en conclusión, sin temores de incurrir en error, que la Proclama de Guerra a Muerte fue la actitud del alma de todos y el grito o la voz de muchas pasiones”, escribe. El asesinato se contagia en masa; la huida y la parálisis, el sufrimiento y el terror; pero en algunos se despierta la esperanza y el valor, el virtuosismo y la heroicidad. Cuando se desbordan, hasta el asesinato se “imita”. Se cae en su juego vengativo, autodestructor. Los sujetos se convierten en “salvajes prehistóricos”,⁷ víctimas de una “epidemia criminal” (Fombona, 1992: 369). Todo paneo documental de aquellos años demuestra

7 Fombona escribe: “De las formas de delito colectivo que Escipión Sighele señala, es decir, el delito por tendencia congénita de la colectividad y el delito por pasión de la misma colectividad, esta última fue quizás la que en Venezuela predominó en aquella época, pues el pueblo venezolano, en el resto de su historia, no puede caracterizarse como tan sanguinario. Ello prueba que aquel vendaval de sangre de los años 1812, 1813 y 1814 fue obra predominante del factor social y no del factor antropológico”. En otro aparte argumenta: “Pensemos o creamos, pues, hasta por sonrojo nacional, que el contagio y la venganza fueron los que despertaron aquella epidemia criminal en los años 1812, 1813 y 1814, y posteriormente (...) La guerra a muerte, en el periodo o época de la Conquista (Siglo XVI), muy anteriormente, se había practicado. La tradición era y es de violencia y de sangre. Sí, estábamos, y lo estamos aún, muy cerca de la selva: de las selvas de América y de África”.

que el hambre, la pobreza, el sufrimiento, la angustia y la muerte fueron el pan de cada día. La tesis de Fombona se detiene en el umbral que nos interesa: “la uniformidad en el dolor” en Venezuela.

¿Pero acaso podemos historiar el dolor? El dolor no es solamente el padecimiento individual, ya sea la migraña, el tormento de muela o el pinchazo en el dedo; también lleva implícito el sustrato cultural y relacional, capaz de modificar las respuestas de quien lo soporta y cómo los interpreta en una coyuntura específica. El sufrimiento de nuestros ancestros tiene que medirse en las dimensiones colectivas porque el clima pasional despierta las alarmas en dos sentidos: uno, para que los cuerpos se movilicen; y dos, para que busquen vías de cómo interpretarlos y superarlos. David Le Breton, en su *Antropología del dolor* refiere lo que para nosotros es la médula del asunto. Dice que el dolor

(...) encerrado en la oscuridad de la carne, se reserva a la deliberación íntima del individuo. Lo absorbe en su halo o lo devora como una fiera agazapada en su interior, pero dejándolo impotente para hablar de esa intimidad atormentadora. Incomunicable, no es el continente cuya tangible geografía pudieran dibujar los exploradores más audaces. *Ante su amenaza, el rompimiento de la unidad de la existencia provoca la fragmentación del lenguaje. Suscita el grito, la queja, el gemido, los lloros o el silencio, es decir, fallos en la palabra y el pensamiento; quiebra la voz y la vuelve desconocida. Lleva al rostro una tonalidad amarga, crispada. Mímicas específicas, y socialmente identificables, crispaciones, ejemplifican el ir y venir del dolor intenso y la cerrazón del mundo.* El cuerpo se postra en una inmovilidad o una actitud antálgica que hace que sea difícil mantener la atención en los otros sin un enorme esfuerzo de voluntad [Las cursivas son nuestras] (Le Breton, 1999: 37-38).

Le Breton ilustra los pormenores de los suplicios internos. La escala es casi microscópica; los órganos latentes, los fluidos sanguíneos, los huesos, los terminales nerviosos y la consciencia son agredidos hasta desorientarse la voluntad humana. Estos umbrales del dolor –matizados por el pavor, por ejemplo– contaminan la realidad de los núcleos

familiares (esfera social inmediata). Quien tenga un herido, un agonizante; o en otra perspectiva: aquel que vea a una madre que ha perdido a su esposo e hijos en la guerra, siente el dolor del *otro* y lo hace *suyo*.

Hay una identificación con el martirio, podemos decir; un sibilino y angustiante sentimiento de solidaridad, pero al mismo tiempo de separación de los nexos gregarios: el abandono, el suicidio, la rendición. Esto nos lleva a pensar que el padecimiento se esparce en el grito, el llanto y en el hedor de la herida abierta y en los cuerpos insepultos. Los cinco sentidos reciben y emiten estos tormentos a nivel relacional.

El dolor, en términos grupales, constituye una esfera que inunda cada una de las prácticas comunicativas y simbólicas. Siguiendo esta lógica, veremos en el testimonio del comisionado Urquinaona y en sus contemporáneos cómo el dolor es capaz de aislar a los cuerpos que sufren y la forma en que los demás autorizan el abandono de sus congéneres. ¿Cómo superar ver al cadáver de un ser querido? ¿Cómo se supera la hambruna? ¿Cómo se convive con los gritos y los sollozos de los dolientes?

La uniformidad del dolor, según Fombona, establece un conjunto inexorable de elementos perturbadores. Todos ellos ven al hombre y a la mujer como culpables o sospechosos. Muy pocos están protegidos y blindados. El dolor se vuelve una estela caótica, que no solamente es sufrido por los realistas o republicanos. Quien posea un arma o el rumor, se convierte en el verdugo. Civiles, religiosos, militares, hombres y mujeres son sometidos al sufrimiento dilatado durante días, semanas o meses. La angustia de la espera, la incertidumbre, la humillación, la locura. Esta postal es referida por una carta escrita por Antonio Muñoz Tébar al Libertador, Simón Bolívar, el 31 de diciembre de 1813: “Jamás se han visto tan grandes efectos del pavor que puede consternar los hombres pusilánimes, como en estos días singulares en que La Guaira y Caracas ofrecían el espectáculo de los españoles errantes por las calles, espantados, medio desnudos, abandonando sus armas, y precipitándose al mar, sin ver el enemigo que los hacía huir” (Bolívar, 1964: 372).

Para que exista una *sociedad miedotizada* debe haber un desate emocional tanto en la órbita individual como colectiva. En estas coyunturas de angustia, los cuerpos se rigen por el contagio de gestos y actitudes, de sonidos e interpretaciones.

Hasta aquí hemos visto a los representantes del poder monárquico identificar las causas del caos en Venezuela siguiendo estas líneas: el terror político implementado por Domingo de Monteverde, la espiral de violencia entre republicanos y realistas en medio de la Guerra a Muerte, y todo lo que condujo al desplome de la tranquilidad pública en el territorio. A la luz de esta urdimbre, toma sentido la frase de Fombona: “Todo turba y perjudica a la Nación en general y a cada individuo en particular”.

El país del sobresalto

Comenzamos primero con el llanto: segregación lacrimosa que experimentamos los seres humanos causada, en términos generales, por un estímulo que alborota las emociones. Cuando lloramos, el rostro se contrae y el pulso se agita. Otros emiten alaridos sostenidos, transmitiendo la afectación a quien lo perciba. No podemos afirmar que el comisionado Pedro de Urquinaona llorase en 1813; a fin de cuentas, se trata de un ser vivo como nosotros. Pero si leemos a contrapelo su testimonio y los que cita, es sensato afirmar que el llanto fuera quizás el primer soporte pasional de la sociedad miedotizada.

Ya hemos visto los avatares del despotismo de Monteverde entre 1812 y 1813. Debemos asomar tal vez la orden más escandalosa de su régimen: capturar y remitir a los castillos de La Guaira y Puerto Cabello a todo partidario republicano del oriente del país el 4 de diciembre de 1812. Para aquella faena envió a Francisco Cervéz a la ciudad de Cumaná. Allí llegó el 15 de diciembre y de improviso violó la autoridad del propio gobernador español Emeterio Ureña, puesto en aquel cargo por Monteverde (Baralt y Díaz, 1841: 108-112). Desde que asumió el cargo en octubre de 1812, Ureña quiso respetar las capitulaciones constitucionales y la reconciliación pública. A los ojos del Jefe canario, aquella misericordia resultaba una debilidad. Cervéz a pocos días de la navidad ejerció numerosos allanamientos nocturnos. Señoras como María Vallenilla se quejaron de que los arrestos se hacían a diestra y siniestra, irrespetando las alcobas y el reposo familiar. El propio Ureña apunta que “oficiales, nobles, curas, blancos, pardos y morenos sin distinción alguna” fueron llevados a los calabozos bajo el peso de los grillos, como si todos fuesen criminales (Urquinaona, 1917: 235). De nada valió el reclamo de este ante la Audiencia; pronto sería destituido, pero su pulso es recogido en las *Memorias*

de Urquinaona. Las carreras y los gritos se sumaron a las violaciones y demás sevicias. El bogotano aprieta el pulso para afirmar que las familias “lloraban sin cesar el desamparo y desolación”.

El gobernador Antoñanzas, acusado también de actos desproporcionados en la reconquista canaria, agregó en su informe del 26 de mayo de 1813: la gente estallaba en “un continuo llanto”, causado por la “sumisión a la miseria”. Al respecto se pregunta: “¿No basta mirarlos denegados a toda reunión pública, llorar en secreto sus miserias en los rincones de sus casas, prestarse a cuanto se exige de ellos, sino que será igualmente preciso que sufran cada momento, cada instante, nuevos insultos, nuevas vejaciones?” (Urquinaona, 1917: 225). La misma tipología dolorosa se cumplió en la ciudad de Valencia durante la primera semana de julio de 1814. El general Tomás Heres refiere que las fuerzas realistas de José Tomás Boves entraron a todas las casas para robar, violar y matar. Dice: “Los gritos, las lágrimas, la confusión, el horror que estas escenas producían, son imposibles de expresar” (O’Leary, 1981: 212).

La imagen es única: unos callan; otros huyen. En ese estado de ansiedad colectiva, los cuerpos se metamorfosean al contacto con el terror. Es el caso del teniente coronel Tomás Montilla, joven de la aristocracia caraqueña y unos de los más talentosos oficiales que tuvo el bando republicano. Este vio perder a su madre, a su esposa y a sus amigos en las costas orientales cuando huía de Boves en julio de 1814. El 7 de junio de 1815, un año después de la fatídica emigración patriota, le confiesa al general Rafael Urdaneta que se sentía solo en el mundo, desorientado. “¿Habrás U. creído que me he muerto, o estoy en crisálida, o excomulgado?”, escribe (Urdaneta, 1970: 70-71). “Yo estoy, créamelo U., amolado; pobre como Cristo, calenturiento, azorado, con un pie en la cárcel y otro en el destierro”. Antes de cerrar el pliego a mano y firmarla, Montilla se despide así del general marabino: “Adiós, escriba y mande a éste su afectísimo duende, pues no sé que soy”.

Como vemos, la relación entre el sujeto y el mundo se rompe. Se cree ser un monstruo o un solitario cavernícola, sin rostro y sin esperanzas. El sufrimiento lo hace ver la realidad como ajena. Hasta su propia fisonomía le parece extraña. El paroxismo esencial: el olfato se atora; las papilas gustativas se dislocan; los ojos se desorbitan; la audición se altera; los músculos se encabritan; el sueño se pierde; los nervios explotan. ¿Podemos imaginarnos hoy sentir asco ante la vida? Decir que pudieron existir otros

Montillas en el escenario de la guerra venezolana, puede resultar verosímil; sin embargo, queda mucho por pesquisar, en términos del dolor social, en las fuentes históricas resguardadas en los archivos.

Los cuerpos miedotizados

Quien ve cuerpos *miedotizados* como estos queda contaminado con el umbral del sufrimiento. Como apunta Le Breton, la despersonalización de los individuos se multiplica a pasos agigantados. En esa lógica entró Urquinaona en el amanecer del 4 de agosto de 1813. A la ciudad de Caracas habían llegado rumores de la derrota de Monteverde en Valencia tres días antes en manos de las tropas neogranadinas a cargo de Bolívar. En el ambiente estaba la esencia, nuevamente, de la inminente venganza.

Ante aquel panorama, hombres y mujeres afectos al régimen realista agarraban lo poco que tenían para descender a los muelles de La Guaira. El Comisionado apunta que “(...) no era posible trasladarse de un modo regular y seguro” al puerto (Urquinaona, 1917: 357-359). El sobresalto de los cuerpos pisando las brasas del terror; allí los gestos de la auto conservación, allá el trote azaroso de los cuerpos. “En la celeridad creían cifrada su salvación y en tales apuros todo era desorden, angustias y terror”, cuenta. A dos horas después del rumor generalizado, “el camino de la Guaira estaba cubierto de mujeres, niños y ancianos de todas clases que en sus rostros fatigados presentaban la imagen del pavor”.

La indigencia, seres roídos por el hambre y el rompimiento familiar, postales que Urquinaona no puede pasar por alto. “Las calles quedaron desiertas; y aquella noche [4 de agosto de 1813, se refiere] centenares de personas volvieron a habitar los montes y los escombros, cuya fragosidad y ruinas les eran menos temibles que las pasadas proscipciones”. La misma penuria envuelve a todos por igual, incluso a los que por años ostentaban riquezas y opulencias. Los sujetos se confunden en la desventura de ver a otros en aquel cataclismo. Atónitos, aturridos, angustiados: el terror invade la gran mayoría de las prácticas sociales, espacios donde debía dormirse con un ojo abierto y un cuchillo en la mano para defender la vida.

El terror y la miseria se juntan en una dupla dolorosa. El comisionado realista, Ignacio Cortabarría, escribió que la “miseria” era propia para “todas las clases” (Urquinaona, 1917: 59). Hasta el propio Ceballos la palpó en sus tropas al “verlos desnudos

y pereciendo de hambre los únicos 400 hombres que tenía” para la defensa del territorio del Rey. Probablemente Urquinaona pudo ver cómo las familias iban de pueblo en pueblo huyéndole a la muerte, donde algunos hasta robaban y hasta mataban para comer. Acaso observó a los cuerpos arrastrándose por el hambre, combatiendo contra la voluntad de no abandonar a sus pequeños hijos y tener la fuerza para encontrar el escondite salvador. El dolor en territorios inhóspitos, selváticos, infranqueables, donde las fieras se iban comiendo a los más débiles. Estos breves indicios tácitos: nuestra historiografía venezolana aún tiene mucho que contar sobre aquellas penurias humanas en tiempos de guerra.

¿En dónde queda la locura en la sociedad del sobresalto? El general Daniel Florencio O’Leary recoge en sus *Memorias* la siguiente anécdota de la emigración patriota a Oriente: “Personas acostumbradas a los goces de una vida cómoda, apenas podían tolerar tantas fatigas; muchos perecían diariamente. El mismo Bolívar me refirió que durante esta retirada fue el testigo de las escenas más desgarradoras. *Vio a las madres arrancar de sus pechos, ya agotados, a la tierna criatura y arrojarla con horribles imprecaciones al precipicio, que ya no tenían fuerzas para vencer*” [Las cursivas son nuestras] (O’Leary, 1981: 213).

Los que lograron llegar a Cumaná luego de semanas enteras de peregrinaje, serían sitiados “a sangre y fuego” por José Tomás Boves y Francisco Tomás Morales a partir del 15 de octubre de 1814 (Uslar, 2010: 208). Los cuerpos no hallaron escapatoria ni siquiera en los templos. Las mujeres fueron violadas en masa y pasadas a cuchillo. Acaso las más aguerridas, sabiendo la suerte que les esperaba, preferían darse “(...) voluntariamente la muerte”, como cuenta O’Leary en el mismo testimonio. Otras que trataban de huir del apetito sexual y asesino, “se arrojaron al mar con la loca esperanza de alcanzar los buques que a toda vela se alejaban del puerto. Yo conozco a una joven que milagrosamente fue salvada de entre las olas en esta ocasión”. No sería extraño que tales escenas pudieran haberse repetido en otras localidades de la costa venezolana.

El luto se imponía en todos lados y era de impresionarse, como lo expresa Eusebio Antoñanzas, que “quedase vecino alguno a vista del terrorismo”. Fernando Miyares, por su parte, se lamenta al observar como “los pueblos quedaban en el abatimiento” (Urquinaona, 1917: 86). La privación del juicio en los cuerpos y en los espíritus. El desatino en la interpretación de los estímulos de la realidad

extenuante. La despersonalización parcial de los sujetos. La locura también dice presente en esta panorámica del miedo y el dolor. Imagen agorera confirmada por el propio Libertador, incluso antes de entrar a Caracas en medio de vítores en agosto de 1813. Quizás el signo medular de esta geografía del dolor: “El terror se había esparcido generalmente: nadie pensaba sino en salvarse” (Bolívar, 1964: 6).

Conclusión

Las emociones colectivas, atizadas en coyunturas por la violencia verbal (discurso ideológico-político) y física (agresión fáctica) desatan escenarios donde el miedo y el dolor afectan todas las esferas de la realidad. En este artículo hemos demostrado que las emociones deben abrir vías de comprensión del pasado no sólo en la historiografía escrita hasta entonces en Venezuela, sino en Hispanoamérica.

En el caso de la guerra de independencia, proceso de emancipación que se abriría en Caracas el 19 de abril de 1810 por todo el continente suramericano –Nueva Granada, Perú, Ecuador, Bolivia, Río de la Plata en las tres primeras décadas del siglo XIX–, pone en el tapete el reto de valorar, epidérmicamente, las prácticas sociales y, por tanto, culturales de aquella convulsa etapa de nuestra historia continental.

El testimonio del comisionado de la Regencia española, Pedro de Urquinaona y Pardo, establece uno de los innumerables testimonios que afloran los clivajes pasionales más sorprendentes de aquel conflicto. El terror político, el dolor fisiológico y psíquico, el contagio emocional de los cuerpos de mujeres y hombres, niños y ancianos, tiene que ser dimensionado a través de nuevos análisis históricos capaces de atrapar la naturaleza de la sociedad miedotizada: colectivos sometidos a múltiples emociones de choque en una coyuntura determinada.

En fin, los repositorios documentales esperan por este reto analítico donde las emociones y los sufrimientos sean confrontados y valorizados mediante el estudio detallado, paciente y crítico de los historiadores en este nuevo milenio. La tarea apenas comienza.

Bibliografía

BOLÍVAR, S. (1964) *Escritos del Libertador*. Tomo XVII, IV, Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela.

- _____ (2009) *Doctrina del Libertador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- BARALT, R y DÍAZ R. (1841) *Resumen de la Historia de Venezuela. Desde el año 1797 hasta el de 1830*. Tomo 1. París: Imprenta de H. Fournier y comp.
- BLANCO FOMBONA, R. (1992) "Bolívar y la Guerra a Muerte", en: *Historia General de Venezuela. La Guerra a Muerte*. Tomo 1. Caracas: Ediciones del Congreso de la República.
- BODEI, R. (1995) *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FARGE, A. (2008) *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos. Historia del pueblo en el siglo XVIII*. Traducido por Julia Bucci. Buenos Aires: Katz Editores.
- GONZÁLEZ, R. (1954) "Un americano al servicio de España. Don Pedro de Urquinaona y Pardo". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. Tomo XXXII. Octubre-Diciembre, Nº 148.
- LE BRETON, D. (1999) *Antropología del dolor*. Barcelona, Seix Barral.
- _____ (2002) *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión
- _____ (2009) *Las pasiones ordinarias. Antropología de las pasiones*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Edición.
- _____ (2013) "Por una antropología de las emociones". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (RELACES)* Nº 10, Año 4. Disponible en: <http://relaces.com.ar/index.php/relaces/issue/view/10>. Fecha de consulta, 21/10/2015.
- OZOUF, M. (2011) "Guerra y terror en el discurso revolucionario 1792-1794" (Traducción de Magali Carrillo). *La Revolución Neogranadina* Nº 1. Disponible en: <http://www.revolucionneogranadina.com/revolucion-neogranadina/francia-terror-ozouf.pdf>. Fecha de consulta, 10/02/2015.
- O'LEARY, D. (1981) *Memorias del General O'Leary*. Tomo 27. Caracas: Ministerio de la Defensa.
- MONTESQUIEU (1977) *Del espíritu de las leyes*. México: Editorial Porrúa. Libro XI, Capítulo VI.
- MUÑOZ, G. (1987) *Monteverde: cuatro años de historia patria 1812-1816*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Republicana de Venezuela, Tomo 1.
- PINO ITURRIETA, E. (2007) *Nada sin un hombre. Los orígenes del personalismo en Venezuela*. Caracas: Editorial Alfa.
- ROBIN, C. (2009) *El miedo. Historia de una idea política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- STRAKA, T. (2007) *La voz de los vencidos. Ideas del partido realista de Caracas, 1810-1821*. Caracas: Bid & Co. Editor.
- USLAR J. (2010) *La historia de la rebelión popular de 1814*. Caracas: Monte Ávila Latinoamericana, Comisión Presidencial, Serie Bicentenario.
- URDANETA, R. (1970) Archivo del General Rafael Urdaneta. *Documentos para la historia del máximo héroe del Zulia*. Tomo 1. 1788-1820. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- URQUINAONA, P. (1917). *Memorias de Urquinaona: comisionado de la regencia española para la pacificación del Nuevo Reino de la Nueva Granada*. Edición a cargo de Rufino Blanco Fombona, Madrid, Editorial América.

Citado. MARIN, Carlos Alfredo (2015) "Pasión, terror y cuerpos en Venezuela. Bosquejo para una nueva lectura de la Guerra de Independencia (1810-1814)" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, Nº19. Año 7. Diciembre 2015-Marzo 2016. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 70-79. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/370>.

Plazos. Recibido: 10/02/2015. Aceptado: 05/08/2015.

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°19. Año 7. Diciembre 2015-Marzo 2016. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 80-92.

Politics of Desire in the New Economy. From the historical background to critical artistic and social movements in Spain

Políticas del Deseo en la New Economy. De los fundamentos históricos a la crítica artística y los movimientos sociales en España

Ana Rodríguez-Granell y Pau Alsina *

Universidad de Barcelona, España

arodriguezgrane@uoc.edu / palsinag@uoc.edu

Abstract

This paper aims to analyze the factors related to affectivity, emotions and desire as key elements in the social production of subjectivity and the actual economic dynamics. Its aim is to explore the correspondence between the early critiques to modernity and the current New Economy model. To this end, it will focus on the political economy of creative industries in which the production of desires is understood to be an asset of productivity and it responds to the last capitalist reform. Special emphasis will be placed on how a critical community emerges and is able to question the contemporary labour conditions, not only to those who work in the vulnerable field of creative work but including a large range of unprotected workers. This analysis will take the form of multiple significant case studies, which will help to show how to suggest an alternative concept of emotion and desire, and how we can recover methods from past artistic avant-gardes and their engagement with social movements that had worked in this direction to create new communities and new political subjects in the contemporary economic context.

Keywords: Desire; Governmentality; Creative Industries; Precariat; New Economy.

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo analizar procesos y discursos, históricos y contemporáneos, relacionados con la afectividad, las emociones y el deseo como elementos clave en la producción social de subjetividades y en las dinámicas económicas. Su objetivo es explorar la correspondencia entre las primeras críticas a la modernidad y el modelo de nueva economía actual. Para ello, nos centraremos en la economía política de las industrias creativas, en las que la producción de deseo se entiende como un activo productivo y responde a la última reforma capitalista. Los casos de estudio visibilizarán cómo emergen ciertas comunidades críticas desde el campo artístico para cuestionar estos discursos hegemónicos y las condiciones laborales actuales, tanto del trabajador cultural como de otros tantos trabajadores desprotegidos. Las prácticas de los diversos casos escogidos, pretenden mostrar cómo un conceptos alternativos de la emoción y el deseo, recuperados desde la tradición militante y la tradición artística, han ayudado a renovar el vocabulario político de los movimientos sociales españoles para crear nuevas formas de comunidad y nuevas formas de subjetivación política en el contexto económico actual.

Palabras clave: Deseo; Gubernamentalidad; Industrias Creativas; Precarizados; New Economy.

* Ana Rodríguez-Granell es Doctora en Historia del arte por la Universidad de Barcelona. Actualmente es profesora en los Estudios de Arte y Humanidades de la Universitat Oberta de Catalunya en asignaturas vinculadas a la historia del cine, medios de comunicación e historia del arte. Desde 2013 es directora ejecutiva de la revista académica Artnodes.

Pau Alsina es Doctor por el departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura de la Universitat de Barcelona, con una tesis sobre los sistemas emergentes en las prácticas artísticas vinculadas a las tecno-ciencias. Es profesor propio de los Estudios de Artes y Humanidades de la Universitat Oberta de Catalunya, donde coordina asignaturas de arte y pensamiento contemporáneo. A su vez es profesor del máster oficial de comisariado en arte y nuevos medios MECAD/ESDi de la Universitat Ramon Llull, y colabora como profesor invitado en otras universidades estatales. Desde 2002 es director de Artnodes, revista de arte, ciencia y tecnología de la UOC.

Politics of Desire in the New Economy. From the historical background to critical artistic and social movements in Spain

Introduction

Given the changes in cultural policies over the past years, it can be argued that the modern notion of culture is being displaced by two main processes, the first based on the economization of culture and the second on the culturalization of the economy. The first one is the result of the emergence of government departments dedicated to the creative industries, now sustained not by a policy of grants but rather through bank loans and programs to incentivize entrepreneurship. The second involves those processes whereby the experiential and emotional become part of economic practice. The combination of these two factors gives rise to the expansion of the neoliberal discourse centred on the figure of the entrepreneur, defined as capable of boosting the economy and introducing innovative strategies and processes able to develop capitalism. It is from the viewpoint of this economic discourse, based on appeals to the subject's desire to excel, perform or be free, that we can speak of the insecurity and self-exploration of the cultural and knowledge-workers. But in the crossroads of the new economy model the worker involved in creative tasks is not the only one who is vulnerable. In the field of tertiary sectors there are other forms of *precariat* such as irregular workers, immigrants, and unprotected subjects.

On the one hand, the idea of the Romantic artist developed in the nineteenth and twentieth centuries has emerged as a key component in the design of public and private-sector policies, able to transform the production relationships through its creative potential. Indeed, many have viewed this figure as a resource for cities, tourism, economic development based on intangible and cognitive work or social development. On the other hand, similar narratives such as self-improvement desire or emotional links with labour can be found in corporate structures and social life. As noted by Eva Illouz (2007),

emotions and desires are psychological elements, but they are also, to a greater extent, social and cultural elements of capitalism, and capitalism came about as a result of the construction of a highly specialized emotional culture. Through the language of therapy, concerns about emotional life, fears, feelings and desires expand beyond their epicenter in consumer society to become a productive power based on the regulation and rationalization of workers' behaviour when societies became oriented toward a service economy – on its way to the so-called post-industrial society (Illouz, 2007: 16).

In this paper, we will look at the historical development of desire as a productive power, a will for power, as well as at the emergence of certain narratives in which desire and creativity is seen as fuelling the social machine. We will see how these narratives contributed to the pursuit of liberal forms of government throughout the nineteenth century and how, in the era of advanced capitalism, they have helped to perpetuate the governance of desire as the key point to develop the new economy model. Through some Spanish case studies we are going to explore how the subject realizes affectivities using emotions, in the sense of experimenting and thinking how we are immersed in the economical and social conditions. We analyze how social movements and cultural and cognitive workers are now aimed at recovering desire and emotions as tools for collective action, reinventing forms of struggle, and creating new types of militancy. In a few words, this research explores the genealogy of desire as a governmental force, seen both as a force to the development of State and capitalism or as a force to create informal political communities.

Historical Basis of Politics as Desire

Within a much more general framework and in light of the genealogy of these processes, it

is worth noting the implementation of a number of mechanisms related to subjects' governability through irrational elements such as emotions and desire. With a view to establishing a genealogy of the relationship between these processes and the cultural field, an entire historical process can be identified constituting an initial relationship between desire and political subjectivity.

As noted by Michel Foucault (1984), it was at the dawn of modern societies that a series of transformations first occurred in the different forms of government, including the secularization of governability, i.e., the shift from a leadership based on religious sources to leadership by civil society itself. This, in turn, resulted in the proliferation of different forms of this art of governing (how to govern a family, cities, states, and the body). There was thus a secularization of *how to rule* and a diversification of *what to rule*. Historically, the *Aufklärung*, or Enlightenment, was the great process of society's governmentalization; that is, the process whereby society moved from a situation in which power was exerted over the subject from the outside and the subject was passively involved in the power relationship, to one based on the self-constitutive exercise of power, an internalized power and, hence, one activated by subjects themselves.

Thus, according to German thinkers involved in the political theory and philosophy of the late eighteenth and early nineteenth centuries, one of the main paradoxes and problems of modernity emerged in opposition to this idea of the "liberated" individual. Based on the development of a self-constituted subject that would ultimately serve to configure a collective subject whose maximum representation was the State,¹ it was derived that culture and arts, as a truly free field -given that it served no utilitarian ends but they rather were ends in themselves and therefore universal ones- could become a resolution for the divided subject between duty and freedom.

From a historical perspective, numerous cases and processes can be found to support the idea of these transformations in the cultural field as a tool of government that ultimately appeals to subjects' desires. Whether through affirmation or resistance, the coordination of instances of desire with the political constitutes one of the foundations on which many of the cultural and social movements

of the nineteenth and twentieth centuries are based (in a broad spectrum, ranging from early Romanticism to conservative Revolutions, with strong links to nationalist movements and all the way up to Marxist or emancipatory projects).

Within the context of that initial group of German thinkers, one could point to the statements of Johann Gottlieb Fichte. Reflecting on those methods of modern government that, appealed to the concept of *civilization* (Elias, 1999), Fichte sought to identify the key element emanating as the most intimate desire, and, thus, one internal to the subject, which would therefore make self-government desirable and voluntary.² In this sense, it is helpful to look at the ideas set forth in his text *Addresses to the German Nation*, written in 1807 (1922). According to Fichte, the transition from the old regime to the Enlightenment led to a 'weakness of governments', since it removed the bond between individual and community previously based on religion. To offset this weakness, other binding ties appeared, such as morals, fear and hope.

But Germany, as a means for achieving France's goals, never its own, lost the ability to manage these emotional ties (fear and hope). Fichte thus proposed a primary need for a new means of bonding and, above all, one that was inherent to the German people (close to the *affect* idea). This means, the affection that arouse from irrational feelings such as community desire would configure the processes of modernization of the nation state . According to Fichte, a strict administration of individual wills to the extent that political institutions become instances of the innermost self (and one that appeals to the spiritual). Fichte excluded the Reformation, as it was *par excellence* the paradigm of the achievement of the will of the German people. The Reformation represented the struggle's voluntary sacrifice emerging from the people, from the inner self of each of its members, without any further coercion than that to which each subject subjects his or her own will, since this will appeal to the most deeply held values: life and the perpetuation of the Germanic community. Therefore, the Reformation triumphed because of the

² We are addressing here the particular case of Germany, where, in the early nineteenth century, as in the other members of the handful of absolutist states, in which the emerging middle class did not participate in politics, literary activity was, in essence, a substitute for political action. Hence, the common concern in those years was in dialogue with the prevailing desire to establish the discourse of a culturally distinct nation and, thus, one with natural rights that situated Germanness in opposition to French-dominated civilization.

¹ Foucault exposed this problem of modernity when he detected that modern political thought addresses the question of *how not to be governed* rather than the ideal of *not being governed at all*.

connection established between the (biblical) story and life itself as expressed in the German language.

At this point, it must be emphasized that these early nineteenth-century discourses led to a certain concept of *device* that Foucault would use in his early work on disciplinary methods. It is precisely when Fichte appeals to the non-coercive methods of government of liberalism –imposed following the French invasion– that it becomes necessary to speak metaphorically of ‘social machines’ and devices (1922: 185-188).

From the artistic and cultural fields, Romanticism has developed an artist idea which implied that, with his creative power or his emotional aesthetic affections he could be able to reject working modes of the industrial productivism. The self-improvement and the creative thinking of the artist could be a tool for changing the way of life and working organization. Here we can mention William Morris as a figure in the UK context. Morris (1999) fights for improved proletarian labour, not just for wages or less working hours, but using the Marx’s idea of a desirable, dignified, and pleasurable labour. Here was the Morris sense of *Art and Labour* at the end of the Nineteenth century; innovation and creativity serve for improving living and working conditions. In the next point we’ll see how these ideas pass to management strategies of the New Economy model. As has been said by Andrew Ross (2003: 100) in knowledge companies, creativity in all forms is the core value, no-collars are lead toward an improved efficiency where new kinds of thinking expand the limits of intelligent thought where the opposites, inconsistencies, and ambiguities produce creative sparks.

These processes gave rise to an understanding of the cultural and artistic fields that since the Nineteenth century, as many cultural theorists have noted (Williams, 1960; Eagleton, 2000), ultimately formed an ideal art forced to stand in for God or happiness or political justice, according to the narrative of modernism (Eagleton, 2000: 16).

The Problem of Desire in the Twentieth Century: From Desire-based Consumption to Desire-based Production

We have just seen how relevant the concepts of desire and emotions in the critical discourses were. Since German idealism, non-rational drives had served to the protest movement against instrumentalization excesses. Feelings and emotions such as those

involved in cultural and social membership where thought by philosophers (Hegel, 1999; Tönnies 1947, and Durkheim, 1993) as the primitive drive that gives a community its true cohesion. In that way, the community myth was differentiated from the society idea. Society was indeed founded on external and not affective rational principles. Thereby, both social and artistic movements appealed to feelings in order to reject unfair social conditions. Here we can mention the call to the ancient communities thought as a fair and equitable society in the Romanticism movement and the first utopian socialism; irrational thinking, and the inner subjectivity was used by Surrealism, Expressionism or Futurism as a challenging tool against the bourgeoisie logic. Emotion as a way to affect was a true guarantee of an even truer knowledge. Having no space to develop these questions, we can mention The Situationist International, in the mid twentieth century, as an organization that brought social revolutionaries and artists together. Situationism was one of the last movements that pointed out desire as a key concept to develop critical responses to capitalism. This manifestation recovers bonds between art and social critique. Art was the appropriated place linked to experimentation and creativity where to rethink new forms of political action. Situationism fed the May 1968 insurrections and the counterculture struggles of the 1970s.

Reformulating the avant-garde slogan *Art and Life*, this new social critique restructured desire and affect in the sense: *The personal is political*. But, as political tools for the new political subject, this critical apparatus would likewise eventually be absorbed by the different forms of flexible work organization and business management in the late twentieth century. As noted by Boltanski and Chiapello (2002), beginning in the second half of the 1980s, the absorption of employees’ own aspirations to cooperate on productive development and the redirection of the critique of Taylorist alienation and expectations of individual achievement and greater autonomy as a result of the increasingly precarious nature of employment would help to shape the ‘new spirit of capitalism.’ In this way, one can explore crossroads between social critique, artistic movements and capitalism: how the first has got rich by taking modern artistic principles such as autonomy, self-organization and creativity (Boltanski-Chiapello, 2002: 89) and how capitalism has absorbed it. For instance, management literature will reject hierarchy; adore flexible organization and creativity in order to an

adaptation to change; coaching will appeal to feelings and desires of self-improvement, self-development and a (corporation) joy of belonging; a 'more human' workplaces where employees need communal living skills, sensitivity to disagreement or attraction to informal processes (Boltanski-Chiapello, 2002: 149).

With regard to the structural transformations that capitalism began to undergo in the second half of the twentieth century, we must look at the creative and knowledge industries as one of the epicentres where all these processes occur. Andrew Ross (2004: 15) points out that fare wages exigencies had been displaced by the social and cultural design of the workplace. "In knowledge companies that trade in creative ideas, services, and solutions, everything that the employees do, think or say in their waking moments is a potential grist for the industrial mill. When elements of play in the office or at home/offsite are factored into creative output, then the work *tempo* is being recalibrated to incorporate activities, feelings, and ideas that are normally pursued during employees' free time" (2003: 19). Talking about the Razorfish philosophy, Ross addresses how creativity in all forms was the core value of these industries: "we are working toward an improved efficiency where new kinds of thinking expand the limits of intelligent thought. Unprecedented thinking often comes into being in a non linear manner. Opposites, inconsistencies, and ambiguities produce creative sparks" (Ross, 2003: 100).

One of the most popular critical analyses in the period just before May of 1968 –the start of the opening towards so-called post-Fordism– in terms of identifying the field of cultural production as an arena for social subjugation through desire was 'The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception' by Theodor Adorno and Max Horkheimer (2002: 94-136). Adorno and Horkheimer's theory opened the orthodox Marxist discourse through an intangible concept of desire. They explore new ways of seeing capitalism subjugation, and one of its case studies was indeed the Cultural Industry. The line worker in the Fordist production system, with no control over the conditions of production and unable to creatively reformulate his labour relations, who drowned his texts in the clichés and homogenized forms of standardization, rendered any project of real emancipation impossible since, ultimately, the mass production of culture or, to put it another way, the transformation of culture into an industry, exerted its effects by shaping the very desires and wills of

a passive consumer audience that had come to be viewed as just another mechanism for the social reproduction of the capitalist system.

In order to understand the capitalist stage of desire-based consumption in conjunction with the post-Fordist phase, which placed greater emphasis on desire as a form of production, we should point out the marked change in the capture and capitalization of desire that resulted from a structural change in the culture industry model. As noted by Raunig (2008), the creative industries diverged from the monopolistic model of major media conglomerates and came to denote a wide range of micro-enterprises, independent producers, designers, software developers, musicians and cultural activity platforms which, by operating as pseudo-institutions, have proven to be temporary, ephemeral and project-based. Therefore, while Adorno and Horkheimer lamented the end of independent art and the impossibility of returning to the figure of the freelance entrepreneur, the current situation is just the opposite (Raunig 2008: 37). It is marked by a perverse strengthening of 'freedom, independence and autonomy' whereby all these new forms of work, in comparison to the old model, also contribute to the outsourcing, and the generation of systems for this outsourcing, of services to large corporations, lowering costs by signing temporary contracts with self-employed and freelance workers. In short, this is what Richard Florida has called it the new 'creative class', promoted in all departments dedicated to cultural policy management. Which brings us to a new twist in Romanticism's arguments: the forms of artistic work, with their ability to transform how work is organized, are now the centre of attention, as "creativity is the driving force of economic growth" (Florida, 2012: xxi). As noted by Elizabeth Lorey (2006):

It is precisely these alternative living and working conditions that have become increasingly more economically utilizable in recent years because they favor the flexibility that the labour market demands. Thus, practices and discourses of social movements in the past thirty, forty years were not only dissident and directed against normalization, but also at the same time, a part of the transformation toward a neoliberal form of governmentality (Lorey, 2006: 126).

Artistic practices, social movements and Desire: some Spanish Cases

Then how is it possible to be talking about social critique nowadays if these tools and artistic critical discourse have been disabled by the new economy model? Through some Spanish case studies we are taking into account the politics of desire and feelings again. In a non-exhaustive definition, these elements, desire (to share common experiences) and affectivity (how power relations affect our bodies) could be key pieces for the political subjectivation. As we saw it, in Fichte dissertations and beyond, individual social conditions could be thought through feelings and emotions –fear, hope or sense of belonging- in order to structure a common fighting sphere and a cohesive critical discourse. While enjoyment and wishes play a specific role in the productivity policies of the knowledge industries, artists and cultural producers involved with activism recover emotions and desire in a critical way. This crossroad between art and social critique serve, as we mention related to 68 May protests, to rethink political tools. It could be said that these case studies represent a turn to ancient romanticist tendencies. Once again artists are involved in the renewal of political discourse taking into account the relevance of emotions. It will occur not by addition to formal political organizations but by taking into account the microphysics of power; how power relations affect our daily life, our bodies. Connecting to the Idealism background, emotions and feelings are the elements that constitute us and they serve to be aware of new exploitation devices. A defense of situated knowledge, as was called by Donna Haraway (1995), is what serves these social and artistic movements to take emotions and desire in the first place and to think and act politically. In that sense, we could point other thinkers like Deleuze and Guattari (2004) or Despret (2004) in their analysis of emotions not as passive reactions but as flux and ways for regulating bodies, through which we are capable to think the world and its co-affectation.

If Fichte's theory noted the importance of affected experience and inner feelings of the German people to unify in a common fight, here we are pointing out how new economy labour conditions has obtained similar responses through some social groups.

The cases have been chosen firstly because once again we think it necessary to establish transfer between social and artistic movements; secondly because they represent the need for taking emotions

in these obsolescence's times of the classical political discourse and its institutions.

On the one hand, art has served historically to rethink political tools against capitalism; on the other, cultural workers, artists, hackers, designers and those linked to creative and knowledge industry are living in similar conditions as other social groups such as those linked with care working: care assistants, care workers, au pairs, teachers, cleaners or even non-recognized workers such as sexual workers or housewives. In that sense all of them are subjected to the neoliberal policies and institutional changes that have produced the *precariat* (Standing, 2011). *Precariat* is characterized not by their salary level or monetary income received in a given time, but by the lack of community support in times of need. Labour flexibility is forming a new majority social class marked by vulnerability. It is a heterogeneous group made of growing immigration, overqualified or under qualified workers, single mothers, and young people from deprived areas and long-term unemployed. The main link is being affected by the vagaries of market exposure. It is not an articulated group. As discussed in the case studies, one can find people involved in care work (maids, caretakers, and educators), irregular workers (immigrants, sexual workers) or creative workers involved in cognitive capitalism (performing artists, designers, hackers, and jobs related to creative industries). They are usually freelancers and work in unusual situations with insecure work contracts. In fact, they are those who are happily called cultural entrepreneurs but they are subject to similar conditions as precariat: neither social security nor health insurance, and subject to the flexible market (periods of low work intensity which alternate with work-intensive periods).

Spanish cases evidence those issues about transfers between innovative activism from artistic field and social movements: *Prearias a la deriva* works to make the new forms of exploitation derived from the model of the New Economy visible. They use artistic background to interpellate women and workers from the creative industries or knowledge, but also to workers related to care work: ODS (Office of Social Rights), groups of cultural workers and activists use the *situationist dérive*³ to overcome the current forms

³ *Dérive*: literally "drift" or "drifting" is mentioned in Debord's "Théorie de la dérive" in 1958: "One of the basic situationist practices is the *dérive*, a technique of rapid passage through varied ambiances. *Dérives* involve playful-constructive behaviour and awareness of psychogeographical effects, and are thus quite different from the classic notions of journey or stroll. In a *dérive*

of agency (such as trade unions). This is how, this kind of workers mention *Bio-syndicate*: an auto-conceived term, as a form to neglect ancient forms of political association. This aims to be another form of political organization focused on the idea of life. Living, fears and hopes -not working- could be a common place to set a minimum shared vocabulary because today the old category of work, private and public life no longer serve to discuss labour rights. Serving this purpose other tools, such as militant research, form the Situationist context, the seventies protests and its theoretical literature, will be assumed by this militant groups. These practices engaging affects and feelings and terms related above are a way in which capitalism critique has been articulated. As said by Boltanski-Chiapello (2002), critique needs a theoretical and argumentative rhetorical level in order to translate the individual suffering into common good principles.

In light of this state desire has been used as a tool for governing but desire also could be understood as a form of resistance. In that sense, desire could lead the necessity for sharing common knowledge making new social conditions visible.

This case studies have been chosen because of their relevance and since early 2000s they have been working to articulate a discourse against neoliberal policies, either from the creative industries or from social action; because they mention desire as a way to think political alternatives and because they are an example for the current exchange between critical art and social critique. Finally, because looking at these local tradition and its work for years is how today one can explain the success of the Spanish "Indignados" movement.

one or more persons during a certain period drop their relations, their work and leisure activities, and all their other usual motives for movement and action, and let themselves be drawn by the attractions of the terrain and the encounters they find there. Chance is a less important factor in this activity than one might think: from a *dérive* point of view, cities have psychogeographical contours, with constant currents, fixed points and vortexes that strongly discourage entry into or exit from certain zones". Situationists translated texts are available in the *Situationist International Anthology* at <http://www.bopsecrets.org/cat.htm>.

***Precarias a la deriva* – “The Desire for a Commons Not Yet Invented”**

*Precarias a la deriva*⁴ (Precarious Women Workers Adrift) is a Madrid-based collective made up of women from a variety of social movements (e.g., feminism, the squatters' movement, the fight against racism, the workers' movement) that have recovered artistic avant-garde experiments such as the *situationist dérive*. In 2004, it described itself as follows: 'We were driven, especially, by the desire to learn as we went along, to communicate with each other along the way, to discover these new situations and realities of the precarious labour market and of a life working from experience: each of us sharing with and telling the others' (*Precarias a la deriva*, 2004: 17). *Precarias a la deriva* was founded to call attention to and share the full range of experiences emerging from this socio-economic model that occur when exploitative conditions are perpetuated in the context of intangible labour, that is, occupations linked both to the fields of creative industries and care work.

The collective was founded following the general strike in Spain on June 20, 2002. In the context of that strike, as with many others, the group became aware of the gap with the model of struggle embodied by strikes called by trade unions. The authors classified the differences around three main factors:

1. Failing to reflect (and this is nothing new) the experience of exploitation and unfair distribution of domestic and care workers, who are mostly women in the *non-productive sphere* of family and other coexistence units.
2. Excluding, as a result of the budgets and generally encouraged forms of action, certain increasingly widespread jobs that are generally considered to be precarious.
3. Completely ignoring the precarious, flexible, invisible and undervalued jobs that have become specifically feminized and/or are generally held by immigrants (sex work, domestic work, caring, customer service.).

In short, the June 20 strike highlighted the considerable ignorance surrounding the importance of non-productive domestic work and its irregular distribution, precarious and flexible work such as sex work, and care work, which goes beyond the domestic sphere (caring for seniors, but also customer service) and is mostly performed by document and undocumented women immigrants. As noted by the

⁴ Unless otherwise noted, all translations are the authors' own.

collective, in the context of the transition to a service economy, this idea of labour as a *recreation of life* ends up confused with life itself, and the forms of domination (patriarchal and racial) are blurred.

Given the disorganized state of the people who would not be participating in the strike as a result of their irregular legal status, job insecurity, economic insecurity or social vulnerability, *Precarias a la deriva*, clearly drawing on Debordian Situationism, proposed *survey-pickets* instead of traditional pickets. The project was based on using the idea of drifting—moving through different sites in the city—to understand and map the life experiences of all those workers involved in intangible labour (communicators, translators, designers, etc.), sex work, and domestic work. These drifts through ‘physical and mental places’ (roads, homes, businesses, public transportation, supermarkets, bars, shops, union halls) were grounded in a clear and necessary objective given the lack of networks and shared notions to develop strategies of resistance. As noted by the members of *Precarias a la deriva* (2004: 83) themselves, the goal was to reposition these workers’ identities, to disrupt the mobility and precarization, placing them in atypical positions for their socioeconomic status, far removed from the forms of subjectivity in their normal living conditions and life styles. The drifts were designed to generate a participatory process with the interviewed subjects, an exchange of experiences, joint reflection and a record of everything seen and told in an effort to render it as tangible as possible (by means of photographs, videos, audio recordings, and written stories) (*Precarias a la deriva*, 2004: 25). Participants worked in the fields of telemarketing, translation and language teaching, hospitality and social nursing. These experiences were captured in a documentary film, *Precarias a la Deriva: A la Deriva por los Circuitos de la Precariedad*, with a Creative Commons (CC BY 2.5).⁵ The method followed in those derives may be watched in the documentary. Interviewing several women, it show us both immigrants and workers related to creative industries (writers, filmmakers, actress, musicians) expressing their desire for dignity, their wishes of a better life in a new country or for a paid work. Talking about how they feel about their jobs, how their labour trajectories has been, is how that they make visible a transversal precarity. Along the interviews the need to talking about one’s self is constantly remarked; the need to mention feelings about future or labour constitutes similar ways of life

⁵ Video available online through the Spanish video art distributor HAMACA: <http://www.hamacaonline.net/obra.php?id=237>.

determined by new economy model. In this sense, affection as has been explain before is playing an important role because vital circumstances serve to think about new forms of exploitation (unfair paid work, moonlighting, impossibility of work in own discipline, unstable labour conditions and lack of legal protection) are frequently related to women and reproduction of life.

Social Action: ODSs – *Ferrocarril Clandestino*

The militant practices of *Precarias a la deriva* are mirrored in those of other organizations not directly involved in the arts but that borrow from many of the activist practices surrounding or stemming from the new forms of artistic institutional critique. One such organization is the ODS (*oficina de derechos sociales* or social rights office). ODSs are found throughout Spain in different neighbourhoods of the country’s largest cities, such as Madrid, Barcelona, Seville and Malaga. The purpose of these offices is to offer a common support and action network able to combat housing, employment and social problems with specific tools. For example, the Madrid-based ODS *Ferrocarril Clandestino* (Underground Railroad), in response to European migration policy and the Spanish Immigration Act (*Ley de Extranjería*), offers a space for support between Spaniards and documented immigrants and undocumented immigrants with the aim of forging bonds and partnerships to overcome the situation of extreme vulnerability in which the latter find themselves when they first arrive in the city.

The benchmark for these ODSs was the French case in which, in the context of the immigration law imposed by Sarkozy (restricting the possibilities of obtaining a residence permit and enabling the deportation of children whose asylum requests were denied), a network was organized to oppose what it considered to be an assault on human rights themselves: members sponsored children, hosted them in their houses, protested at schools to impede expulsions and created a “genuine community network of lawful disobedience.”

Such mutual assistance networks can offer residence, registration, support, child care, the translation of documents, provide information on free resources for meeting basic needs, legal advice, and free language courses, and organize a common dialogue through the network itself or by means of conferences or social media for sharing ideas and thoughts to create new strategies.

According to Marta Malo (2004), a social researcher and member of the *Ferrocarril Clandestino*, all of these social networks aimed at transforming the present state of affairs engage in a wealth of experiments, searches between thought, action and articulation, initiatives intended to break ideological filters and inherited frameworks (e.g., the labour movement's 'subject' or the worker's own identity), the production of knowledge through the concrete analysis of life, cooperation, and the sharing of experiences of discomfort in order to turn all this knowledge into a practical strength. Facts that are very connected to the sense of Haraway's situated knowledge.

As Malo explains in the preface to *Nociones comunes* (2004: 13-40), a compilation of militant experiences, the sources of inspiration for this course of action are based on past experiences such as the worker inquiries and co-research used and transformed by Italian intellectuals and activists (Romano Alquati and Danilo Montaldi in 1956-1957, creators of the *Unità di Proletaria* group, contributors to journals such as *Quaderni Rossi* and to the French group *Socialisme ou Barbarie*), guided by their desire to call attention to the behaviours, traditions and rejection of workers at work. It likewise draws on the notion of the subjective insertion of the researcher in the field of study and the active role of the respondent participating in such a way as to be jointly responsible for the research process, in addition to the experiences of women's groups focused on raising self-awareness and feminist epistemology.

This practice, first seen in American feminist groups of the 1960s, such as the New York Radical Women, consisted of enabling women to pool, through group gatherings, their own diverse experiences, without the mediation of an ideological narrative, so as to build from within and for themselves a shared political discourse based on their own lives and everyday experience. The institutional analysis conducted in France by figures such as Felix Guattari, the journal *Recherches* and the FGERI (*Fédération des groupes d'études et de recherches institutionnelles* or Federation of Groups for Institutional Study and Research) in the 1960s until the crucial turning point of 1968 (when anti-psychiatry and school-free education were embraced) emerged, first, to recognize the false neutrality of the analyst or teacher and the "fact that any and all analytical or educational projects involve an intervention" and second, to "free the social word, the collective expression of a politics of desire,

by involving each and every one of an institution's members in the institutional analysis" (Malo, 2004: 27). *Participatory action-research* emerged in the late 1970s in response to R&D departments and was particularly popular in Latin America, and in relation to the critical pedagogy of Paulo Freire, also broke with the usual subject-object relationships between researchers and the researched, encouraging action and co-research.

Moving on to the field of cultural and artistic production, many groups and platforms, given their political objectives, have incorporated into their practice this type of co-active networking with the local community including, among others, neighbourhood associations, community centres', associations of the unemployed and of people struggling to pay their mortgages, and cooperative movements (e.g., *Cooperativa Integral Catalana*). In this context, mention should be made of *Arquitecturas colectivas* (Collective Architectures), a network of architects, artists and collectives working in urban areas (hackers, urban planners, activists or architects), which provides an enabling framework for collaboration on different types of projects and initiatives. The collective's website proposes tools for undertaking these kinds of projects based on collective participation and also openly offers a map of the different working groups and activities, classified into three lines: a research group on the mapping of collectives, processes, resources and conflicts; a research group on legal aspects and the production of related guides; and a research group on collective processes related to housing. The platform brings together and offers its members and related groups access to artistic collectives such as *Todo por la praxis*,⁶ *Zuloark*,⁷ *Basurama*⁸ and *Paisaje Transversal*.⁹

Attention should also be drawn to other activities embedded in the cultural context in which

6 The group is defined as a "laboratory of aesthetic projects of cultural resistance, a laboratory that develops tools for intervention in the public space, with the ultimate goal of generating a catalog of tools for socially effective direct action aimed at achieving the right to housing and the right to the city." <http://www.todoporlapraxis.es/>

7 Collective Zuloark is 'an anarchitectural network of students, professionals, offices, etc. It is a rhizome, it is not hierarchical and it is a LABEL that can be freely used.' <http://www.zuloark.org/>

8 Basurama, founded in 2001, is a group dedicated to cultural research, production and management whose specific area of study and performance is production processes, the waste they generate, and the creative possibilities thereof. <http://www.basurama.org/>

9 This group defines itself as a platform to work on new models of urban management from a participatory and transdisciplinary perspective. <http://www.paisajetransversal.org/>

members of *Ferrocarril Clandestino* (Marta Malo and Débora Ávila) have participated. One such collaboration took place within the framework of the Seville-based Zemos98 festival, a platform dedicated to free culture, videoart, networking, expanded education and technological mediation, as well as experimentation with content and formats (www.zemos98.org). The 14th edition, held in 2012, was specifically entitled *Copylove: commons, love and remix*. The aim was to analyze the role of feelings and emotions in communities. This idea was based on the notion that, since the community (understood as a group of actors and agents that work to generate collective benefits) has come to be an essential factor in contemporary cultural production (e.g., in the development of free culture), excessive emphasis can be placed on how legal protocols determine the community's production. Under excessive legal determinism, movements such as the free culture movement have embraced copyleft licenses. This has obscured the role that feelings and care work have in community practices. This is the context in which the Copylove project was held. The project took the form of residences in February, March and April in which, following a public call for proposals, different art collectives or social activism groups, worked together to create a related conceptual map of the areas that Copylove would investigate and to create a series of participatory practices to share the management and optimization of the community's constituent bonds. The festival program partially took place during the residences, and different actors (*Ferrocarril Clandestino*, Guillermo Zapata of Patio Maravillas, Mabel Cañadas of Lakabe) were invited to explain their experiences.

Bio-syndicate: For Those of Us Who Enjoy Working

It is interesting to see how these processes of self-inquiry and militant research are being incorporated into proposals in the Spanish cultural context. In 2010, a small consortium of political and cultural organizations including Traficantes de Sueños (dreams dealers), YProductions, the Universidad Nómada and the Universidad Invisible of Malaga organized the conference "For Those of Us Who Enjoy Working: Workshops on Precariousness and Self-organization in 'Creative' Work," held at the Traficantes de Sueños bookstore. The purpose of these workshops was to attempt a critique of the current conditions of so-called cultural production, as well as to produce original thinking on the role and shape of cultural institutions, based on the views and

experiences of a variety of stakeholders: companies and associations of artists whose main clients are public institutions, as well as cultural associations and companies more focused on the private market; companies and political projects related in one way or another to the production of cultural goods; collectives of creators of social centres, both leased and in squats; open-source software development and graphic design companies; and different officials and directors of museums and cultural institutions.

Contrary to what was happening with the implementation of 'creative city' policies in places such as Madrid, Barcelona or Malaga, the organizers found a clear difference between the promised benefits and the actual status of the cultural agents and workers: the so-called creative economic model is based on the privatization of ideas and their enclosure in brands without any returns for the fountainhead that generated them. Hence the project to create the right dynamics to establish a common front to defend the rights of the 'grassroots cultural community' that ultimately feeds cities' creative watersheds.

To this end, a second activity was planned, open to participation by this cultural community, this time hosted by the Reina Sofía National Museum and Art Center and billed as a *conference for listening*. Drawing on the precedents of militant research, it was proposed that there not be predefined discussion topics. The starting point was the aforementioned framework of neoliberal subjectivity, which brought together a wide range of agents involved in cultural work: because "being able to do what you want" makes it worth the effort and because the working conditions are understood to result from personal choice as opposed to the alternative of a 'Fordist' type of job (a lifetime position with fixed hours and duties). Not being confined to a single occupation, not selling out, not having to adapt to the constraints of an institution, devoting all of one's efforts to what really 'fulfills you' in many cases justifies accepting precarious and temporary jobs (or creating a micro-enterprise or association subject to these same conditions).

Based on this common space, the goal was to carry out a collective self-analysis, a critical exercise evaluating the series of strengths and weaknesses to be used to build a minimum vocabulary shared by the workers to deal with situations of precariousness, exploitation, dispossession and trivialization of the importance of their work, as well as to think of forms of self-organization in the sector.

Once again, the tools here were self-inquiries and co-research conducted following public lectures that served as a framework. The workshops between the guests and participants were divided into three columns or levels: personal, situational and structural. These three lines used to organize the different working groups were then further divided into the following stages: first, the 'identification of the main problems in the sector'; second, 'the search for solutions'; and third, the 'selection of proposals and creation of working groups' to ensure the work would continue.

The most relevant working groups seemed to be: 1) 'Cartographies,' tasked with investigating the flow of money and jobs and relationships between smallholders, large companies and institutions in the sector; 2) 'Cultural Meetings,' to serve as an annual meet-up for the sector, akin to the well-known hack meetings; 3) "'Association/Complaint/Union,' a group dedicated to testing a possible strategy of organizing and conflict; 4) 'Web Tools,' envisioned as a virtual forum for sharing resources and knowledge, as well as complaints and warnings with regard to specific companies and institutions with bad practices; and 5) specific workshops on various issues, such as group dynamics, finance, public policy, production relationships, commons, and professional liability. These groups were not formally set up at the meeting; only lists were made with the email addresses of interested parties.

Nevertheless, these workshops were given continuity in the form of similar subsequent processes. Such was the case of events like 'Mulling Over Cultural Production,' organized in Madrid by the Madrid-based *Atravesadas por la cultura* (Pierced by Culture) platform, 'Places of Cultural and Creative Industries,' 'Who's Afraid of Cultural Workers?' and 'Institutions of the Commons.' At those events, there was talk of creating a bio-syndicate, something to be present in all dynamics aimed at generating common notions and that would go beyond the cultural context, calling for new ways to organize invisible workers, workers with abusive contracts, temporary workers, and people denied basic labour rights, interns and volunteers. In short, the goal was to go beyond the classical concept of a union in order to seek methods of action in keeping with the so-called *precariat*. We are thus talking about a union that would suit not workers covered by a wage system at companies, but rather those affected by job insecurity also called

intermittency¹⁰. As Franco Ingrassia (2005: 63) has written:

This factory worker was struggling against domination understood as the fixing of the body to a place and task. In contrast, the precarious worker struggles against a very different form of domination: instability. This employment instability has its correlate outside work: social dispersion. Under the conditions of a stable structure, the militant's tasks were to break, deny, and subvert the regulations. Under conditions of social dispersion, the militant's tasks are to create independent means of cohesion and of recombining the resources and human ties that are constantly threatening to escape, to disperse.

Conclusions

The various cases mentioned show how a series of tools and methodologies developed by social movements have been transformed into artistic practices in the form of projects closely related to relational aesthetics, performance art or happenings, drawing on the Situationist tradition, in which the precedents of militant research come to form a part of the political practice itself. In the opposite direction, it has been shown how nowadays assuming some artistic tools (drift, imagining new communities, and use of political art) is still a recurrent innovative practice to social critique. Alternatively, these militant research practices can constitute a battery of very useful resources for thinking about the precarious conditions of cultural workers under policies aimed at promoting creative cities through the creative industries. A link can thus be seen between two different areas: first, agents working in the arts who give their practice a political undertone and are enriched by this background of militancy; and, second, agents, groups and collectives active in social movements and political causes who come into contact with artistic contexts and cultural spaces.

¹⁰ It is worth mentioning here one of the pioneer platforms in the articulation of these precepts in France in 2003, *Les intermittents du spectacle* (<http://www.intermittent-spectacle.fr>), which grew to considerable size. The victims comprised a hundred thousand people from the tertiary sector, specifically; people linked via discontinuous engagements to the cultural and entertainment industry and entitled to unemployment benefits if they worked 507 hours a year.

But the New Economy model based on the economization of culture and the culturalization of economic is accompanied by a large group of vulnerable and invisible workers non-related to creative industries. They are a necessary support for the social structure taking charge of life reproduction (care work). Not only the precarious condition is the common node between different social groups today, but we have also seen how in the searching for a new common place non-rational thinking is taken into account. In all these platforms, we can find factors related to the role of affectivity and desires as key elements in the social production of subjectivity and the basis for the creation of a collective space for resisting and critiquing new social conditions' framework. It is precisely in these forms of organization via support networks, cooperation networks and community self-organizing in which an antagonistic notion of emotion comes into play rejecting management literature: love, fear, hope and desire to share or dignity-.

On the one hand, the large influence of the post-structuralism tradition over social movements and artistic militancy could be assumed. Irrational elements are key factors to sustain communities, either in a knowledge industry or in a social centre. It seems that nowadays it is urgent to recover the community myth problem. Seen through the historical bases, we could establish connection between the romanticist critical discourses and the praxis of current social movements. The case studies show the relation between desire of political belonging and the fact of language, common vocabulary, life experiences' narratives, inner desires, shared feelings. As noted by Fichte, these groups are pointing out modern governmentality elements such as desire to generate social critique. On the other hand, connecting again with the failure of liberalism during the late nineteenth century, is now necessary a debate towards community and its relation to the sense of commons.

Bibliografía

- ADORNO, T. W. y HORKHEIMER, M. (2002) *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford: Stanford University Press.
- BOLTANSKI, L. y CHIAPELLO, E. (2002) *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2004) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- DESPRET, V. (2004) *Our Emotional Makeup: Ethnopsychology and Selfhood*. New York: Other Press.
- DURKHEIM, E. (1993) *La división del trabajo social*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- EAGLETON, T. (2000) *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell.
- ELIAS, N. (1999) *Los Alemanes*. México DF: Instituto Mora.
- FICHTE, J. G. (1922) *Addresses to the German Nation*. Chicago: The Open Court Publishing Company.
- FLORIDA, R. (2012) *The Rise of the Creative Class, Revisited*. Philadelphia: Basic Books.
- FOUCAULT, M. (1984) "What is Enlightenment?" in Rabinow, P. (ed.) *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.
- HARAWAY, D. J. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- HEGEL, G. W. F. (1999) *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.
- ILLOUZ, E. (2007) *Cold Intimacy. The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- INGRASSIA, F. (2005) "11 Ideas precarias para un sindicalismo biopolítico". *El Viejo Topo* Nº 212, pp. 62-65.

LOREY, E. (2006) "Governmentality and Self-Precarization: On the normalization of cultural producers", en: Sheikh, S. (ed.), *CAPITAL (It Fails Us Now)*. Berlin: b_books.

MALO, M. (2004) "Prólogo", en: *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madrid: Traficantes de Sueños.

MORRIS, W. (1999) *William Morris on Art and Socialism*. New York: Courier Dover.

PRECARIAS A LA DERIVA (2004) *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*. Madrid: Traficantes de Sueños.

RAUNIG, G. (2008) *Mil máquinas: Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*. Madrid: Traficantes de Sueños.

ROSS, A. (2004) *No-collar: The Humane Workplace and Its Hidden Costs*. Philadelphia: Temple University Press.

STANDING, G. (2011) *The Precariat: the new dangerous class*. London: Bloomsbury Publishing.

TÖNNIES, F. (1947) *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.

WILLIAMS, R. (1960) *Culture and Society. 1780-1950*. New York: Anchor Books.

Citado. RODRÍGUEZ-GRANELL, Ana y ALSINA, Pau (2015) "Politics of Desire in the New Economy. From the historical background to critical artistic and social movements in Spain" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°19. Año 7. Diciembre 2015-Marzo 2016. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 80-92. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/412>.

Plazos. Recibido: 02/09/2015. Aceptado: 08/11/2015.

Antropologia e sociologia das emoções: fundamentos, conceitos e métodos

Reseña del libro: MAURO GUILHERME PINHEIRO KOURY (2014) *Estilos de vida e individualidade: escritos em antropologia e sociologia das emoções*. Curitiba: Appris.

Por Fábio Lopes-Alves

UNIOESTE - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil.

fabiobidu@hotmail.com

Com o subtítulo *Escritos de antropologia e sociologia das emoções*, o livro *Estilos de vida e individualidade* (2014), do antropólogo Mauro Guilherme Pinheiro Koury, tem o potencial de aglutinar, paradoxalmente, duas características sedutoras: densidade e leveza. Trata-se de uma obra densa, tendo em vista a maneira pela qual o autor discute e aprofunda o debate teórico em torno dos fundamentos, conceitos e métodos de temas que convergem para os estilos de vida e individualidades, a partir da sociologia e antropologia das emoções.

Ao mesmo tempo, a leveza que encontramos nos escritos de autores como Zygmunt Bauman, Mia Couto entre outros, se manifesta nos 16 capítulos do livro na medida em que o autor, com total maestria, apresenta dezesseis diálogos bem escritos, e nos quais, a partir da temática das emoções, articula diversos clássicos da sociologia e da antropologia. A qualidade gráfica, estética da capa e design interior do livro é outro aspecto que merece destaque. Afinal, esses elementos, que em alguns livros acadêmicos são deixados de lado, no caso do *Estilos de vida e Individualidade*, foi cuidadosamente elaborado, visando cativar o leitor tanto pelo conteúdo, quanto pela forma. O livro expressa tanto a trajetória de pesquisa do autor, quanto às discussões realizadas no âmbito do Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções (GREM), nos últimos 20 anos. Com o objetivo de conduzir o leitor ao livro

de Mauro Koury,¹ discorreremos sobre alguns dos assuntos discutidos ao longo do livro, explicitando as principais áreas e leitores que podem se interessar pela temática.

Tendo em vista a maneira como Koury analisa o social, podemos considerá-lo como um verdadeiro herdeiro do sociólogo alemão Georg Simmel. Após retornar da Universidade de Glasgow, Escócia, ingressou como professor da Universidade Federal da Paraíba. Koury é daqueles intelectuais que o leitor sabe, de antemão, onde encontrará-lo. Basta ir aos encontros da Associação Brasileira de Antropologia, Associação Brasileira de Ciências Sociais, Reuniões de Antropologia do Mercosul, Associação Latino Americana de Sociologia, além de outros eventos,

1 Sinteticamente, a trajetória de Mauro Koury pode ser descrita em três momentos. Inicialmente, na década de 1970, estudou os movimentos sociais rurais, tendo como campo de estudo o Estado de Pernambuco, momento em que ele desenvolve o conceito de homem comum pobre para explicar a formação do indivíduo e dos movimentos sociais no Brasil. A descoberta do homem comum pobre o levou, na segunda fase, entre 1980 e 1990, a analisar os trabalhadores urbanos brasileiros a partir da ideia de formação de classes e pobreza no Brasil. A partir de 1990 se destaca como um dos principais teóricos brasileiros a problematizar a questão da individualidade, luto, sofrimento social e medo. Em geral, essas temáticas têm sido abordadas pelo autor a partir da perspectiva antropologia das emoções e da antropologia das imagens, onde Koury é também, em função de sua vasta produção bibliográfica, figura reconhecida. Atualmente, o autor coordena o Grupo de Estudos Interdisciplinar em Imagem (GREI) e o Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologias das Emoções (GREM), ambos da Universidade Federal da Paraíba.

da qual ele é assíduo. Não por acaso, o autor é o fundador e editor da principal revista científica da área, a *Revista Brasileira de Sociologia das Emoções* (RBSE),² e também o desbravador, no Brasil, daquilo que conhecemos por sociologia e antropologia das emoções. Koury é quem assumiu a responsabilidade de introduzir nas universidades brasileiras uma parte significativa dos clássicos que lemos, em português, à medida que traduziu e publicou na RBSE textos de autores como Marcel Mauss, Georg Simmel, Robert Park, Maurice Halbwachs e Eric Hobsbawm que, por falta de tradução, eram até então desconhecidos de parte do público brasileiro.

Estilos de vida e individualidade se encontra internamente dividido em capítulos. No entanto, após a leitura, o leitor descobre que o autor optou por discutir a problemática dos modos e estilos de vida emergentes e individualidades a partir de seis eixos centrais, a saber: amizade, medo, gênero, amor, envelhecimento e saudade. Vale ressaltar que todas essas temáticas não são discutida por si só. Antes, são problematizadas por meio da relação existente entre emoções, cultura e sociedade, ou seja, em sua densa rede de significados.

Conforme o próprio autor relata, o livro começou a ganhar forma quando, em uma entrevista, lhe perguntaram por que ele não organizava um conjunto de textos que expressassem o caminhar teórico e metodológico desenvolvido por ele. Desse modo, o livro é composto de textos (artigos e ensaios) e também de uma seleção de entrevistas concedidas pelo autor a diversas revistas, tais como *Trip*, *Sorria*, *Jornal Zero Hora*, *Folha de São Paulo* etc. Vale ressaltar que os textos aqui reunidos têm sido constantemente utilizados por professores de Ciências Sociais, na formação dos cientistas brasileiros, tanto na graduação quanto na pós-graduação, pois a obra de Koury, a exemplo da coleção *O que ler na ciência social brasileira*, lançada pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), responde a seguinte pergunta: o que ler sobre sociologia e antropologia das emoções?

No início da leitura são apresentadas as dúvidas comuns sobre o que é, afinal, sociologia ou antropologia das emoções, e como ela surgiu. São esclarecidas ainda questões como quais são os temas e autores fundadores da sociologia e antropologia das emoções. A perspectiva de análise adotada não

² Surgida no ano de 2002, trata-se de uma publicação do Grupo de Pesquisa em Sociologia e Antropologia das Emoções (GREM) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPB).

despreza as relações entre cultura subjetiva e cultura objetiva na composição da individualidade. Amparado nas vastas pesquisas desenvolvidas pelo autor, o livro tem o potencial de aglutinar análises que dão conta de explicar como têm ocorrido diversas mudanças no comportamento dos brasileiros, bem como de traçar um perfil do Brasil urbano atual tendo as relações emoções e sociabilidade como centro de análise. O leitor não pode deixar de conferir este livro, se tiver a curiosidade de compreender as transformações vivenciadas pelos brasileiros na contemporaneidade, sobretudo os das capitais brasileiras, bem como aspectos da realidade socioeconômica e política brasileira de uma perspectiva da cultura emocional.

Ao problematizar a questão da amizade, o livro traz um vasto panorama sobre esse conceito. Para alcançar esse objetivo, a amizade é o tema central de cinco capítulos da obra, na qual temos: amizade e modernidade, amizade na vida adulta, amizade e sociabilidade, amizade e dificuldade e o significado de ser amigo. O potencial desses cinco capítulos é o de oferecer respostas sobre como a sociologia e a antropologia das emoções analisam teoricamente a questão da amizade, tanto no mundo ocidental quanto na realidade brasileira. A esse respeito, chama a atenção a maneira como o autor traz essas questões. Ao mesmo tempo em que Koury mostra as contribuições de Hannah Arendt, Norbert Elias, Richard Sennet, por exemplo, já na sequência, ele se utiliza de dados de pesquisa *Vox Populi* e músicas nacionais para analisar a questão brasileira, sem perder de vista a discussão da depressão como doença do século XXI e a importância da amizade na terceira idade. Com isso, o livro se torna uma importante referência sobre como trabalhar metodologicamente temas de pesquisas em Ciências Sociais, a partir de uma pluralidade de fontes.

A temática do medo, ganha três capítulos. As discussões giram em torno da juventude na contemporaneidade, violência e sociabilidade. Nesse contexto, por meio da noção “cultura do medo”, o autor demonstra como o medo “constrói uma barreira invisível que separa e isola as pessoas e as faz temer tudo e todos, deixando de confiar no outro” (Koury, 2014: 102). Ao longo do texto são detalhadamente ilustrados os resultados da cultura do medo entre as famílias e jovens brasileiros.

No tocante às questões de gênero, o capítulo “Ambiguidade e ambivalência na construção do gênero masculino” apresenta os resultados de uma pesquisa que analisou como se produz o gênero

masculino enquanto sujeito hegemônico no interior de um discurso heterossexual. Por meio da uma narrativa de um entrevistado o capítulo revela a experiência de tornar-se homem, os conflitos aos processos de constituição da identidade masculina em uma sociedade patriarcal, na qual

(...) se organizam elementos apreendidos durante seu processo formativo enquanto pessoa e enquanto indivíduo, em uma lógica familiar violenta, de uma solidão imensa e concomitante às três partes da relação (pai, mãe e filho), e que ele (Arnaudt) fundamentou a sua base estrutural de onde vem moldando a sua personalidade de pessoa humana, e aqui, principalmente, de homem. (Koury, 2014: 195).

O livro também traz a discussão sobre o processo de envelhecimento. A partir de uma etnografia do envelhecer, Koury se fundamenta em 15 entrevistas realizadas em diversas capitais brasileiras. Por meio do imaginário dos homens e mulheres entrevistados, revela como a busca por um novo ajustamento pessoal e social no envelhecimento é permeado por desconfortos e temores. Trata-se de um texto que mostra como a cultura molda e dá sentido ao envelhecimento na contemporaneidade.

Por fim, o amor e a saudade não passam em branco no livro. Essas temáticas ganham capítulos próprios, tal como a problemática da coragem e a disposição de *habitus*. Temos, portanto, um livro que oferece um importante recorte analítico e metodológico para a compreensão da formação da individualidade na contemporaneidade, o qual não pode faltar na biblioteca de estudantes, professores, jornalistas e demais interessados em compreender aspectos da cultura ocidental e brasileira.

Bibliografia

KOURY, M. G. P. (2004) *Introdução à sociologia da emoção*. João Pessoa: Manufatura/GREM.

_____ (2014a) "O Universo das imagens". *Revista Educere et Educare* Vol. 9, Núm. 17.

_____ (2014b) *Estilos de vida e individualidade: escritos em antropologia e sociologia das emoções*. Curitiba: Appris.

Citado. LOPES-ALVES, Fábio (2015) "Antropologia e sociologia das emoções: fundamentos, conceitos e métodos" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°19. Año 7. Diciembre 2015-Marzo 2016. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 93-95. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/346>.

Plazos. Recibido: 17/11/2014. Aceptado: 29/08/2015.

Los rituales del cuerpo y de la muerte en los linchamientos en Brasil

Reseña del libro: JOSÉ DE SOUZA MARTINS (2015) *Linchamentos – a justiça popular no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto.

Por William Héctor Gómez-Soto
Universidade Federal de Pelotas, Brasil
william.hector@gmail.com

Este año fue publicado en Brasil, el libro *Linchamentos – la justicia popular en Brasil*, del sociólogo brasileño José de Souza Martins. El libro es resultando de una amplia investigación que cubre casi sesenta años. El autor utiliza como fuente de datos, las noticias de periódicos, que de manera artesanal fue recogiendo durante veinte años. No sin antes, apuntar las deficiencias de este tipo de fuente, pero que dadas las características del fenómeno, son las más usadas en otros países. Generalmente, los periódicos confunden los linchamientos con otras formas de violencia, que son comunes en las ciudades brasileñas, como las masacres planificadas e organizadas por grupos armados, los saqueos, disturbios, asesinatos y la depredación de tiendas y supermercados. Los linchamientos son actos espontáneos y súbitos que duran aproximadamente veinte minutos. Pero lo que diferencia esa práctica de otras formas de violencia, son los rituales sobre el cuerpo y la muerte que están presentes en los linchamientos.

La capa del libro de color rojo, es una referencia a la violencia y a la sangre que hacen parte de ese fenómeno. En el centro de la capa está el dibujo, hecho por Angelo Agostini en 1888, del linchamiento de un abolicionista. Lo que indica que este fenómeno no es reciente, pero está presente en la anómala modernidad brasileña.

Efectivamente, los linchamientos ocurren en Brasil desde la época colonial, incluso antes del surgimiento de la palabra “linchamiento” en el siglo

XVIII. Esa palabra comenzó a ser usada después de la abolición de la esclavitud a finales del siglo XIX. Los linchamientos que ocurren hoy en Brasil, no son diferentes, en relación a sus formas y significados, a los linchamientos de la época colonial.

(...) no sólo las formas, sino también los significados que rigieron las condenas de la Inquisición durante el período colonial. Los ahorcamientos, sentencia común de la Justicia de Brasil hasta 1874, como pasó en otros lugares, tenían estructura de espectáculo público, lo que también ocurrió en los registros de la Inquisición la fe (10).

Martins encuentra similitudes en este horror del espectáculo, como la presencia de mujeres y niños. Según él, la concepción de los linchamientos y los rituales son una expresión de la fuerza de la tradición que “tiene sentido en las costumbres funerarias de la sociedad brasileña que siguen siendo fuerte en las zonas rurales. Son verdaderas supervivencias de la arqueología simbólica e inmaterial que un día dominaron, en Brasil, nuestras concepciones sobre la vida y la muerte y la forma cómo se determinan mutuamente “(p10). Si no se lleva en cuenta el significado de la muerte en la tradición de la sociedad brasileña, la comprensión que uno puede tener de los linchamientos es limitada y se restringe apenas al fenómeno de la violencia.

En los últimos sesenta años más de un millón de brasileños han participado en al menos un acto de linchamiento o intento de linchamiento. De acuerdo con los datos recogidos por el autor, de un total de 2028 casos, se estima que 2.579 personas fueron víctimas de linchamientos: 44,6% fueron salvadas, pero 47,3% fueron heridas o muertas. Esas personas fueron capturadas, golpeadas, apedreadas, y con crueldad, sus ojos y miembros arrancados hasta ser quemados vivos. Solamente 8,1% de las víctimas pudieron escapar por su propia cuenta.

En la forma y la función de la justicia popular es posible, dice Martins, descubrir las particularidades de la sociedad brasileña. Al igual que en otros temas tratados en su sociología, Martins va más allá de lo aparente, tratando de encontrar la explicación de los fenómenos en lo que él llama “estructuras sociales profundas”, es decir, aquellas estructuras que al parecer fueron superadas por el tiempo, pero aún permanecen como referencias para la explicación de los fenómenos sociales, como es el caso de los linchamientos.

Según Martins, una peculiaridad de la sociedad brasileña es que reproduce relaciones sociales no capitalistas. Es en esta perspectiva que trata otros temas como el surgimiento de formas contemporáneas de esclavitud y la renta de la tierra. Es la renta de la tierra, según él que representa la lentitud de los cambios sociales en Brasil, es lo que él denomina el poder del atraso.

Esas “estructuras sociales profundas” se revitalizan y se hacen visibles cuando la sociedad está amenazada y en crisis, y representan referencias para su reconstitución. En los linchamientos Martins descubre estas referencias del pasado.

El linchado es, por regla general, el desconocido o que, por sus acciones, se convierte en un extraño, que es repelido y eliminado y que en su ejecución, cumple la función del que viene de otro lugar “del extranjero”, cumple la función ritual y de sacrificio de chivo expiatorio (10).

El libro está dividido en tres partes. En la primera, “La justicia del pueblo”, el autor caracteriza el fenómeno de los linchamientos como manifestaciones de la crisis de desintegración social y demuestra que el principal motivo de los linchamientos es el crimen contra la persona (estupros o asesinatos). Los tres ensayos de la segunda parte, “Revelaciones

sociológicas de la muerte” son dedicados al análisis de la muerte, de los muertos y a las creencias referentes al cuerpo. Esta es la parte más interesante del libro, en el que el autor explica los conceptos detrás de los linchamientos, es decir, las estructuras sociales profundas y el inconsciente colectivo. En la tercera parte del libro “Cuestión de método”, Martins explica y analiza las dificultades metodológicas para abordar el tema y explica el proceso de investigación en sí. El autor deja claro que se trata de una investigación inacabada, y anuncia la preparación de un segundo libro sobre el tema.

El autor sostiene que los linchamientos son manifestaciones de las contradicciones de la sociedad, específicamente del divorcio entre lo legal y lo real; entre el poder y el pueblo, entre el Estado y la sociedad. La pena de muerte, abolida en el Imperio, continuó en forma de linchamientos, o sea la justicia popular en las propias manos, un retraso cultural que permanece. La práctica de los linchamientos expresan la voluntad de la sociedad para restaurar el orden, roto por las formas o acciones sociales corrosivas de la conducta social

Pocos han prestado atención a los ritos que están presentes en los linchamientos. Estos ritos son manifestaciones de un mundo tradicional que está reñida con la modernidad. Son ritos que hacen referencia a las concepciones de la vida y la muerte. En el análisis de los linchamientos el autor muestra las contradicciones no comprendidas de la modernidad brasileña.

En la sociedad moderna hay una incapacidad para hacer frente a la muerte. La sociedad moderna ha abolido los rituales y el lenguaje simbólico de lo que viene después de la vida, sin embargo, la incertidumbre aún continúa. “Es esta incertidumbre la que pide a los ritos sustitutivos para dicha renuncia, ritos que no creamos ni sabemos cómo crear” (137). Existe una imposibilidad de la razón en el trato con la muerte y los muertos, el autor no lo ha planteado de esta forma, pero uno puede preguntarse si esta imposibilidad de la razón, no sería la anunciada del fracaso de la modernidad, o de su carácter incompleto. Pero tal vez no sea eso, sino más bien se trata de la angustia del hombre moderno de la que habla Weber. La muerte se considera una anomalía en una sociedad cuyo fundamento es el progreso lineal y donde el tiempo parece interminable. La muerte sacude la certeza de la modernidad y de la vida infinita. A diferencia del mundo tradicional del campesino, donde el tiempo es cíclico y la muerte

es parte de la vida. Segundo Martins la presencia del mundo tradicional hace parte de la modernidad brasileña, este punto de vista teórico y metodológico, está explícito en el análisis de los linchamientos.

Nuestra concepción de la muerte se opone a la de los campesinos, que desde muy temprano saben que la muerte es la única certeza. Es por eso que los campesinos viven como árboles: nacen, crecen, dan frutas y mueren sin la tremenda angustia de la incertidumbre de la muerte urbana (138).

Martins distingue la comunidad de la sociedad moderna. Para el autor, los campesinos son miembros de una comunidad que se extiende por generaciones, y tienen la certeza de que después de la muerte habrá alguien que va a recordar y orar por ellos. Y que la muerte no es un olvido, un día habrá alguien que va a recordar las lecciones que los viejos dejaron.

Martins pone de relieve la diversidad de concepciones sobre la muerte de los pueblos indígenas. Los colonos portugueses encontraron una gran diversidad de tribus con diferentes costumbres. Los grupos Tupi entierran a sus muertos en la casa, en el mismo lugar donde ponían sus hamacas. Los yanomami suelen comer a sus muertos. También los blancos tenían diferentes formas de enterrar a sus muertos, dentro de las iglesias, a excepción del suicidio y esclavos.

Estos grupos tenían diferentes concepciones de la muerte y sobre los rituales que se deben utilizar si alguien falleció. También entre la población de origen africano, hay diferentes maneras y costumbres de tratamiento de los muertos.

Martins hace hincapié en esta diversidad de formas para mostrar el papel del catolicismo en la destrucción de las culturas indígenas “con el apoyo decisivo de los misioneros, los portugueses adaptaron las culturas nativas que podían y destruyeron lo que no pudieron adaptar” (142).

La represión contra el canibalismo permitió el surgimiento de una cultura de la muerte sustituta, cuya base era la concepción de la vida y del pecado del catolicismo de la Contrarreforma. Los indios comían a sus enemigos como alimento simbólico y ritual. El

enemigo era incorporado física y simbólicamente la comunidad de los vencedores. “El canibalismo era una forma de sepultura interior del oponente muerto, al igual que el de Tupi muerto, enterrado dentro de la casa del clan, permanece inmortalmente presente en la estructura simbólica de la sociedad” (143).

El catolicismo impuso la dualidad de las personas, con dos mitades que se temen, se oponen y hasta se repudian, los vivos tienen miedo de los muertos. En nuestras sociedades existe una cultura del alma en pena, lo que da sentido al lugar de la muerte, de los muertos y de nuestros miedos.

La muerte está presente de diversas maneras en la sociedad brasileña. Los misioneros impusieron la idea de que la casa debe estar rodeada de medidas preventivas en relación a la muerte.

Finalmente, Martins se refiere al “cuerpo fragmentado”, esa visión se relaciona directamente con los linchamientos. Los linchamientos ocurridos en Brasil son una forma de venganza colectiva correctivas y compensatorias. Por lo tanto, no son meros actos de castigo. La “elaborada crueldad” de los linchamientos es manifestación de una cultura de la muerte y el cuerpo. La práctica de los linchamientos, como castigo del cuerpo y alma, es un

(...) documento viviente de la persistencia estructural y social del castigo en la sociedad (...) Diferentes modalidades de mutilación en el proceso de linchamiento son altamente simbólicas y expresivas de la importancia de la pena infligida a ciertas partes del cuerpo como un tipo de escritura punitiva, que después de la muerte deben dejar un mensaje sangriento y destructivo (148).

Por último, el lector encontrará en este libro, un detallado proceso de investigación. El autor, como un artesano intelectual, ha recogido informaciones sobre actos de linchamientos en Brasil, utilizando como fuente las noticias de periódicos, sabiendo las limitaciones de estas fuentes, implementa mecanismos de control, comparando la noticia de estos actos en varios periódicos, así como la realización de estudios de casos y una extensa revisión de la literatura sobre el tema en Brasil y otros países.

Citado. GÓMEZ-SOTO, William Héctor (2015) “Los rituales del cuerpo y de la muerte en los linchamientos en Brasil” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°19. Año 7. Diciembre 2015-Marzo 2016. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 96-98. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/401>.

Plazos. Recibido: 20/07/2015. Aceptado: 22/09/2015.

ALAS Costa Rica 2015.

Pueblos en movimiento: un nuevo diálogo en las Ciencias Sociales. GT- 26: Grupo de Trabajo Sociología de los Cuerpos y las Emociones

Coordinadores/as: Adrián Scribano (Coordinador principal), María Emilia Tijoux, Paula Sequeira, Gabriela Arguedas

Agradecemos la participación de las personas expositoras e invitamos a la comunidad a participar del evento.

El evento se llevará a cabo desde el 29 de noviembre al 4 de diciembre de 2015 en Costa Rica. El GT26 trabajará las siguientes líneas temáticas: Emociones y sensibilidades en América Latina, Cuerpos, Emociones y arte, Procesos de humillación y luchas por reconocimiento: Racismo, extranjería y migraciones, Cuerpos, Emociones y violencias, Emociones, Cuerpo, normalización y disciplinamiento, Miedos, Vergüenza, Felicidad, Amor, Cuerpos y emociones: irreverencias e insumisiones.

Más información en la [página web del Congreso ALAS 2015](#)

V Encuentro Internacional sobre Vida Cotidiana, Conflicto y Estructura Social del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES), que se llevará a cabo los días 27 y 28 de noviembre de 2015 en Costa Rica

Esta instancia de intercambio y reflexión da continuidad al I Encuentro realizado en el año 2011 en Joao Pessoa, Brasil, al II Encuentro Internacional sobre Vida Cotidiana, Conflicto y Estructura Social realizado en la Ciudad de Buenos Aires en agosto de 2012; al III encuentro realizado en 2013 en la ciudad de Punta Tralca, Chile; y al IV Encuentro Internacional llevado a cabo en la ciudad de Villa María, Córdoba, Argentina en septiembre del año 2014, organizados todos por el Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES).

En esta oportunidad participarán del evento Brenda Araceli Bustos García (México), María Noel Míguez (Uruguay), Carolina Ferrante (Chile), Gabriela Vergara (Argentina), José Miguel Rasia (Brasil), Pedro Robertt (Brasil), Adrián Scribano (Argentina) y Guillermo Acuña Gonzalez (Costa Rica).

VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani Eje 7: Cuerpo, Política y Subjetividad

Los días 4, 5 y 6 de noviembre se llevaron a cabo con éxitos las VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores. El Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos del IIGG participó coordinando el Eje 7, titulado "Cuerpo, Política y Subjetividad".

Agradecemos a los expositores, como así también a los asistentes.

Sitio web de las jornadas: <http://jornadasjovenesiigg.sociales.uba.ar/>

Simposio Cuerpos, Emociones y Sociedad. Octubre de 2015, Santiago del Estero

En el marco del Encuentro de Jóvenes Investigadores / 13, organizado por la Fundación El Colegio de Santiago / CONICET / FHCSyS- INDES-UNSE, se realizó con éxito el simposio titulado Cuerpos, Emociones y Sociedad. Dicho simposio se encontró coordinado por [Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social](#) dependiente del Centro de Investigaciones y Estudio sobre Cultura y Sociedad

(CIECS-CONICET), [Grupo de Estudios Sociales sobre Subjetividades y Conflictos](#), el [Grupo de Estudios sobre las Emociones y los Cuerpos](#) (GESEC) dependiente de Instituto de Investigaciones Gino Germani y el [Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos](#).

Agradecemos a los expositores y asistentes su participación.

Taller permanente de Investigación Social y Creatividad/Expresividad – 2015 –

El CIES (sede CABA), Área de Innovaciones Metodológicas, realiza el taller de metodología con el objeto de construir un espacio de intercambio permanente alrededor de las diversas experiencias de la Creatividad/Expresividad donde se constituyan en ejes centrales para la investigación social.

El Taller propone una propuesta de trabajo que implica tres momentos de interacción por cada encuentro: a. Los participantes deberán aportar un texto o más que dialogue, discuta o complementa

los textos seleccionados; b. Una discusión teórica-metodológica cuya base serán los textos seleccionados para cada encuentro; c. Se realizará una experiencia grupal de trabajo en torno a lo creativo/expresivo y en base a lo reflexionado en torno a los textos.

Inscripción e informes: [cursos@estudiossociologicos.org/metodologiaycreatividad@gmail.com](mailto: cursos@estudiossociologicos.org/metodologiaycreatividad@gmail.com)

Cronograma y bibliografía: <https://sites.google.com/site/expresividadycreatividad/>

Nuevo Número de RELMIS: Enseñantes y aprendices en las metodologías de la investigación en Ciencias Sociales

La Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social acaba de publicar su número 10. La misma constituye una publicación electrónica de carácter científico, con una periodicidad semestral alojada en Open Journal System.

Constituye una iniciativa del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES), del

Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social (CIECS-CONICET-UNC) y del Nodo Villa María de la red Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales.

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

Documento de Trabajo: Regulación de las sensaciones y construcción de sensibilidades en la Argentina del 2010-2012.

Autores: Adrián Scribano (Director); Florencia Chahbenderian (Edición); Ana Lucía Cervio y Victoria D'Hers (Coordinadoras); y equipo de colaboradores.

Se presenta el informe parcial de los resultados de la Encuesta sobre el estado de las sensibilidades en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. El mismo

parte de entender que el contenido y el estado de la construcción, gestión y reproducción de las emociones se han convertido en la actualidad en "analizadores" centrales para comprender las sociedades y las modificaciones de los procesos de organización social. El objetivo de este Documento de Trabajo es doble: a) sistematizar el comienzo del proceso de análisis

Novedades

de los resultados de la encuesta aludida, ofreciendo un análisis preliminar de la información construida y no su interpretación; y b) poner a disposición dicha información para que pueda ser usada y criticada.

Link: <http://estudiossociologicos.org/-descargas/documentos-trabajo/2015-10-doc-de-trabajo-4.pdf>

Curso de Etnografía Virtual: definición, diseño y herramientas de análisis

El día 24 de septiembre se llevó a cabo en la Universidad Nacional de Villa María el curso sobre etnografía virtual, dictado por el Dr. Pedro Lisdero. El mismo fue organizado por los espacios curriculares

de Taller de Métodos y Técnicas de la Investigación Social de la Licenciatura en Sociología y Metodología y Técnicas de Investigación Social de la Licenciatura en Desarrollo Local y Regional.

Ciclo de charlas: “Indagaciones Cuerpos/Emociones: sensibilidad, sociabilidad y vivencialidad”

El Grupo de Estudios sobre Sociología de los Cuerpos y las Emociones, dirigido por el Dr. Adrián Scribano ha realizado un ciclo de charlas abiertas en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Con el siguiente cronograma:

24 de agosto, el Dr. Pedro Lisdero, “Cuerpo, emociones y nuevas morfologías del trabajo. Indagaciones a partir de conflictos sociales emergentes”;

28 de septiembre: Dr. Diego Benegas Loyo, “Cuerpos en la calle: performatividad y materialización en intervenciones urbanas”;

26 de octubre: Dra. Graciela Magallanes, “Una aproximación acerca del cuerpo desde la teoría social de Anthony Giddens”;

09 de noviembre: Dra. Gabriela Vergara, “Cuerpos y emociones: sensibilidad de los desechables, sensibilidades monocromáticas y sensibilidades recluidas”

Curso Modalidad Virtual vía Plataforma Ciencias Sociales del Sur: Curso de Postgrado: Estrategias de Análisis Cualitativo: Codificación, Matrices y Esquemas Conceptuales

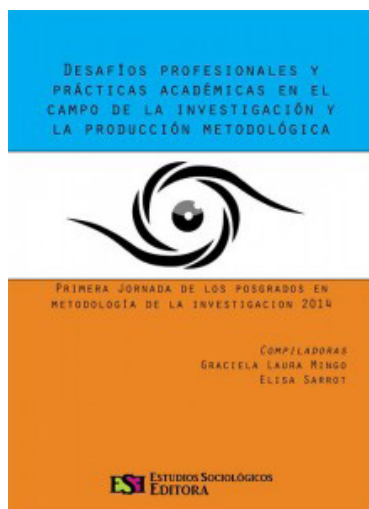
Las Ciencias Sociales han tenido desde sus orígenes, en la formación metodológica uno de sus pilares más importantes para poder estructurar dos de sus cometidos relevantes: conocer la sociedad y transformarla. En esta dirección el abordaje de carácter cualitativo expresa una forma de conocimiento social privilegiado, por ello su imprescindible revisión y actualización. En este marco se presenta el Curso Estrategias de análisis cualitativo: codificación, matrices y esquemas conceptuales, con el objetivo de brindar herramientas metodológicas para el trabajo con datos construidos a partir de técnicas cualitativas (tales como las entrevistas individuales o grupales), con variantes de estrategias de codificación, despliegue y análisis de datos cualitativos.

Este curso se desarrolló entre septiembre y octubre de 2015, bajo la modalidad virtual vía Plataforma Ciencias Sociales del Sur: <http://estudiossociologicos.org/moodle/>. Con una carga horaria de 32 horas reloj, bajo la dirección académica de la Dra. Ruth Sautu y organizado por el Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES).

El cuerpo docente estuvo conformado por Pablo Borda, Valeria Dabenigno, Betina Freidin, Martín Güelman y Ruth Sautu. La coordinación de la plataforma estuvo a cargo de Vanina Fraire.

Novedades Editoriales Estudios Sociológicos Editora

Desafíos Profesionales y Prácticas Académicas en el Campo de la Investigación y la Producción Metodológica



Graciela Laura Mingo y Elisa Sarrot (comps.)
Páginas: 328 | ISBN 978-987-3713-10-1

Este texto ensambla parte de las producciones de los participantes de la Primera Jornada de los Posgrados de Metodología de la Investigación, cuyo lema fue “Desafíos Profesionales y Prácticas Académicas en el Campo de la Investigación y la Producción Metodológica”; actividad impulsada desde los posgrados Especialización y Magister en Metodología de la Investigación de la Facultad de Ciencias Económicas UNER los días 5 y 6 de junio de 2014.

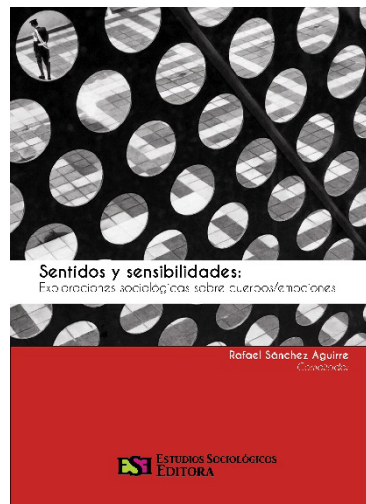
Estas producciones fueron seleccionadas por sus contenidos, sus abordajes temáticos, junto a las formas de profundizar las técnicas de investigación.

El lector podrá encontrar, según la secuencia presentada, en primer lugar, las ideas rectoras sobre la metodología en la formación de posgrado y las huellas que se hicieron cuerpo en las prácticas investigativas construidas en el ámbito universitario, desde una síntesis de las exposiciones de los panelistas. En segundo lugar, las páginas ilustran una nutrida selección de ponencias cuyas propuestas reflejan experiencias realizadas que nutren a las prácticas investigativas y académicas, tanto en lo que refiere a su hacer como a su presentación formal, y aportan reflexiones metodológicas que fueron ameritando los procesos vividos en esas experiencias.

Formatos de descarga: PDF | E-books readers: | MOBI | EPUB

Disponible en: <http://estudiossociologicos.org/portal/desafios-profesionales-y-practicas-academicas-en-el-campo-de-la-investigacion/>

Sentidos y Sensibilidades: exploraciones sociológicas sobre cuerpos/emociones



Rafael Sánchez Aguirre (comp.).
Páginas: 270 | ISBN 978-987-3713-07-1

A partir de temas de interés general como la alimentación en oficinas de empleados públicos, la financiarización de sectores pobres, las narrativas sobre el dolor en personas con migraña, la experiencia urbana a través de los “cinco sentidos”, las políticas de la perversión figuradas en el cruce de fuerzas entre el capital y el estado, la relación entre consumo y políticas sociales, la exploración teórico-práctica acerca de un “sentir ruidoso”, el análisis de los efectos emocionales de los discursos de un popular político de derecha, las experiencias de homosexualidad en una agrupación que se autodenomina como revolucionaria, la teorización acerca de una epistemología de la afectividad, y el recorrido por los orígenes sonoro-sociales de los premios Grammy a la música, la presente compilación da a conocer algunas líneas de trabajo que se desprenden de los encuentros e intercambios llevados a cabo por el Grupo de Estudios Sociológicos sobre Cuerpos/Emociones del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires. Estos escritos proponen una serie de reflexiones críticas que buscan contribuir en la comprensión de las coerciones que –a través de diferentes procesos– se ejercen sobre el sentir, el pensar y el actuar de las personas.

Formatos de descarga: PDF | E-books readers: | MOBI | EPUB

Disponible en: <http://estudiossociologicos.org/portal/sentidos-y-sensibilidades-exploraciones-sociologicas-sobre-cuerposemociones/>