

ISSN 1852-8759

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

Nº 36, Año 13



**“La pluralidad como problema,
la pluralidad como solución. Materialidades,
identidades y cuerpos/emociones”**

Agosto 2021 - Noviembre 2021
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:

Rebeca Cena

Equipo editorial:

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

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

Arte de tapa: "Señales del tiempo" (2020), de Nora Maceratesi.

Técnica: Óleo sobre lienzo, lugar de realización, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

"La pluralidad como problema, la pluralidad como solución. Materialidades, identidades y cuerpos/emociones"
Nº 36, Año 13, Agosto 2021- Noviembre 2021.

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

La pluralidad como problema, la pluralidad como solución. Materialidades, identidades y cuerpos/emociones
Por *Adrián Scribano (Argentina)*.....4

. Presentation

Plurality as a problem, plurality as a solution. Materialities, identities, and bodies/emotions
By *Adrián Scribano (Argentina)*.....8

. Artículos

Procesos socioemocionales de universitarios ante la escolarización remota de emergencia a causa de las medidas sanitarias por COVID 19

Socio-emotional processes of university students during remote schooling due to the emergency measures of COVID 19

Por *Olivia López-Sánchez y Alba Luz Robles-Mendoza (México)*.....12

La construcción de la identidad digital en las redes sociales: un estudio cuantitativo en Argentina y España.

La imagen como elemento determinante en la identidad y acción digital

The construction of digital identity in social networks: a quantitative study in Argentina and Spain.

The image as a determining element in digital identity and action

Por *Raúl Antón-Cuadrado (Argentina) y Valeria Levratto (España)*.....23

El origen de los dioses heterosexistas: teorías del cuerpo en Descartes y Hobbes

The origin of the heterosexists gods: theories of the body in Descartes and Hobbes

Por *José Luis Espericueta (México)*.....33

Estudio de las emociones mercantilizadas que circulan entre trabajadoras sexuales, hombres mineros y sus parejas, en la Cultura minera de Antofagasta, Chile

Study of the commercialized emotions that circulate among sex workers, male miners and their partners, in the mining culture of Antofagasta, Chile

Por *Jimena Silva-Segovia y Estefany Castillo-Ravanal (Chile)*.....44

Génesis de las subjetividades animalistas: emociones, cuerpos y relaciones inter-especie

Genesis of animalist subjectivities: emotions, bodies and relationships inter-species

Por *Juan José Ponce-León (Ecuador)*.....58

Cuando la palabra se entrelaza con el movimiento: no es solo cuerpo a cuerpo

When the word intertwines with movement: it is not just melee

Por *Santiago Battezzati (Argentina)*.....70

Women Bodies and Emotions in Writings by Dalit Women Writers in India

Cuerpos y emociones de mujeres en los escritos de escritoras Dalit de la India

Por *Ritu Tyagi (India)*.....79

. Reseñas bibliográficas

Os efeitos da pandemia no cotidiano dos brasileiros: um olhar a partir da sociologia e antropologia das emoções

Por *Fabio Lopes-Alves, Claudia Barcelos-de Moura Abreu y Tânia Maria Rechia-Schroeder*.....89

Ser corpo com a natureza, ser natureza com o corpo

Por *Felipe Freddo-Breunig, Camila Barbosa-Campelo y Maria Isabel Brandão-de Souza Mendes*.....92

Novedades.....95

La pluralidad como problema, la pluralidad como solución. Materialidades, identidades y cuerpos/emociones

Por Adrián Scribano

Este número se trama alrededor de la pluralidad, en identidades géneros, en la emociones en pandemia, de prácticas de cuerpos/emociones, de reclamos de identidades, escrituras y corporalidades.

Cuando José Martí escribió el desafío moral y político para Latinoamérica que nuestra identidad es a la vez nuestro problema y nuestra solución (Scribano, 2004), nos legó una potente herramienta analítica, que para decirlo con palabras más cercanas a las actuales Ciencias Sociales, se puede llamar crítica inmanente (sensu Teoría Crítica¹)

Los nodos conflictuales del presente refieren a redes de conflicto anteriores y profetizan los del futuro (sensu Melucci²). Es en ese contexto que la producción, gestión y reproducción de pluralidad es uno de los nodos básicos de las matrices de conflicto que, heredadas del siglo pasado, se ha redefinido en estos primeros veinte años del siglo XXI.

Desde el comienzo del 2020 en contextos pandémicos y de expansión vertiginosa del mundo virtual/móvil/digital la pluralidad es un desafío, pero también un recurso que marca la economía política de la moral, las políticas de las sensibilidades y las ecologías emocionales. Géneros, etnias, edades, y clases reclaman identidades plurales e interseccionales.

Recientemente hemos publicado diversas aproximaciones a las emociones en diferentes continentes³ y especialmente en América Latina⁴ donde es posible advertir que el reclamo de pluralidad es una llamada a la elaboración de ecologías

1 Robert J. Antonio *The British Journal of Sociology* Vol. 32, No. 3 (Sep., 1981), pp. 330-345

2 Melucci, Alberto (1989) *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Edited by John Keane and Paul Mier. Philadelphia, PA: Temple University Press.

3 Scribano A. 'Other emotions: A global look at the politics of sensibilities.' *International Sociology*. June 2021. doi:10.1177/02685809211018080

4 Scribano A. *Emotions and politics of sensibilities in Latin America*. *International Sociology*. June 2021. doi:10.1177/0268580921994515

emocionales múltiples y complejas.

Un ejemplo lo constituyó Luther Martin King quien sostenía:

“En una sociedad multirracial ningún grupo puede hacerlo solo. Es un mito creer que los irlandeses, los italianos y los judíos —los grupos étnicos que los defensores del Black Power citan como justificación para sus puntos de vista— llegaron al poder a través del separatismo. Es cierto que se mantuvieron unidos. Pero su unidad de grupo siempre se amplió uniéndose en alianzas con otros grupos, como máquinas políticas y sindicatos. Para tener éxito en una sociedad pluralista, y a menudo hostil, el negro obviamente necesita fuerza organizada, pero esa fuerza sólo será efectiva cuando se consolide a través de alianzas constructivas con el grupo mayoritario” (King, 2010: 51)

Es visible cómo la “fuerza” es la propia aceptación de la pluralidad donde, estar con lo diverso, genera la potencia de la aceptación de una geometría entre lo múltiple y lo distinto

La pluralidad no es más que una vía de lo común a través del reconocimiento y respuesta entre personas diferentes, pero en interrelación, tal como afirmo Mounier:

“La naturaleza de la persona ahora revela su fundamental tensión. Está constituido por un doble movimiento, contradictorio en apariencia, pero de hecho dialéctica, por un lado hacia la afirmación de absolutos personales que resisten cualquier limitación, y por el otro hacia la creación de un universal unión del mundo de las personas” (Mounier, 1962:29)

La co-constitución de lo plural involucra una radical interrelación entre autonomías entrelazadas cada “parte” ocupa en la dialéctica y geometría de la persona (individuo, actor, agente, sujeto y autor) un espacio que se comparte desde la identidad propia.

Lo plural en los cuerpos/emociones es una

modalidad de las autonomías que se interrelacionan como plataforma de un estar-en-el-mundo compartido en la diversidad, la diferencia y multiplicidad.

La pluralidad como proceso y lo plural como resultado implica que más allá de existencias diversas y diferentes los seres humanos siempre estamos al borde de la desigualdad provenientes de la privatización de la diferencia en favor de unos pocos. Privado implica las privaciones de las cuales proviene, privado es el resultado de la consagración de una apropiación unilateral. La pluralidad es un antídoto, al menos parcial, contra la desigualdad.

La pluralidad como multiplicidad de opciones abre la puerta a cuerpos/emociones compartidos sin apropiaciones ni menoscabos; es una acción que trasciende la reproducción de lo dado guiando la interrelaciones hacia geometrías de la persona múltiples.

En este sentido la pluralidad es por definición des-colonizadora, la pluralidad se emparenta con resistencia a la dependencia, el rechazo a la ocupación y establece el horizonte para una hermenéutica crítica de pieles, fluidos y tonalidades de los sentidos posible de cuerpos/emociones autónomos. Las prácticas sociales anticoloniales se nutren y enhebran en la pluralidad como rasgo del hacer y del sentirpensar, como característica de unas políticas de la sensibilidades diferentes basadas en la co-vivencia de los diversos en una estar en común.

Existe una conexión directa entre pluralidad vivencias y experiencias de cuerpo/emociones y la constitución de diferentes ecologías emocionales caracterizadas por tres factores: en primer lugar, en cada política de las sensibilidades se constituyen un conjunto de emociones conectadas por aires de familia, parentescos de práctica, proximidades y amplitudes emocionales. En segundo lugar, este conjunto emociones constituyen un sistema de referencia para cada una de estas emociones en un contexto geopolítico y geocultural particular que les otorgan una valencia específica. En tercer lugar, son grupos de prácticas del sentir cuya experiencia particular respecto a un elemento de la vida sólo puede ser entendida en su contexto colectivo.

Es en este marco que aquí invocamos a la pluralidad en tanto involucra un juego indeterminado y complejo entre semejanza y diferencia, entre particular y universal, entre lo personal y lo comunitario.

Desde la perspectiva de la semejanza y la diferencia la pluralidad involucra trabajos de los procesos, de los objetos y de unas geometrías personales que trabajan/accionan entre sí y con otras geometrías por proximidad y distancia de caracteres,

es decir hay una dialéctica de la persona que implica una relacionalidad radical entre la diferentes posiciones que se adquieren en la geometría de la interacción según rasgos de los seres vivos que participan de la misma.

Desde la perspectiva de lo particular y lo universal, la pluralidad señala en dirección de la constitución de lo particular con marcas de lo universal y la elaboración del universal en tanto resultado de los énfasis particulares o de la particularidad. En este sentido la pluralidad es a la vez parte y totalidad, es punto y es línea y es puzzle y pieza a la vez.

En otra dirección la pluralidad implica lo que sé es como persona y lo que la persona es resultado de lo común, la pluralidad es un llamado a una identidad cuya respuesta está ya en lo comunitario, en lo colectivo, y en lo societal.

Desde estas tres perspectivas de la pluralidad se puede comprender cómo los cuerpos emociones devienen fuente de orden y de conflicto, de locus de la dominación y de la rebeldía. La pluralidad es un espacio de disputa por la autonomía y de reconocimiento identidad por eso es a la vez el problema y la solución.

El primer escrito es propuesto por Oliva López Sánchez (México) y Alba Luz Robles Mendoza (México), titulado "Procesos socioemocionales de universitarios ante la escolarización remota de emergencia a causa de las medidas sanitarias por COVID 19". El artículo trabaja sobre sobre diferentes sentires relacionados con la migración de una escolarización presencial a una virtual, en el marco de las medidas del programa federal de distanciamiento social en México "Quédate en casa". Frente a la contingencia COVID 19 y las metamorfosis en los procesos de educación, se trabaja con universitarios y sus sentires como la ansiedad, la angustia, el estrés, la incertidumbre y miedo. El escrito parte de "una perspectiva sociocultural de las emociones se identifican los rasgos de las interacciones sociales y los significados culturales que están generando alteraciones emocionales en estudiantes universitarios [...] El análisis permite entender que la ansiedad, la angustia, el estrés, la incertidumbre y el miedo reportadas por las y los estudiantes no son respuestas desadaptativas que reflejan una vulnerabilidad psicológica, sino que obedece a condiciones micro, meso y macrosociales agudizados por la emergencia sanitaria".

Raúl Antón Cuadrado (Argentina) y Valeria Levratto (España) proponen el segundo escrito de este número de RELACES, titulado "La construcción de la identidad digital en las redes sociales: un estudio cuantitativo en Argentina y España. La imagen como elemento determinante en la identidad y

acción digital". El artículo analiza la construcción de identidades virtuales a través de la exploración de la información presente en los perfiles de usuarios de entornos virtuales, identificando los modos en que en las redes sociales adquieren importancia diferentes elementos en la construcción de la huella, identidad y acción digital. El artículo concluye que "es importante hacer hincapié en cómo nuestras identidades en la web son la suma de cada rastro que producimos sobre nosotros mismos y que no proceden únicamente de nuestra imagen sino también de la información escrita que dejamos y que ayuda a los demás a identificarnos, reconocernos y comprendernos".

"El origen de los dioses heterosexistas: teorías del cuerpo en Descartes y Hobbes" propuesto José Luis Espericueta (México) es el tercer artículo. Uno de los propósitos fundamentales del escrito es explorar los modos en que algunos fundamentos filosóficos han servido directa o indirectamente para excluir y oprimir identidades disidentes. "Para ello se analizarán las principales características de las teorías del cuerpo humano en el pensamiento de los padres de la modernidad René Descartes y Thomas Hobbes bajo tres puntos: el papel que tiene el cuerpo en el marco de cada sistema filosófico, su tratamiento particular y las consecuencias derivadas de cada tipo de abordaje". El escrito concluye que los cuerpos son el núcleo por y a partir del cual se asientan las relaciones de poder, constituyendo en otras palabras, lugares donde se gestan verdaderos campos de batalla.

El cuarto artículo es de Jimena Silva Segovia (Chile) y Estefany Castillo Ravanal (Chile) y se titula "Estudio de las emociones mercantilizadas que circulan entre trabajadoras sexuales, hombres mineros y sus parejas, en la Cultura minera de Antofagasta". El propósito del escrito es explorar las emociones presentes en trabajadores mineros vinculados a la gran minería del cobre en Antofagasta, sus parejas y personas trabajadoras sexuales. Las autoras realizan un análisis a partir de la realización de entrevistas y recuperan las posiciones de poder en la que se encuentran las personas participantes. El artículo concluye que "como hallazgo relevante encontramos que una emoción predominante en los y las participantes de la tríada es la soledad", ya sea como móvil en la búsqueda de compañía y servicios sexuales, como modo de vivenciar el espacio doméstico, los vínculos maritales, los cuidados y el deseo sexual, y/o como búsqueda de compañía, cariño y placer.

Ponce León, Juan José (Ecuador), propone el quinto artículo de este número "Génesis de las subjetividades animalistas: emociones, cuerpos y

relaciones inter-especie". El escrito se posiciona desde campo de los Estudios Críticos Animales e indaga sobre la configuración del sujeto ético-político de los animalismos anti-especistas en el Ecuador, tomando como elemento nodal analítico los cuerpos/emociones. El autor concluye que "el sujeto se transforma a través del vínculo cotidiano, de defensa, protección y pérdida que experimenta en su trayectoria vital con los demás animales. Las emociones que transversalizan este proceso socio-afectivo son catalizadores de dicha transformación subjetiva: la culpa, la tristeza, el dolor, entre otras son nodales para dar inicio a un proceso permanente e inacabado de constitución. Las experiencias traumáticas con animales permiten agudizar el proceso alquímico de la subjetivación."

"Cuando la palabra se entrelaza con el movimiento: no es solo cuerpo a cuerpo" es el sexto artículo del presente número de RELACES y es propuesto por Santiago Battezzati (Argentina). El artículo recupera un trabajo etnográfico con estudiantes de actuación de teatro y problematiza la importancia y utilidad de la palabra en el aprendizaje de prácticas corporales. En el artículo se da "cuenta de ciertos usos de la palabra de los maestros, que se superponen y ocurren junto al movimiento y la actuación de los estudiantes. A diferencia de la palabra conceptual o proposicional, los maestros hacen uso de ciertas palabras que se entrelazan particularmente bien con el movimiento que está siendo observado, y que sólo acaban de tomar sentido en ese contexto específico [...] Específicamente a estos usos de la palabra en tanto son el epítome de un modo en el que palabra y movimiento se entrelazan y se superponen constantemente en el aprendizaje de la actuación".

El último artículo de este número es propuesto por Tyagi, Ritu (India) y se titula "Cuerpos y emociones de mujeres en los escritos de escritoras Dalit de la India". Ritu Tyagi recupera una serie de textos donde diferentes autoras dalit describen sus cuerpos a partir de un ejercicio autobiográfico. Los cuerpos de las escritoras dalit son presentados y abordados de diferentes maneras que disputan los sentidos instalados, que subvierten la imagen dócil históricamente situada sobre sus cuerpos. Las escritoras revalorizan los diferentes aspectos de la experiencia humanas, a partir de un recorrido por sus experiencias corporales/emocionales. El artículo concluye que "La escritura de mujeres dalit presenta una contra narrativa en la que las mujeres tienden a ocupar posiciones de sujeto y subvierte el guión androcéntrico de una manera que proporciona agencia a los personajes femeninos. Pero eso no es todo, las mujeres dalit que escriben se ubican en

la encrucijada de la política de género y castas y se encuentra en el punto ventajoso desde donde los escritores pueden investigar la coyuntura de casta y género para desafiar la violencia sistémica infligida por el patriarcado brahmánico a las mujeres en general”.

El número finaliza con dos significativas reseñas. La primera de ellas propuesta por Fabio Lopes Alves, Claudia Barcelos de Moura Abreu y Tânia Maria Rechia Schroeder (Brasil) se titula “Os efeitos da pandemia no cotidiano dos brasileiros: um olhar a partir da sociologia e antropologia das emoções” y analiza la reciente publicación Koury, Mauro Guilherme Pinheiro (org.) “Tempos de Pandemia: reflexões sobre o Brasil”. La segunda de ellas realiza una revisión del reciente libro de Andrieu, B. e Nobrega, T. P. “Emergir na Natureza: Ensaios de Ecologia Corporal” y es realizada por Felipe Freddo Breunig, Camila Barbosa Campelo y Maria Isabel Brandão de Souza Mendes (Brasil) y se titula “Ser corpo com a natureza, ser natureza com o corpo”.

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

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

Referencias

- KING, M. L. JR. (2010) *Where Do We Go from Here Chaos or Community?* Beacon Press. Boston. USA
- MOUNIER, E. (1962) *Personalism*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- SCRIBANO, A. (2004) *Combatiendo fantasmas*. Santiago de Chile: Ediciones MAD.

Plurality as a problem, plurality as a solution. Materialities, identities, and bodies/emotions

By Adrian Scribano

This issue is plotted around plurality, gender identities, in pandemic emotions, of body/emotion practices, claims of identities, writings and corporality.

When José Martí wrote the moral and political challenge for Latin America that our identity is both our problem and our solution (Scribano, 2004), he bequeathed us a powerful analytical tool, which, to put it in words closer to current Social Sciences, can be called immanent criticism (*sensu* Critical Theory¹)

The conflictual nodes of the present refer to previous conflict networks and prophesy those of the future (*sensu* Melucci²) it is in this context that the production, management and reproduction of plurality is one of the basic nodes of the conflict matrices that, inherited from the last century, it has been redefined in these first twenty years of the 21st century.

Since the beginning of 2020 in pandemic contexts and the vertiginous expansion of the virtual/mobile/digital world, plurality is a challenge, but also a resource that marks the political economy of morals, the politics of sensitivities and emotional ecologies. Genders, ethnicities, ages, and classes claim plural and intersectional identities.

We have recently published various approaches to emotions in different continents³ and especially in Latin America⁴ where it is possible to see that the claim of plurality is a call to the elaboration of multiple and complex emotional ecologies.

An example was constituted by Luther

1 Robert J. Antonio *The British Journal of Sociology* Vol. 32, No. 3 (Sep., 1981), pp. 330-345

2 Melucci, Alberto (1989) *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Edited by John Keane and Paul Mier. Philadelphia, PA: Temple University Press.

3 Scribano A. 'Other emotions: A global look at the politics of sensitivities.' *International Sociology*. June 2021. doi: 10.1177 / 02685809211018080

4 Scribano A. Emotions and politics of sensitivities in Latin America. *International Sociology*. June 2021. doi: 10.1177 / 0268580921994515

Martin King who argued:

“In a multiracial society, no group can make it alone. It is a myth to believe that the Irish, the Italians and the Jews—the ethnic groups that Black Power advocates cite as justification for their views—rose to power through separatism. It is true that they stuck together. But their group unity was always enlarged by joining in alliances with other groups such as political machines and trade unions. To succeed in a pluralistic society, and an often hostile one at that, the Negro obviously needs organized strength, but that strength will only be effective when it is consolidated through constructive alliances with the majority group.” (King, 2010: 51)

It is visible how “force” is the acceptance of plurality itself where, being with the diverse, generates the power of the acceptance of geometry between the multiple and the different.

Plurality is nothing more than one way of the common through the recognition and response between different people, but in interrelation, as Mounier affirmed:

“The nature of the person now discloses its fundamental tension. It is constituted by a double movement, contradictory in appearance but in fact dialectical, on the one hand towards the affirmation of personal absolutes that resist any limitation, and on the other towards the creation of a universal union of the world of persons” (Mounier, 1962: 29)

The co-constitution of the plural involves a radical interrelation between intertwined autonomies, each “part” occupies in the dialectic and geometry of the person (individual, actor, agent, subject, and author) a space that is shared from own identity.

The plural in bodies/emotions is a modality of autonomies that are interrelated as a platform for a being-in-the-world shared in diversity, difference, and multiplicity.

Plurality as a process and plurality, as a result, implies that beyond diverse and different existences, human beings are always on the brink of inequality resulting from the privatization of difference in favor of a few. Private implies the privations from which it comes, private is the result of the consecration of a unilateral appropriation. Plurality is an antidote, at least partially, to inequality.

Plurality as a multiplicity of options opens the door to shared bodies/emotions without appropriation or impairment; It is an action that transcends the reproduction of the given, guiding the interrelationships towards multiple person geometries.

In this sense, plurality is by definition de-colonizing, plurality is related to resistance to dependency, rejection of occupation and establishes the horizon for a critical hermeneutic of skins, fluids and tones of the possible senses of autonomous bodies/emotions. . Anti-colonial social practices are nurtured and threaded in plurality as a feature of doing and feeling-thinking, as a characteristic of policies of different sensibilities based on the co-experience of the diverse in a common being.

There is a direct connection between the plurality of experiences and experiences of the body, emotions and the constitution of different emotional ecologies characterized by three factors: first, in each politics of sensitivities, a set of emotions are constituted connected by family airs, practice kinships, emotional proximity and range. Second, this set of emotions constitutes a reference system for each of these emotions in a particular geopolitical and geocultural context that give them a specific valence. Third, they are groups of feeling practices whose particular experience regarding an element of life can only be understood in its collective context.

It is in this framework that here we invoke plurality insofar as it involves an indeterminate and complex game between similarity and difference, between particular and universal, between the personal and the communal.

From the perspective of similarity and difference, plurality involves work on processes, objects and personal geometries that work/operate with each other and with other geometries by proximity and distance of characters, that is, there is a dialectic of the person what a radical relationality implies between the different positions that are acquired in the geometry of the interaction according to features of the living beings that participate in it.

From the perspective of the particular and the universal, plurality signals in the direction of the constitution of the particular with marks of the

universal and the elaboration of the universal as a result of particular emphasis or particularity. In this sense, plurality is both part and whole, it is point and line, and puzzle and piece at the same time.

In another direction, plurality implies what I know is as a person and what the person is the result of the common, plurality is a call to an identity whose response is already in the community, in the collective, and in the societal.

From these three perspectives of plurality, it is possible to understand how emotional bodies become a source of order and conflict, a locus of domination and rebellion. Plurality is a space of dispute for autonomy and identity recognition, which is why it is both the problem and the solution.

The first writing is proposed by **Oliva López Sánchez (Mexico)** and **Alba Luz Robles Mendoza (Mexico)**, entitled **“Socio-emotional processes of university students during remote schooling due to the emergency measures of COVID 19”**. The article works on different feelings related to the migration from face-to-face to virtual schooling, within the framework of the measures of the federal social distancing program in Mexico “Stay at home.” Faced with the COVID 19 contingency and the metamorphoses in the education processes, we work with university students and their feelings such as anxiety, anguish, stress, uncertainty and fear. The writing starts from “a sociocultural perspective of emotions, the features of social interactions and cultural meanings that are generating emotional alterations in university students are identified [...] The analysis allows us to understand that anxiety, anguish, stress, uncertainty and the fear reported by the students are not maladaptive responses that reflect a psychological vulnerability, but are due to micro, meso and macrosocial conditions exacerbated by the health emergency”.

Raúl Antón Cuadrado (Argentina) and **Valeria Levratto (Spain)** propose the second paper in this issue of RELACES, entitled **“The construction of digital identity in social networks: a quantitative study in Argentina and Spain. The image as a determining element in digital identity and action”**. The article analyzes the construction of virtual identities through the exploration of the information present in the profiles of users of virtual environments, identifying the ways in which different elements in the construction of the digital footprint, identity and action acquire importance in social networks. . The article concludes that “it is important to emphasize how our identities on the web are the sum of each trace that we produce about ourselves and that they do not come only from our image but also from the

written information that we leave and that helps others to identify, recognize and understand each other”.

“The origin of the heterosexists gods: theories of the body in Descartes and Hobbes” proposed by **José Luis Espericueta (Mexico)** is the third article. One of the fundamental purposes of the writing is to explore the ways in which some philosophical foundations have served directly or indirectly to exclude and oppress dissident identities. “For this, the main characteristics of the theories of the human body in the thinking of the fathers of modernity René Descartes and Thomas Hobbes will be analyzed under three points: the role of the body in the framework of each philosophical system, its particular treatment and the consequences derived from each type of approach”. The writing concludes that bodies are the nucleus by and from which power relations are based, constituting, in other words, places where true battlefields are gestated.

The fourth article is by **Jimena Silva Segovia (Chile)** and **Estefany Castillo Ravanal (Chile)** and is entitled **“Study of the commercialized emotions that circulate among sex workers, male miners and their partners, in the mining culture of Antofagasta, Chile”**. The purpose of the paper is to explore the emotions present in mining workers linked to the large copper mining in Antofagasta, their partners and sex workers. The authors carry out an analysis based on conducting interviews and recover the positions of power in which the participants find themselves. The article concludes that “as a relevant finding, we find that a predominant emotion in the participants of the triad is loneliness”, either as a motive in the search for companionship and sexual services, as a way of experiencing the domestic space, marital ties, care and sexual desire, and / or as a search for company, affection and pleasure.

Ponce León, Juan José (Ecuador), proposes the fifth article in this issue **“Genesis of animalistic subjectivities: emotions, bodies and inter-species relations”**. The writing is positioned from the field of Critical Animal Studies and investigates the configuration of the ethical-political subject of anti-species animalisms in Ecuador, taking bodies / emotions as the nodal analytical element. The author concludes that “the subject is transformed through the daily bond, defense, protection and loss that he experiences in his life trajectory with other animals. The emotions that transverse this socio-affective process are catalysts of this subjective transformation: guilt, sadness, pain, among others, are essential to start a permanent and unfinished process of constitution. Traumatic experiences with

animals make it possible to sharpen the alchemical process of subjectivation.”

“When the word intertwines with movement: it is not just melee” is the sixth article in this issue of RELACES and is proposed by **Santiago Battezzati (Argentina)**. The article recovers an ethnographic work with students of theater acting and problematizes the importance and usefulness of the word in the learning of corporal practices. The article gives “account of certain uses of the word of the teachers, which overlap and occur together with the movement and performance of the students. Unlike the conceptual or propositional word, teachers make use of certain words that intertwine particularly well with the movement that is being observed, and that have only just made sense in that specific context [...] Specifically to these uses of the word as they are the epitome of a way in which word and movement are constantly intertwined and superimposed in the learning of acting”.

The last article in this issue is proposed by **Tyagi, Ritu (India)** and is entitled **“Women Bodies and Emotions in Writings by Dalit Women Writers in India”**. Ritu Tyagi recovers a series of texts where different Dalit authors describe their bodies through an autobiographical exercise. The bodies of Dalit writers are presented and approached in different ways that dispute the installed senses, which subvert the docile image historically situated on their bodies. The writers revalue the different aspects of the human experience, starting from a journey through their bodily / emotional experiences. The article concludes that “Dalit women writing presents a counter narrative in which women tend to occupy subject positions and subverts the androcentric script in a manner that provides agency to women characters. But that is not all, Dalit women writing locates itself at the crossroads of gender and caste politics and stands at the vantage point from where writers can investigate the conjuncture of caste and gender in order to challenge the systemic violence inflicted by Brahmanical patriarchy on women in general”.

The issue ends with two significant reviews. The first of them proposed by **Fabio Lopes Alves, Claudia Barcelos de Moura Abreu and Tânia Maria Rechia Schroeder (Brazil)** is entitled **“The pandemic effects in daily life of brazilians: a view from the sociology and anthropology of emotions”** and analyzes the recent publication **Koury, Mauro Guilherme Pinheiro (org.) “Pandemic times: reflections on Brazil”**. The second of them reviews the recent book by **Andrieu, B. e Nobrega, TP “Emergir na Natureza: Ensaios de Ecologia Corporal”** and is made by **Felipe Freddo Breunig, Camila Barbosa Campelo**

and **Maria Isabel Brandão de Souza Mendes (Brazil)** and is entitled **“Being body with nature, being nature with body”**.

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

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

References

- KING, ML jr. (2010) *Where Do We Go from Here Chaos or Community?* Beacon Press. Boston. USA
- MOUNIER, E. (1962) *Personalism*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- SCRIBANO, A. (2004) *Combatiendo fantasmas*. Santiago de Chile: Ediciones MAD.

Procesos socioemocionales de universitarios ante la escolarización remota de emergencia a causa de las medidas sanitarias por COVID 19

Socio-emotional processes of university students during remote schooling due to the emergency measures of COVID 19

López Sánchez, Oliva*

Universidad Nacional Autónoma de México, México
olivalopez@unam.mx

Robles Mendoza, Alba Luz**

Universidad Nacional Autónoma de México, México
albapsic@unam.mx

Resumen

Este artículo analiza los procesos socioemocionales de estudiantes de nivel universitario que refieren experiencias de ansiedad, angustia, estrés, incertidumbre y miedo relacionadas con la migración de una escolarización presencial a una remota de emergencia como parte de las medidas del programa federal de distanciamiento social en México "Quédate en casa". Los datos analizados fueron obtenidos a partir del diseño y aplicación del Medidor Psicosocial y Socioemocional frente a la contingencia COVID 19 (MPE-COVID 19) durante los meses de abril y mayo del 2020. Desde una perspectiva sociocultural de las emociones se identifican los rasgos de las interacciones sociales y los significados culturales que están generando alteraciones emocionales en estudiantes universitarios. La hipótesis que guía el texto es que las experiencias y expresiones emocionales de la comunidad estudiantil están reguladas por la posición social que ocupan en la estructura social y por los contextos culturales que les son propios. El análisis permite entender que la ansiedad, la angustia, el estrés, la incertidumbre y el miedo reportadas por las y los estudiantes no son respuestas desadaptativas que reflejan una vulnerabilidad psicológica, sino que obedece a condiciones micro, meso y macrosociales agudizados por la emergencia sanitaria.

Palabras claves: Procesos socioemocionales; Escolarización remota; Estudiantes universitarios; Emergencia sanitaria; COVID 19.

Abstract

This article analyzes the socio-emotional processes of students at the university level of anxiety, anguish, stress, uncertainty, and fear related to the change from face-to-face classroom to virtual, remote schooling as part of the Mexican federal social distancing program "Stay at Home." The data was obtained from the application of the Psychosocial and Socio-Emotional Meter regarding the COVID 19 contingency (MPE-COVID 19), during the months of April and May of 2020. The traits of social interactions and cultural meanings that generate emotional alterations in university students are identified from a sociocultural perspective of the emotions. The hypothesis is that the experiences and emotional expressions of the student community are regulated by the social position they occupy in the social structure, and by their own cultural contexts. The analysis allows us to understand that the anxiety, anguish, stress, uncertainty, and fear reported by the students are not maladaptive responses that reflect a psychological vulnerability, but rather due to micro, meso and macrosocial conditions exacerbated by the health emergency.

Keywords: Socio-emotional processes; Remote schooling; University students; Health emergency; COVID 19.

* Profesora Titular "C" de tiempo completo adscrita a la Facultad de Estudios Superiores Iztacala de la Universidad Nacional Autónoma de México (FESI UNAM). Doctora en Antropología con especialidad en antropología médica. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 2 del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), fundadora y coordinadora del Proyecto de Investigación Interdisciplinaria sobre Cuerpo, Emociones y Género (PIICG-UNAM), co-fundadora, co-coordinadora e integrante de la Red Nacional de Investigación en Estudios Socioculturales sobre las Emociones (RENISCE). <https://orcid.org/0000-0002-9811-1416>

** Profesora Titular "A" de tiempo completo adscrita a la Facultad de Estudios Superiores Iztacala de la Universidad Nacional Autónoma de México (FESI UNAM). Doctora en Ciencias Penales y Política Criminal. Integrante del Sistema Nacional de Investigación Nivel 1 del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT). Fundadora e Integrante del Programa Institucional en Estudios de Género PIEGI de la FES Iztacala. UNAM. Coordinadora de la Red de Docencia, Servicio e Investigación en Violencia Escolar de la FES Iztacala y representante en el SUIVES por parte de la FESI. <https://orcid.org/0000-0003-3778-4083>

Procesos socioemocionales de universitarios ante la escolarización remota de emergencia a causa de las medidas sanitarias por COVID 19

Introducción

La implementación global del confinamiento social obligatorio y voluntario, como parte de las medidas sanitarias más eficaces para contener el contagio del virus SARS-CoV2 (COVID 19), generó fuertes repercusiones en todos los ámbitos de la vida y en todos los micro grupos. Evidentemente, existen conjuntos sociales más vulnerables que otros. Esto depende del acceso a recursos económicos, culturales, así como de las condiciones y roles sociales que se están desempeñando durante el confinamiento y en la semaforización de la vida en la llamada nueva normalidad. Mucho se habla de las repercusiones a nivel mental y emocional generadas por el distanciamiento físico para guardar las medidas sanitarias impuestas y voluntarias, según sea el caso de cada país (Rubin y Wessely, 2020). Rápidamente en Europa, en los inicios de la pandemia por COVID 19 se realizaron estudios psicosociales que reportaron la presencia de factores estresantes durante las prolongadas medidas sanitarias en las tres primeras fases de contención de la pandemia —distanciamiento, confinamiento social, aislamiento y cuarentena—,¹ entre los que se encuentran información inadecuada, falta de suministros, pérdidas financieras que se manifiestan a través de frustración, aburrimiento, miedo al contagio, síntomas de estrés postraumático, confusión, enojo y en casos extremos se reportaron intentos de suicidio por los llamados estresores de la pandemia (Brooks *et al.*, 2020).

Profesionales de la psicología en América Latina (Mendoza Velásquez, 2020; Piña Ferrer, 2020) y sociedades de psicología en distintas naciones como las españolas dedicadas a la prevención del suicidio y la salud mental, han declarado a propósito de las medidas sanitarias que: “En las decisiones sobre la población no se están teniendo en cuenta otras dimensiones de la salud, especialmente de la salud mental” (Riesgo, 2020: 1). Los estudios mencionados reportan la ausencia de investigaciones suficientes para ofrecer una proyección fehaciente de los impactos

psicológicos por el confinamiento social prolongado como medida global sanitaria en el mediano y largo plazo. El señalamiento anteriormente nombrado, por parte de algunas instituciones o grupos, sobre la relación entre las decisiones políticas y los efectos en la salud mental de las personas resulta una lectura psicosocial importante.

La implementación de medidas de emergencia como el distanciamiento físico en distintos sectores y ámbitos como parte de la vigilancia sanitaria generó y siguen generando malestares emocionales. Una de las medidas institucionales que están afectando fuertemente la vida emocional de niñas, niños y jóvenes es la migración de una escolarización presencial a una remota de emergencia.² De acuerdo con especialistas en educación, en países como México, en el que la educación en modalidad virtual no forma parte de una realidad pedagógica generalizada en todos sus niveles académicos, se tiene que hablar de una migración de un estilo presencial a uno en forma remota. Según el informe de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) del 24 de marzo del 2020 se contaron 1,370 millones de estudiantes de educación básica, media, media superior y superior de 138 países que siguen sus clases desde casa en la modalidad a distancia, a través de plataformas virtuales (UNESCO, 2020). Aun cuando, distintas investigaciones de especialistas en el campo de la educación están evaluando la viabilidad educativa y la capacitación en línea para poner a disposición de estudiantes y docentes distintas plataformas para facilitar la

² Empleo el concepto de escolarización remota en el sentido que lo plantea Manuel Gil Antón para señalar que lo que se está haciendo en México, no es una educación a distancia porque se carece de la planeación y del diseño instruccional virtual. De manera crítica el concepto refiere la migración remota de la enseñanza presencial en ausencia de los elementos básicos de las comunidades virtuales de aprendizaje en las que se requiere de un profesor(a), un pedagogo(a) y un tecnólogo(a) para llevar a cabo el diseño instruccional en la modalidad virtual (Manuel Gil Antón, 19 de mayo de 2020, Entrevista Programa Primer Movimiento en Radio UNAM, <https://www.radio.unam.mx/>).

educación a distancia,³ las y los estudiantes de nivel medio superior y superior en México no comparten la percepción de las autoridades educativas sobre la viabilidad y efectividad de esta modalidad educativa durante la pandemia por COVID 19.

De acuerdo con la encuesta levantada por la Central de Estudiantes Universitarios (CEU) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en la cual participaron 3.316 estudiantes de ambos sexos de la Facultad de Derecho, la Escuela Nacional Preparatoria y la Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán, y dada a conocer en el mes de abril del 2020 por *La Jornada*, diario de circulación nacional, el 67.3 por ciento de la comunidad estudiantil de educación media superior y superior de la UNAM, no ha conseguido adaptarse a la modalidad de clases virtuales. El 66.4 por ciento reportó problemas de conectividad, aunado a ello, la encuesta registró que solo una o un estudiante de cada 10 reciben clases virtuales regulares (Román, 2020). El malestar emocional conllevado por el fracaso de las clases en línea es una realidad social que no se ha atendido, se invisibiliza y en el mejor de los casos sus explicaciones podrían ser incluidas solamente en el nivel de lo psicológico, que analiza las relaciones entre los factores estresores y el estilo de afrontamiento de la población universitaria. Explicaciones en el nivel individual deja fuera los determinantes o factores psicosociales, culturales, sociales y económico que también están en el centro de la explicación de la vida emocional y la salud mental (López, 2019).

Lo que interesa analizar en este trabajo son los procesos socioemocionales de las y los estudiantes frente a la migración de una escolarización presencial a una remota de emergencia a causa de las medidas del programa federal de distanciamiento social en México “Quédate en casa” implementado de marzo a junio del 2020. La pretensión es, a partir del análisis de los procesos socioemocionales, mostrar la relación social y cultural existente entre los aspectos psicológicos y las alteraciones emocionales.

Con la finalidad de profundizar en el análisis de los procesos socioemocionales, el texto está organizado en cuatro apartados; en el primero se presenta el marco teórico que guía la investigación, en el segundo se describe el instrumento empleado para obtener los datos analizados en este artículo y el perfil sociodemográfico de la comunidad estudiantil que lo respondió; en seguida se analizan los procesos socioemocionales de las y los estudiantes en función

3 En el caso de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), el sistema de aulas virtuales y ambientes educativos está ofreciendo tres herramientas para el trabajo entre docentes y estudiantes de la comunidad universitaria: Zoom, Moodle y Blackboard Collaborate (<https://aulas-virtuales.cuaed.unam.mx/>)

de tres situaciones particulares: 1) relaciones de poder y estatus en las interacciones académicas en línea detonadoras del malestar emocional; 2) vínculos sociales disminuidos por falta de empatía y auto responsabilización del desempeño académico; y 3) Percepción y autodevaluación del desempeño académico y las expectativas sociales. El texto cierra con unas breves reflexiones.

Claves teóricas de los procesos socioemocionales

Desde la perspectiva de la sociología y antropología de las emociones se analizarán las relaciones entre los aspectos psicosociales y la vida emocional —enmarcados por las normas, expectativas y posiciones sociales de las y los estudiantes— con la intención de cuestionar la responsabilidad individual de los sujetos que subyace a los discursos y las industrias *psi*⁴ cuando la expresión emocional se concibe como un inadecuado manejo y falta de control emocional frente a situaciones de crisis y emergencias como las que se están experimentando por la pandemia de COVID 19.

La percepción de las exigencias académicas en línea y los limitados recursos materiales y de conectividad disponibles están conllevando a que estudiantes universitarios presenten alteraciones emocionales. Estas alteraciones suelen ser percibidas por quienes las experimentan como una responsabilidad individual al auto percibirse como incapacitados para llevar a cabo adecuadas gestiones emocionales en momentos de emergencia como la que a nivel mundial enfrentamos. El peso del individualismo expresivo domina todas las esferas de la vida, con mayor énfasis la íntima y emocional (Bericat, 2018). La vida emocional y su gestión forman parte de la intimidad en una modernidad tardía y una economía neoliberal, en la que la supremacía del individualismo se impone seductoramente a lo social. Las desviaciones emocionales manifestadas por la población en tiempos del *COVID 19* tienden a imputarse al carácter, la personalidad y otros factores psicológicos relacionados con alteraciones emocionales previas o detonadas por las medidas sanitarias de contención que conllevan al distanciamiento físico, a las crisis económicas y la exacerbación de las vulnerabilidades sociales estructurales como la violencia.

El discurso individualista sobre la gestión emocional de las personas en momentos de emergencia global tiene que ser cuestionado porque ponen el énfasis en el *autogobierno* que promueve mecanismos psicológicos de autocontrol; reduce un problema social, político y económico a uno

4 Los discursos y las industrias *psi* incluyen a la psiquiatría, al psicoanálisis, la psicología y psicoterapia en cualquiera de sus corrientes teóricas (Rose, 1996).

psicológico, con lo cual se invisibiliza la intrínseca relación que existe entre la salud mental, la organización emocional, social, cultural y económica (Illouz, 2019). Además, despolitiza la construcción sensible de las y los actores sociales eliminando otras formas éticas de la vida emocional al proponer que la *comodificación* de las emociones⁵ se logra a partir de su identificación, aclaración y monitoreo, tomando conciencia de sus significados y consecuencias para modificarlas a través del entrenamiento autoinstruccional breve, basado en las teorías del aprendizaje, la motivación y la psicología positiva para superar la depresión, el miedo y la ansiedad (Cabanas, 2019; Shachak, 2019).

Las disciplinas y las industrias *psi* (Rose, 1996; Illouz, 2019; Shachak, 2019) en tiempos de COVID 19 refuerzan la pandemia de los desórdenes afectivo-emocionales como la depresión, la ansiedad y el estrés en la sociedad del rendimiento (Han, 2012). Finalmente, la perspectiva individualista de las emociones promueve un “modo emocional de reflexividad” (Shachak, 2019: 219), es decir, una forma de entender y explicar la propia vida emocional que en términos culturales propicia el fenómeno de auto etiquetamiento como lo denomina Peggy Thoits (1985) —desde la teoría de la desviación emocional— para referir la autoevaluación que las personas hacen sobre sus procesos de salud mental y emocional cuando son percibidos —por ellos y otros— como poco funcionales.

La vida emocional, tal y como se entiende desde una perspectiva sociocultural rebasa la mirada dualista y universalista de las emociones; cuestiona su función ideológica cuando se emplean discursos hiperindividualizados y normalizadores para juzgar la salud mental como un rasgo psicológico universal, genético y conductual que responsabiliza a los individuos por la falta de capacidad de adaptación emocional (Lutz, 1986; López, 2011 y 2019; Illouz, 2019). La enfermedad mental históricamente ha estado vinculada al manejo exitoso de las emociones (López, 2019). De acuerdo con Thoits (1985) el estudio de los trastornos psicológicos por angustia, pánico y ansiedad desde la teoría sociológica de la desviación

5 Refiere a la transformación de las emociones desde las prácticas terapéuticas para generar un bienestar personal y promover la salud mental. Dichas prácticas se apoyan en la formulación científica de las emociones, su clasificación, observación empírica y medición (Shachak, 2019). De acuerdo con Mattan Shachak, el acompañamiento psicológico se apoya de diversas técnicas — verbales, corporales, imaginativas— sustentadas en conocimiento experto —psicológico, farmacéutico y neurocientífico— para inducir cambios emocionales. Esas técnicas son una suerte de *commodities emocionales*, o sea objetos emocionales que se producen por demanda y que sirven para aliviar la depresión, reducir el estrés, controlar la ansiedad.

(Bericat, 2000) y la sociología de las emociones (Bericat, 2018) conlleva a una reconceptualización del trastorno como desviación emocional, estrechamente relacionado con los intentos fallidos del manejo de las emociones de acuerdo con ciertas expectativas sociales y no solo por la voluntad individual. Arlie Hochschild (1979) sostiene que cuando las personas se ven inhabilitadas para cumplir las reglas emocionales frecuentemente se refieren las perturbaciones afectivas como la causa principal. Lo que conlleva a la búsqueda voluntaria o recomendada de ayuda profesional. Las autoconcepciones emergen y se mantienen en y dentro de las relaciones sociales porque éstas implican parte fundamental de nuestras identidades y roles sociales, de tal suerte que el sujeto es capaz de sacar conclusiones de su propia identidad desviada al incumplir las normativas emocionales que también son sociales (Thoits, 1985).

Las alteraciones emocionales como la ansiedad, el pánico, la angustia, la depresión, entre otras emociones patologizadas, de acuerdo con Thoits (1985) e Illouz (2019) están enmarcadas por las *feelings rules* o reglas emocionales.⁶ Estas reglas indican las características, el rango, la intensidad y la duración de las emociones o sentimientos que son apropiados para situaciones dadas. El incumplimiento de dichas reglas, de acuerdo con los estándares culturales y con el Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders —DSM por sus siglas en inglés—, en las distintas versiones que incluyen los trastornos del afecto, significa haber rebasado el umbral de la salud mental, con ello se revela la condición de la necesidad de apoyo psicológico y psiquiátrico para transformar la constitución psico-emocional.

Por otro lado, las emociones vistas como procesos sociales y no solo como respuestas fisiológicas que implican mecanismos perceptivos y que exigen procesos interpretativos como sostiene Eva Illouz (2009) implican el reconocimiento del impacto de los factores sociales en su expresión y experiencia emocional.⁷ Los procesos socioemocionales es una categoría empleada en este texto para referir el manejo emocional de las personas en función de su posición social estrechamente relacionada con sus identidades de género, sexuales, generacionales, de estratificación social, educativas y sus situaciones

6 Hochschild (1979) sostiene que los comportamientos emocionales, como otros comportamientos, se rigen por las expectativas sociales. Las *feelings rules* o reglas de sentimiento indican las características, el rango, la intensidad y la duración de los sentimientos que son apropiados para situaciones dadas. El incumplimiento de dichas reglas, culturalmente, significa haber rebasado el umbral de la salud mental.

7 Las emociones son el umbral donde converge y se fusiona el cuerpo, lo cognitivo y lo cultural. Desde esta perspectiva, la emoción es una práctica cultural.

vitales determinadas por la construcción de una subjetividad normativa que enfatiza lo emocional (Morales y López, 2020). Además, los procesos socioemocionales “también varía[n] en función de la posición social que ocupe la persona, según pautas previsibles vinculadas a los factores de estratificación social, y a las condiciones existenciales que estos factores inducen en la situación vital de sus ocupantes” (Bericat, 2018: 30).

Perfil demográfico de la comunidad estudiantil participante en el MPE-COVID 19

Entre los meses de abril y mayo del 2020, el Proyecto de Investigación Interdisciplinaria sobre Cuerpo, Emociones y Género (PIICEG) de la Facultad de Estudios Superiores Iztacala de la Universidad Nacional Autónoma de México (FESI UNAM) diseñó y difundió la encuesta denominada *Medidor Psicosocial y Socioemocional frente a la contingencia COVID 19 (MPE-COVID 19)* entre la comunidad estudiantil de la FESI UNAM para explorar sus procesos socioemocionales ante la pandemia COVID 19 y el distanciamiento social. La Facultad de Estudios Superiores Iztacala imparte seis licenciaturas en ciencias de la salud: Medicina, Enfermería, Odontología, Optometría, Psicología y Biología. Además de diecisiete posgrados. La FESI cuenta con una matrícula de 14 mil estudiantes de licenciatura en sistema presencial, a distancia y posgrado. Está ubicada al norte de la zona metropolitana de la Ciudad de México y fue fundada en 1976. La mayoría de sus estudiantes provienen diversos municipios del Estado de México caracterizados por una alta violencia e inseguridad.

El MPE-COVID-19 es un instrumento en línea diseñado para conocer los efectos psicosociales y los procesos socioemocionales generados por las medidas de control sanitario por COVID 19.⁸ El instrumento exploró: 1) Datos demográficos, 2) Espacios y convivencia familiar, 3) Salud, alimentación e higiene del sueño, 4) Salud y vida emocional, 5) Actividades académicas, 6) Dinámicas en casa antes/durante COVID-19. Al final del cuestionario, la comunidad estudiantil podía dejar un comentario. Para fines de este artículo se analiza la información relacionada con los problemas escolares que está enfrentando la comunidad de estudiantes universitarios por

8 La encuesta incluyó la leyenda del consentimiento informado y el resguardo de los datos personales con base en los lineamientos éticos de la UNAM. La liga de la encuesta: <https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSc8qItN2RuNp4IEhDsZQyJsIbLMDY14KkQALkBeZalCeiuOg/viewform>. Se difundió a través de plataformas virtuales y redes sociales de la FESI con apoyo de las autoridades institucionales y el departamento de comunicación social de la FESI.

las medidas de control sanitario obtenidos de los comentarios que las y los estudiantes podían dejar al final de la encuesta. Al tratarse de un instrumento con preguntas cerradas fue de suma importancia recuperar las inquietudes de las y los estudiantes en esta sección.

El MPE-COVID 19 fue respondido por 3.407 estudiantes de licenciatura (modalidad presencial y a distancia) y posgrado de la FESI que representa el 24,3% de la comunidad estudiantil. El 69,2% de las respuestas corresponde a mujeres, el 30% a hombres y el 0,6% de la población se identifica como no binarios. El 45,5% se encuentra en el rango de edad de entre 18 y 20, el 35,8% entre 21 y 23 años, el 8,8% entre 24 y 26 años, 3,4% se ubica en el rango de entre 27 y 29 años y el 6,5% tienen más de 30 años. El 91,4% son de nivel licenciatura, el 5,7% pasantes de las distintas licenciaturas y el 2,9% cursan algún posgrado. El 51,8% son estudiantes de la carrera de psicología, el 16,4% de optometría, el 12,3% cursa la licenciatura de biología, el 7,7% pertenece a la carrera de medicina, el 6,7% a odontología y el 5,1% estudia enfermería.

El 97% vive con sus familias. Más del 90% de la comunidad estudiantil ha mantenido el distanciamiento social voluntario en los meses de marzo a junio, reportando salidas exclusivamente para compra de alimentos y medicinas. El 86,6% realiza sus actividades académicas en teléfonos celulares, el 65,5% también tienen un equipo de cómputo portátil y el 30% cuenta con una computadora en casa.⁹ El 51,7% comparte su equipo de cómputo con otros miembros de su familia para llevar a cabo actividades escolares y laborales. El 66,8% no cuenta con una rutina diaria y reporta dificultad para cumplimentar sus actividades académicas en línea por problemas de conectividad, falta de equipo adecuado, necesidad de compartir equipo de cómputo y sobre carga de trabajo académico y doméstico.

Procesos socioemocionales de estudiantes durante la pandemia sanitaria

a) Relaciones de poder y estatus en las interacciones académicas en línea: detonadores del malestar emocional

En función de los reportes de las y los estudiantes, se identifica que las interacciones

9 El orden de porcentajes de medios y recursos con los que cuentan los estudiantes de la FESI Iztacala se corresponden con datos de la Encuesta sobre la percepción de los alumnos acerca de su participación en actividades de aprendizaje mediante el uso de TIC's durante la emergencia sanitaria por el COVID-19 realizada por Coordinación de Diseño y Evaluación Curricular de la Facultad de Estudios Superiores Iztacala-UNAM (CODEC-FESI, 2020). En la que se ofrecen las siguientes cifras: el 93% emplean teléfono celular, el 87% computadora o laptop y el 11% tablet.

sociales en los espacios virtuales académicos se han caracterizado por un desequilibrio de poder y estatus con el personal docente. De acuerdo con Theodore Kemper (1978) el desencadenamiento interior de la vida emocional surge en la interacción social y se deriva de situaciones reales, anticipadas, imaginadas o recordadas en los que el poder y el estatus definirán el tipo de experiencias emocionales consecuentes. Es decir, Kemper, establece “un vínculo necesario entre la subjetividad afectiva y la situación social objetiva” (Bericat, 2000: 152).

La *teoría sociorrelacional* de las emociones de Kemper (1978), nos permite analizar no la efectividad de las actividades técnicas y habilidades de estudio de la comunidad estudiantil en el desempeño de sus tareas académicas en línea, sino sus actividades relacionales. Estas son todas aquellas actividades que requieren de la mediación de otro/a (s) para el cumplimiento satisfactorio de los objetivos, en el que está la institución universitaria: los docentes y el personal administrativo. Los escenarios educativos implican necesariamente dos dimensiones fundamentales de la sociabilidad: el poder y el estatus. Existe una dimensión real de poder que enfrentan las y los estudiantes en las exigencias académicas, incluso aunque las perciban como injustas tienden a cumplirlas por el peso de la valoración de sus capacidades por parte del profesorado, pero también como parte fundamental de su autovaloración que se corresponde con la construcción de una subjetividad normativa en términos emocionales y psicológicos.

El confinamiento propicio clases virtuales, estás me causan ansiedad por la innecesaria cantidad de tarea que debo resolver además de exámenes para obtener la mejor calificación posible, es probable que no la consiga por todo el trabajo pendiente volviendo el distanciamiento bastante estresante (MPE-COVID19, 2323, H, 21-23, s/d)¹⁰

Mis maestros son indiferentes ante mi situación, parece que no les importa y me siento frustrada (MPE-COVID19, 1406, M, 18-20, Odont.)

Considero que los profesores deberían de tener un poco más de consideración, últimamente siento que no aprendo casi nada y me veo presionada por entregar trabajos a tiempo siendo que no siempre tengo internet (MPE-COVID 19, 1268, M, 18-20, Odont.)

10 En lo sucesivo, las viñetas son referidas por las siglas del Medidor Psicosocial y Socioemocional frente a la contingencia COVID 19 (MPE-COVID 19) y el número después de la coma refiere al número de cuestionario contestado, seguido del sexo: Mujer (M), Hombre (H), No binario (NB); rango de edad; y carrera: Psicología (Psic) Medicina (Med), Optometría (Op), Enfermería (Enf), Odontología (Odonto), Biología (Biol), Nivel posgrado: Maestría (Ma), Doctorado (Doc), en caso de no contar con el dato aparecerá s/d.

La cultura del rendimiento al que están expuestas las y los estudiantes ejerce presión, se esfuerzan por cumplir las excesivas tareas, aun cuando la calidad de su rendimiento no es retroalimentada, lo que está en el centro de esa motivación es la valoración del propio esfuerzo y la coacción interna en el sentido que lo propone Byung-Chul Han (2012). La falta de evaluación de las actividades académicas por parte de profesores es percibida por las y los estudiantes como desinterés, pero el motor de su acción es la capacidad de hacer que está en tensión de la disciplina y el rendimiento.

La carga de tarea es mayor que cuando asistíamos a clases, el no tener retroalimentación y que no se respeten los días de clases para realizar sus actividades generan estrés ya que la mayor parte del tiempo me la paso haciendo tarea, leyendo, haciendo resúmenes o investigando, desde la 1 hasta las 11,12 de la noche (MPE-COVID 19, 223, M, 21-23, Psic.)

Las y los estudiantes pueden experimentar interacciones sociales con las y los docentes percibidas como desventajosas por las asimetrías de poder y estatus en sus intercambios sociales (clases en línea). Entonces bajo estos postulados de la teoría sociorrelacional de Kemper (1978), el juego de interacción de estudiantes y docentes, caracterizado por una desequilibrada situación de poder y estatus, determina el tipo de experiencia emocional de ellas y ellos¹¹ dando lugar a experimentar miedo, angustia, ansiedad, estrés.

Pues mi situación con el profesor XXXX no se ha prestado para adaptar las actividades en línea a los que tenemos poco acceso, ha manifestado que tendremos que terminar de forma presencial e incluso asistir a las prácticas de campo faltantes, a pesar que no tendremos ni tiempo ni solvencia económica y se le ha expuesto la situación y la ignora. También he recibido mofas de él respecto a mi situación económica previa a la cuarentena “si no te alcanza compras una cajita de chicles y los vendes” (MPE-COVID 19, 2474, H, 18-20, Biol.) Mi profesor XXX está abusando de su poder y de nuestra preocupación respecto a nuestra calificación, dispone de nuestro tiempo y no ofrece alternativas para las diferentes situaciones de cada

11 La teoría sociorrelacional de Kemper (1978) establece distintas combinaciones a partir de los puntos de equilibrio y desequilibrio en las relaciones de poder y estatus entre los actores sociales. En este caso, no contamos con mayores evidencias empíricas para profundizar en las distintas situaciones de intercambio social en el ámbito académico a distancia de la comunidad estudiantil para presentar un panorama más complejo y completo. En las que se pueda dar cuenta de una interacción social caracterizada por un mayor equilibrio de poder y estatus por parte de las y los estudiantes.

alumno (MPE-COVID 19, 2484, NB, 18-20, Biol.)

Muchos profesores no entienden la situación y muchos tenemos miedo de bajar el promedio (MPE-COVID19, 2093, H, 21-23, Biol.)

Mi incertidumbre académica viene de que algunos profesores dejan bastante tarea y yo ayudo en mi casa así que no siempre puedo cumplir con los deberes de la carrera (MPE-COVID 19, 883, M, 18-22, Psic.)

Los estados de ansiedad, angustia, miedo y estrés experimentados por las y los estudiantes en sus encuentros escolares en línea son resultado de un déficit de estatus, la percepción de un exiguo rendimiento y por la insuficiente recompensa que reciben. En otras palabras, perciben que su rendimiento académico es deficiente.

La sobre carga de trabajo escolar afecta mi estabilidad emocional, y no es tanto por el trabajo sino por los profesores que saturan de tareas y no acaparan dudas, suben trabajos en sábados, o en las noches y cuando llegamos a tener una duda jamás responden, atacan psicológicamente (MPE-COVID 19, 236, M, 24-26, Psic.)

Me siento desesperada y frustrada porque al estar en casa también debo ayudar a la limpieza de la misma, aunado con lo mucho que los profesores están dejando de tarea, si antes revisábamos 1 tema por clase, ahora nos dejan 4 por clase, ni siquiera siento que esté aprendiendo, es tanta la tarea que me enfoco más en cumplir que en entenderla (MPE-COVID 19, 2305, M, 21-24, Psic.)

El mayor estrés reportado por las y los estudiantes como se ha mencionado ha derivado en crisis de ansiedad, angustia, pánico y tensión excesiva, a causa de lo que ellos reportan como la falta de sensibilidad del personal académico y administrativo de la UNAM porque perciben que existe una sobre generalización de que toda la comunidad estudiantil cuenta con los medios tecnológicos y recursos materiales como servicios de internet en casa y condiciones económicas para solventar dichos servicios que les permita continuar de manera adecuada sus cursos universitarios a distancia. Las y los estudiantes perciben una falta de reconocimiento y consideración a las condiciones de cada estudiante. Lo que ellas y ellos perciben como una falta de cuidado que conlleva a experimentar estados emocionales adversos. La alteración de las emociones puede ser entendida como una carencia de estatus, es decir, la falta de un reconocimiento de la situación de cada estudiante.

Pienso que tiene que ver más con la exigencia de la escuela y el trabajo, que por el COVID 19. Me resulta muy desgastante cumplir con todas las actividades

en línea, tanto física como emocionalmente. Es demasiado el tiempo de atención y de estar frente a un dispositivo (MPE-COVID 19, 1000, M, 24-26, Psic.)

Creo que una consecuencia importante para nosotros como estudiantes que en lo personal me está afectando es relacionado con las clases a distancia, ya que algunos profesores dan por hecho que tenemos las herramientas adecuadas para poder realizar los trabajos a distancia en lo personal me ha afectado, incluso se está llevando el mismo método de trabajo que en clases presenciales, lo que se me hace inadecuado ya que no se están implementando las herramientas adecuadas para poder seguir con ese ritmo de trabajo, por otro lado el hecho que se tomen horarios ajenos a la materia también es una complicación que en lo personal me ha causado intriga en cuanto a mi rendimiento escolar y calificaciones (MPE-COVID 19, 291, M, 28-20, Psic.)

De acuerdo con Linda Francis (2006), teórica de la sociología de las emociones, la ansiedad, el estrés y la incertidumbre constituyen un estrés dramático. Es decir, son respuestas psicoemocionales ante situaciones sociales en la que existe una profunda separación entre la manera en la que las personas desean presentarse y las demandas de dicho contexto.

b) Vínculos sociales disminuidos, falta de empatía y auto responsabilización del desempeño académico

La falta de vínculos seguros percibidos por las y los estudiantes en la relación a distancia con la comunidad docente por el confinamiento está desencadenando procesos socioemocionales disonantes. Un vínculo seguro supone un acuerdo mental y emocional caracterizado por un bienestar. Mientras que un vínculo inseguro conlleva fácilmente a la experiencia de alienación y genera, además de malestar social y emocional, conflicto y desintegración (Scheff, 1977).

El limitado intercambio social presencial por el confinamiento tiene efectos en los vínculos sociales en el contexto universitario; por un lado, las y los estudiantes se ven obligados a estar "conectados" de forma ilimitada en las plataformas y medios virtuales, lo que supone una comunicación permanente con el personal docente. Por otro, la falta de co-presencia de las y los docentes genera incertidumbre y sensación de abandono en las y los jóvenes. Así, enfrentan una paradójica presencia virtual que invade su intimidad y una ausencia física que, según refieren, les conlleva a la experimentación de ansiedad y estrés:

Las clases en línea no sirven para absolutamente nada más que para estresar... Creo que nadie en

mi salón o de mis amigos hemos aprendido como se debe, y de 7 materias solamente 2 nos han dado clases en línea, hay materias en donde se desentendieron de los alumnos, y solo sabemos de ellos por las actividades en la plataforma, actividades que para ser sincero no dejan ningún aprendizaje. Y el estar saturados de trabajos de este tipo, sumándole la incertidumbre de como procederá la situación me han dejado una ansiedad y estrés terribles (MPE-COVID 19, 86, M, 18-20, s/d)

Me dan muchísimos ataques de ansiedad, tanto por el estar aislada como por las tareas que se dejan, porque muchos profesores solo mandan la tarea sin explicar los temas y tampoco dan retroalimentación (MPE-COVID 19,574, M, 18-20, Psic.)

Me siento muy mal y creo que me preocupa muchísimo que mis profesores no se comuniquen y no sepan bien cómo evaluar... me gustaría que el semestre se reiniciara (MPE-COVID 19,580, H, 21-23, Psic.)

Los profesores deberían ser más conscientes y empáticos con la situación, y no sólo ponerse a exigir trabajos que conllevan salir de casa (MPE-COVID 19,1256, M, 18-20, Odont.)

Quienes reportan cercanía con el personal docente experimentan emociones distintas y con menos angustia, de tipo prosocial. Al tratarse de un estudio que se ha centrado en recuperar la voz del estudiantado hace falta considerar la percepción del personal docente y administrativo:

También en algunas materias los profesores muestran una gran disposición y esfuerzo por dar las clases y apoyarnos con buen material, sin embargo, en otras materias los profesores simplemente nos dicen que hagamos resúmenes de los temas, sin ningún otro apoyo (MPE-COVID 19,115, H, 18-20, s/d).

Los vínculos sociales seguros conforman lazos sociales que en estos momentos de incertidumbre sanitaria se tornan frágiles e inseguros para la comunidad estudiantil y no solo para ella. Un tipo de vínculos inseguros produce emociones caracterizadas por la desconfianza, el miedo, la vergüenza porque lo que está en juego es la aceptación y reconocimiento del otro como otro diferente con necesidades y condiciones sociales particulares (Scheff, citado en Bericat, 2000). Además, un vínculo inseguro se caracteriza también por una excesiva o poca distancia, tal y como es percibida por las y los estudiantes cuando señalan que la solicitud de tareas por parte del personal académico no respeta horarios, ni tiempos. Situaciones que los lleva a sentirse absorbidos en sus

tiempos y limita sus libertades e involucramiento en el hogar.

c) *Percepción y autodevaluación del desempeño académico y las expectativas sociales*

La exposición de distintos tipos de vulnerabilidades sociales, las carencias materiales y las desigualdades sociales en general se han hecho visibles ante la emergencia sanitaria. En el ámbito educativo universitario se confirma la precariedad de una amplia población de jóvenes que están sorteando durante varias semanas mantener sus clases a distancia. Las perspectivas psi siguen poniendo el énfasis en el individuo para explicar la experiencia emocional de los conjuntos sociales por la pandemia COVID 19 e ignoran la centralidad de las condiciones sociales que participan de los procesos socioemocionales, percibiéndose solamente como contexto (Bericat, 2018).

La noción de hiperindividualización trasciende las perspectivas disciplinarias de la salud mental y emocional, también construye auto-percepciones sobre la responsabilidad de los sujetos, sus emociones y comportamientos. Una gran mayoría de estudiantes se siente responsable de sus estados emocionales asociados con el escaso aprendizaje académico en estos momentos.

Esto nos ha llevado a un sobre estrés que no había vivido, tengo dos carreras, el estrés de ambas es brutal, además estar encerrados sin poder despejarme al 100% como lo hacía con mis amigos, ha mermado mucho mi situación, al nivel de querer suicidarme (MPE-COVID 19,1904, H, 21-23, Med.)

En lo personal, me orilla a pensar que realmente mi vida vale nada (MPE-COVID 19,1976, M, 21-23, Odont.)

Los y las estudiantes suelen atribuir a sus estados emocionales la dificultad para llevar a cabo sus actividades académicas; argumentan que se sienten irritables y por esa razón, no pueden desempeñar bien sus tareas, ni tomar sus clases en línea porque se desconcentran. La autoculpabilización surge al percibir que son sus estados emocionales los que les impiden una mejor disposición para cumplir con las exigencias universitarias. Sus malestares emocionales de culpa y ansiedad son reforzados por los comentarios de las y los profesores que, de acuerdo con las narrativas de las y los estudiantes, esperan un desempeño escolar homogéneo del estudiantado. La autoculpabilización invisibiliza las desigualdades sociales de la comunidad estudiantil para desempeñarse de manera favorable. El malestar emocional generalizado de esta población es el reflejo de la falta de responsabilidad social que el

Estado y las políticas educativas.

A pesar de que reconozco mi responsabilidad académica en cuanto a que debo ser autodidactas, me siento muy estresada y presionada debo estar segura si los conocimientos que adquiriera estarán al nivel que requiera posteriormente (MPE-COVID 19,2169, M, 21-23, Biol.).

No entiendo nada en lo escolar y me dan ataques de ansiedad (MPE-COVID 19,2193, M, 18-20, Biol.). La verdad no me siento apto para continuar el semestre de ser posible sería mejor aplazarlo (MPE-COVID 19,2327, H, 30-32, Biol.).

En lo personal yo tengo depresión y ansiedad desde hace mucho tiempo y el estar encerrada no me ayuda en nada al contrario me afecta en todos los aspectos, en lo académico llegué a considerar el abandonar la carrera, ya que pase por un episodio fuerte de depresión y ya no quería continuar. La verdad sentía que ya no podía y dejé de cumplir con mis actividades (MPE-COVID 19, 3250, M, 18-20, Enf.).

Un porcentaje importante de estudiante se ha planteado como alternativa suspender sus cursos y otros incluso abandonar sus estudios universitarios. Los argumentos esgrimidos de parte de las y los estudiantes cuando expresan la suspensión y abandono escolar refleja que la causa de estas posibles decisiones está motivada, en parte por la ansiedad, el estrés, la angustia y la incertidumbre que bajo su valoración, les impide un adecuado desempeño académico.

Siempre en algún momento de cada semestre, tengo mayor ansiedad y tristeza, y termino por abandonar alguna materia; y con la situación actual el estrés de las clases, y el hecho de estar encerrada; terminé por dejar todo, Esta situación empeoró mi estado de ánimo que siempre he tratado de sobrellevar. Además de que mi familia está pasando por malos momentos económicos, ya que ninguno está trabajando a causa de la pandemia, y no sé cómo le haremos los siguientes días MPE-COVID 19, 362, M, 21-23, s/d)

En estas narrativas se estabiliza un estilo emocional, en el sentido que lo propone Eva Illouz (2010) —refiere las expresiones emocionales asociadas con cierto tipo de intercambios sociales que están regulados por la cultura y los grupos de pertenencia—, al señalar que cuando ciertas emociones se repiten en una cultura, grupo o contexto, se crean técnicas específicas para aprehenderlas. Es decir, para nombrarlas, explicarlas y atenderlas. En la población investigada, comienza a surgir un estilo emocional terapéutico, que, refuerza la invisibilización de las dimensiones sociales, política

y económica que participan en la generación de los malestares emocionales y que conmina al autocontrol emocional para conseguir las competencias educativas requeridas para seguir un sistema de clases a distancia.

Así comprobamos la tiranía de la intimidad señalada por la misma Illouz (2010) en la que las narrativas del yo y la vida emocional se anclan a las relaciones familiares en la infancia: “la doctrina terapéutica no sólo define y explica al yo en términos de su historia familiar, sino que también exige liberarlo de su yugo represivo” (Illouz, 2010: 139). Cuando un problema político y colectivo se traduce en problemas psicológicos individuales, asegura Illouz (2010), se inhiben las posibilidades de generar cambios estructurales.

Unas ideas para cerrar

Los procesos socioemocionales de estudiantes universitarios en tiempos de COVID 19 analizados a partir del MPE-COVID 19 se caracterizan por la incertidumbre, el miedo, la ansiedad, la angustia, el estrés y el enojo. La fuente de alteración emocional no es la pandemia en sí ni el miedo al contagio, tampoco es la falta de habilidades psicológicas para conseguir una autorregulación emocional en momentos de riesgo. Las experiencias emocionales de la comunidad universitaria están profundamente relacionadas con los contextos sociales y materiales adversos que ponen al descubierto la vulnerable posición que ocupan en la estructura social y universitaria. La migración de una escolarización presencial a una a distancia en el nivel universitario pone al descubierto los limitados accesos tecnológicos de conectividad, medios virtuales y económicos que dificultan las actividades escolares de un sector aparentemente privilegiado por el acceso a la universidad, pero que viven relaciones de poder y estatus con asimetrías importantes entre la planta docente que detona malestares emocionales.

Las y los estudiantes universitarios están experimentando la demanda del cumplimiento de una sobre carga de trabajo académico en una modalidad educativa desconocida para muchos. La exigencia, real o imaginaria, de una disponibilidad ilimitada de tiempo por parte del profesorado conlleva a experimentar que, de acuerdo con las normas educativas explícitas e implícitas, su rendimiento escolar se perciba como inadecuado, por lo que se ha considerado una falta de adaptación psicosocial que se resolvería con el desarrollo de estrategias de afrontamiento en escenarios de incertidumbre. De esta manera, los procesos de auto-etiquetamiento relacionados con el estrés, la angustia y la ansiedad

expresados por las y los estudiantes promueven la percepción de auto responsabilidad y refuerzan las creencias de la necesidad de mantener un autocontrol emocional que invisibiliza el peso definitorio de los factores sociales y económicos en la vida sensible de los sujetos. El estrés dramático, es decir, el malestar y las alteraciones emocionales concomitantes de las relaciones de poder y estatus jerárquicas que deviene en **vínculos sociales inseguros** y disminuidos entre los actores sociales —que en pandemia se están generando entre toda la comunidad universitaria— se reduce a explicaciones psicologizadas denominadas estrés postraumático.

Es revelador, el peso de la responsabilidad referida por la población estudiantil universitaria en la percepción de sus capacidades académicas valoradas como inadecuadas. El fracaso en el desempeño académico en la modalidad de clases a distancia se atribuye a la falta de habilidades y a sus estados emocionales, aunque no dejan de señalar los excesos de tareas y dificultades técnicas y de conectividad para cumplir con sus actividades. Percepciones que muestra la cara perversa de la tiranía de la hiperindividualización.

La vida emocional y su gestión forman parte de la intimidad en una modernidad tardía y una economía neoliberal, en la que la supremacía del yo se impone seductoramente a lo social, y la responsabilidad social recae, como consecuencia, en los individuos de una manera natural e incuestionable que merece ser desarmada (Bericat, 2018; Cabanas, 2019).

Bibliografía

- BERICAT, E. (2000) "La sociología de la emoción y la emoción en la sociología." *Papers* Vol. 62, p. 145-176.
- _____ (2018) *Excluidos de la felicidad. La estratificación social del bienestar emocional en España*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- BROOKS, S.; WEBSTER, R.; SMITH, L.; WOODLAND, L.; WESSELY, S.; GREENBERG, N. y JAMES G. (2020) "The psychological impact of quarantine and how to reduce it: rapid review of the evidence." *Lancet* Vol. 395, p. 912–20.
- CABANAS, E. (2019) "Psiudadanos, o la construcción de individuos felices en las sociedades neoliberales" en: Illouz, E. (comp.) *Capitalismo, consumo y autenticidad. Las emociones como mercancía* (pp.233-263). Buenos Aires: Katz.
- CODEC-FESI (2020) *Encuesta sobre la percepción de los alumnos acerca de su participación en*

- actividades de aprendizaje mediante el uso de TIC durante la emergencia sanitaria por el COVID-19*. Reporte de resultados. Licenciatura en Psicología Mayo del 2020. Facultad de Estudios Superiores Iztacala-UNAM
- FRANCIS, L. (2006) "Emotions and Health" en: Stets, J. y Turner, J. (eds.) *Handbook of the Sociology of Emotions* (pp.591-610). Nueva York: Springer.
- HAN, B.CH. (2012) *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- HOCHSCHILD, A. (1979) "Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure." *American Journal of Sociology* 85 (3) november, p. 551-575.
- ILLOUZ, E. (2009) *El Consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones del capitalismo*. Buenos Aires/Madrid: Katz.
- _____ (2010) *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz.
- _____ (2019) (comp.) *Capitalismo, consumo y autenticidad. Las emociones como mercancía*. Buenos Aires: Katz.
- KEMPER, T. (1978) *A Social Interactional Theory of Emotions*. Nueva York: John Willey & Sons.
- LÓPEZ, O. (2011) (coord.) *La pérdida del Paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX*. México: Facultad de Estudios Superiores Iztacala, Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (2019) *Extravíos del alma mexicana. Patologización de las emociones en los diagnósticos psiquiátricos (1900-1940)*. México: Facultad de Estudios Superiores Iztacala, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LUTZ, C. (1986) "Emotion, thought, and estrangement: emotion as a cultural category." *Cultural Anthropology* Vol 1 N° 3, p. 287-309.
- MENDOZA-VELÁSQUEZ, J. J. (2020) "Impacto de la COVID-19 en la salud mental." *Medscape*, <https://espanol.medscape.com/verarticulo/5905131>
- MORALES, R. Y LÓPEZ, O. (2020) "La experiencia del desplazamiento interno forzado: una mirada desde los procesos socioemocionales." *Cultura y Representaciones Sociales* Año 15 N° 29, p. 425-451, <http://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/751/pdf>
- PIÑA-FERRER, L. (2020) "El COVID 19: Impacto psicológico en los seres humanos", *Revista Arbitrada Interdisciplinaria de Ciencias de la Salud. Salud y Vida* Vol. 4 N° 7, p. 188-199.
- RIESGO, M. (14 de abril de 2020) "El confinamiento prolongado puede aumentar el riesgo de suicidio." *Gaceta Médica*, <https://gacetamedica>.

- [com/investigacion/el-confinamiento-prolongado-puede-aumentar-el-riesgo-de-suicidio/](https://www.jornada.com.mx/ultimas/sociedad/2020/04/30/el-67-3-de-estudiantes-de-la-unam-no-logra-adaptarse-a-clases-virtuales-9609.html) consultada el 02 de junio 2020.
- ROMÁN, J. A. (30 de abril de 2020) "El 67.3% de alumnos de la UNAM no logra adaptarse a clases virtuales." *La Jornada*, <https://www.jornada.com.mx/ultimas/sociedad/2020/04/30/el-67-3-de-estudiantes-de-la-unam-no-logra-adaptarse-a-clases-virtuales-9609.html> consultada el 3 de mayo de 2020.
- ROSE, N. (1996) *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. London: Free Association Books.
- RUBIN, J. Y WESSELY, S. (2020) "The psychological effects of quarantining a city." *Views and Reviews* Vol. 368, p. 1-2.
- SÁNCHEZ-VILLENA, A. R. Y DE LA FUENTE-FIGUEROLA, V. (2020) "COVID-19: cuarentena, aislamiento, distanciamiento social y confinamiento ¿son lo mismo?" *Anales de Pediatría*, <https://doi.org/10.1016/j.anpedi.2020.05.001> consultado el 23 de junio de 2020.
- SCHEFF, T. (1977) "The Distancing of Emotion in Ritual." *Current Anthropology* Vol. 18 N° 3, p. 483-490.
- SHACHAK, M. (2019) "(Inter)cambios de sentimientos: sobre la comodificación de las emociones en la psicoterapia" en: Illouz, E. (comp.) *Capitalismo, consumo y autenticidad. Las emociones como mercancía* (pp.199-232). Buenos Aires: Katz.
- THOITS, P. (1985) "Self-labeling Processes in Mental Illness: The Role of Emotional Deviance." *American Journal of Sociology* Vol. 91 N° 2, p. 221-49.
- UNESCO (24 de marzo de 2020) "1.370 millones de estudiantes ya están en casa con el cierre de las escuelas de COVID-19, los ministros amplían los enfoques multimedia para asegurar la continuidad del aprendizaje." *UNESCO*, <https://es.unesco.org/news/1370-millones-estudiantes-ya-estan-casa-cierre-escuelas-covid-19-ministros-amplian-enfoques> consultada el 06 junio 2020.

Citado. LÓPEZ-SÁNCHEZ, Oliva y ROBLES-MENDOZA, Alba Luz (2021) "Procesos socioemocionales de universitarios ante la escolarización remota de emergencia a causa de las medidas sanitarias por COVID 19" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°36. Año 13. Agosto 2021-Noviembre 2021. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 12-22. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/447>.

Plazos. Recibido: 07/07/2020. Aceptado: 24/10/2020

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°36. Año 13. Agosto 2021-Noviembre 2021. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 23-32.

La construcción de la identidad digital en las redes sociales: un estudio cuantitativo en Argentina y España. La imagen como elemento determinante en la identidad y acción digital

The construction of digital identity in social networks: a quantitative study in Argentina and Spain. The image as a determining element in digital identity and action

Antón Cuadrado, Raúl *

Universidad Virtual de Quilmes, Argentina
raulanton@gmail.com

Levratto, Valeria **

Departamento de Comunicación y Sociología de la
Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España.
valeria.levratto@urjc.es

Resumen

La construcción de las identidades virtuales en las redes sociales es un proceso espontáneo y ponderado donde la atención sobre toda la información disponible se hace esencial, ya que es a través de ésta que las identidades se proyectan. El objetivo de este artículo es conocer cuáles son los fragmentos de información de los perfiles de usuarios que más se utilizan y cuáles son los aspectos de la identidad más comúnmente conjeturados. Para el análisis de los datos se utilizó una metodología cuantitativa, con el cuestionario como técnica de recogida y con una muestra de 521 personas entre España y Argentina. El análisis de los datos empíricos ha permitido generar reflexiones sobre la importancia de las configuraciones que las redes sociales ofrecen a sus usuarios y sobre lo fundamental que es la imagen en la construcción de la huella, identidad y acción digital.

Palabras clave: Identidad digital; Redes sociales; Autoría.

Abstract

Construction of virtual identities in social networks is a spontaneous and well pondered process where attention to all the information available becomes essential. Identities are projected using this information. The aim of this paper is to define which fragments of this information are the most commonly present in user profiles. Besides, understanding aspects of identity that are the most conjectured. For the data analysis, a quantitative methodology with a questionnaire as a collection technique was used with a sample of 521 people between Spain and Argentina. The analysis of the empirical data has allowed some reflections on the importance of the features social networks offer to its users, as well as on how crucial image is in fingerprints and identity description, and digital action implementation.

Keywords: Digital identity; Social networks; Authorship.

* Raúl Antón Cuadrado, Universidad Virtual de Quilmes. Dr. en Educación y Comunicación en la Red (UNED), Máster en Educación y Comunicación en la Red (UNED), Grado en Antropología (UNED), Licenciado en Informática (UPM). <https://orcid.org/0000-0001-6939-9740>

** Valeria Levratto, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España. Dra. en Comunicación y Educación en Entornos Digitales (UNED), Beca Post- Doc: EuroInka Project-Manchester Metropolitan University en Universidad de San Luis, Argentina. E-COST Action en la Universidad de Aarhus, Copenhague, Dinamarca. Principales líneas de investigación: Lectura digital, alfabetización mediática, brecha digital. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9204-4937>

La construcción de la identidad digital en las redes sociales: un estudio cuantitativo en Argentina y España. La imagen como elemento determinante en la identidad y acción digital

1. Introducción y estado de la cuestión

En los espacios digitales existe la posibilidad de que los sujetos superen lo que Seelig (2012) llama “espacios de observación” (p. 96) cambiando su comportamiento de mero observador por uno de contribuyente al medio. Es sólo por medio de esta participación creativa, cuando el individuo puede liberarse de una condición de objeto de la dinámica de inclusión y ganar, aplicando los medios para los propios fines, una posición de sujeto de transformación. Existe una diversidad extraordinaria de vehículos para esta participación. E igualmente diversos estadios en la genuinidad y/o profundidad de esta participación, yendo desde la creación de contenidos originales –de cada uno de los 10⁸ videos de Youtube, por ejemplo-, pasando por las “recreaciones o modificaciones de estas obras” (Sedeño Valdellos, 2013: 380) hasta la participación incluso acrítica o inadvertida “como resultado del mero uso de la plataforma” (López y Cuiffoli, 2012: 59) o en la mera redifusión de contenidos.

Es precisamente en el terreno de la participación fluida, sin esfuerzo o incluso inadvertida donde radica una de las grandes aportaciones de las Redes Sociales. La clave ha sido relajar las barreras para la participación de los individuos, captando ésta en un clic, como es el caso de los *retweets* o *likes*. Se ha llegado incluso a capturar participaciones sin requerir esfuerzo alguno por parte del usuario, haciendo transparente su registro. Esto ocurre cuando Facebook, por ejemplo, recoge cada acción trazable del usuario en su muro o cuando Google atesora y posteriormente explota los datos de ubicación del usuario de un dispositivo móvil. O cuando Swarm compone con estas ubicaciones un *lifelog* personal.

La pregunta es entonces hasta qué punto existe la diferencia entre mero observador y autores de contenido. Y con el difuminado de esta diferencia el autor pierde peso hasta banalizarse y confundirse: “Para el auditorio de Twitter o Facebook quien pone a disposición una narración es un icono entendido

como metonimia de un curator, nada más lejos de un creador” (Antón Cuadrado, 2014: 46). Poco queda del carácter de fetiche del autor sustanciado en “la firma” que recogiera Bourdieu (1990: 168 y 169). Y finalmente se materializa la duda de Landow (2009) sobre “si cabe todavía hablar de una figura tan unitaria en un medio tan disperso” (p. 435) y a la par se reactualiza la pregunta de Calvino (1980), que suena premonitoria: “¿Qué importa el nombre del autor en la portada?” (p. 40). En algunas redes y servicios sociales, poco.

En resumen, asistimos a un giro copernicano en la concepción de la autoría. La presencia del autor como parte esencial del contexto para la comprensión de la obra, que se podía declinar en posibilidades tan diversas como procesos hermenéuticos de descubrimiento o el fetichismo de la firma (Bourdieu, 1990) se desvanece. No importa si esto provoca la pérdida de “las conexiones de las partes con sus contextos locales, tal como son experimentadas por los humanos que las originaron” (Lanier, 2011: 178). En su lugar es ahora la obra la que cobra el foco erigiéndose en contexto para el descubrimiento del autor.

El foco se pone sobre la obra. Sí. Pero la obra entendida en un buen número de casos no en la expresión de un esfuerzo creativo, sino en la traza perdurable que queda de cualquier acción en la red. El contenido es el rey y, sin embargo, está devaluado por su sobreabundancia (Tasaka, s.f.) hasta el punto en que los contenidos son sólo componentes reemplazables (Antón Cuadrado, 2015). Y desde luego su origen, el autor, tiende a tener una importancia nula. El valor de estos contenidos radica en su importancia agregada como atractor de atención y acciones.

¿Cuál es entonces la razón de ser del perfil? El participante es reificado en el perfil de usuario en primer lugar por proyección del modelo comunicativo de la realidad desconectada que aún permanece como punto de referencia conceptual. En segundo lugar, y no menos importante, como vehículo que

permite al propio usuario expresar su identidad o identidades. Pero el interés para los actores perspicuos de la Red no es el de ejercer detentador de una dudosa autoría. El participante se reconvierte en blanco de publicidad, en mercancía en los procesos de venta de identidades. De este modo el avatar como útil representacional (Frau-Meigs, 2009) pasa de centrarse en la autorepresentación, como ocurre en Gravatar, a requerir para su construcción atributos que sean esencialmente útiles para segmentar audiencia. En este sentido Antón Cuadrado y Campi (2013) comentan:

la información que interesa (...) es la que proporciona un retorno económico, esencialmente aquella que sirva a la publicidad contextual, del mismo modo que interesa borrar de ella toda traza de autoría. Si se pregunta la edad para tener acceso a los contenidos es “para que el contenido que veas en Facebook sea adecuado a tu edad” (Facebook.com s.f.). Se puede ocultar la edad al resto de los participantes, con la configuración de privacidad, pero no está contemplado vetársela al gran hermano (p. 7).

1.1 La redefinición del participante avatarizado

El “avatar como encarnación y somatización de lo virtual” (Canevacci, 2004: 147) no puede obviarse salvo a riesgo de corromper toda la construcción ideológica de una web 2.0 amoral (Carr, 2005), más interesada en el negocio que en abrir vías de comunicación, pero que legitima su existencia en esto último. Así es porque la metáfora de la comunicación requiere de la visibilización de los actores, que haya *alguien del otro lado*.

Las plataformas rentabilizan los datos que van quedando asociados al perfil, y mientras éstos se generen y almacenen, permiten a los actores total libertad en la definición de su avatar o representación, que deviene su fachada para los otros usuarios. Así, estos avatares se pueden convertir en “metamorfosis digitales de individuos que devienen desconocidos y exagerados” (Gulbrandsen y Just, 2011: 1100) porque se trabajan en el nuevo escenario, como hacen los participantes del cómic distópico *The Surrogates* (Venditti y Weldele, 2006).

El fenómeno de la adaptación de la proyección de la imagen al entorno de representación hace el resto. Tal y como comentan Aparici y Osuna Acedo (2013) “En muchas ocasiones los individuos no tienen solo una sola identidad digital, sino que pueden crearse varias identidades diferentes en Internet” (p. 144). Y así, de igual modo que herramientas como Gravatar permiten la reutilización de un mismo avatar o perfil en varias redes sociales, también

puede contemplarse la posibilidad de multiplicar las identidades en una misma red o servicio social sin que esto comporte forzosamente una finalidad espuria.

Complementariamente Canevacci (2004) presenta la idea de la *i-skin*, un meta-constructo que sirve de generatriz de identidades adaptables a cada entorno de representación. Estos entornos pueden ser roles diversos y/o actividades distintas dentro de una misma ágora (o varias) y además, permiten adaptar la relación o el intercambio con diferentes interlocutores sobre diferentes temáticas, utilizando diversos tonos o incluso idiomas. De este modo un avatar o la bio correspondiente en una red social son expresiones del yo generadas por la *i-skin*, pero no son el yo.

Y entonces la visión de Canevacci (2004) según la cual “cada yo es un racimo de yos” (p. 142) cobra una nueva dimensión de significado e incluso trasciende al *i-skin*, porque a la multiplicidad de identidades por la posibilidad frecuente de participación en múltiples redes simultáneamente que apunta Machado (2004), o en la misma red con múltiples objetivos, se le aplica la multiplicidad de identidades representadas en los interlocutores por la naturaleza no determinista de la elaboración de la metáfora.

1.2 La reconstrucción metafórica de la identidad

Los procesos de intercambio comunicativo se dan entre individuos completos. De modo que cuando los interlocutores no se encuentran frente a ellos con identidades acabadas, reconstruyen su integridad a partir de la información disponible, esencialmente la explícita, pero acompañándola de contexto conjeturado cuando lo anterior no es suficiente. Los individuos imaginan la identidad de los coparticipantes a través de fragmentos de la misma. Precisamente dado que los atributos representacionales de los avatares-perfiles están aligerados, se fuerza entonces una elaboración de la identidad del otro a partir de información incompleta. Y esto lanza una reconstrucción metafórica de la identidad, sin que esto merme en modo alguno su efectividad (Hall, 2003: 17).

Esta reconstrucción metafórica, así como indeterminista, de la identidad exigiría la participación activa e implicada del interlocutor al inicio del intercambio. Pero si asumimos que los intercambios comunicativos en la red se vehiculan como sucesión de mensajes asíncronos en broadcast, lo cierto es que este punto de inicio del intercambio se repite a cada elemento de interacción, continuamente.

La identidad báscula así desde ser “patrimonio exclusivo de su detentador a una entidad cocreada por los interlocutores, ya que además surge de la

narrativización del yo” (Hall, 2003: 17). Y en este proceso se reconoce agencialidad tanto al hablante como al auditorio. Esto es, el auditorio comprende que está completando información faltante sobre los emisores de mensajes y el propio originador del contenido se reconoce blanco de esta reconstrucción y trata de influir el proceso, poniéndose guapo/a, cuidando la información presente en los atributos o campos de que dispone y a partir de los cuales su identidad será proyectada.

1.3 Atributos clave en la construcción de identidad del interlocutor

En este punto aparece la cuestión de determinar cuáles son aquellas informaciones más comúnmente utilizadas como punto de partida para componer las identidades de los participantes en la comunicación. Deben de figurar entre los atributos del perfil visibles en el ágora, aquellos presentes en las redes sociales y proveedores de perfil de usuario más perspicuos. Partiremos para el estudio de los casos de Facebook, Twitter, Instagram, Pinterest y Gravatar.

Las cinco redes estudiadas permiten asociar en la información de perfil una imagen o icono representativo del participante –popularmente llamado avatar por más que avatar propiamente sería lo que popularmente se denomina perfil–. Sólo en ocasiones se añade una imagen de fondo, como el caso de Twitter o Facebook. Las cinco, asimismo, permiten establecer una distinción entre *username* o nombre en la red social, único atributo absolutamente necesario y que debe de ser único y nombre real del usuario-participante, que efectivamente podría estar duplicado. Otras propiedades comúnmente presentes en los perfiles son la ubicación y *website(s)* del usuario, que se completan con especificidades en cada red social o sistema: en el caso de Facebook con información detallada sobre lugar de estudios, estado civil o de *relationship*, o en el de gravatar con sus perfiles en redes sociales. Estas propiedades comúnmente se encuentran diferenciadas con espacios particulares con el objetivo de estructurar los datos con miras a facilitar el llamado *Data Wrangling* necesario como paso previo a las operaciones de *Data Mining* que implementan los grandes agentes de la red, pero en todo caso, pueden subsumirse en la llamada Bio del usuario. La Bio, también llamada ‘About me’ (Gravatar) o simplemente ‘About’ como en el caso de Twitter, contiene información contextual libremente decidida por el propio participante, entre la que puede figurar sus *websites*, ubicación... incluso cuando decide no cumplimentar estas informaciones en los campos específicamente marcados para ello.

El nombre de usuario, la imagen de

perfil y la Bio, se completan como universales representacionales con la traza de la propia actividad del usuario en el ágora. Y esta actividad se puede proyectar en dos ejes, por un lado, la red relacional que ha sido capaz de componer (en la forma de enlaces de amistad recíproca, en el caso de Facebook y LinkedIn o de seguidores y seguidos, como en Twitter, Instagram, Pinterest), por el otro lado, su actividad propiamente dicha: sus posts o pins de Instagram y Pinterest, Tweets, pero también likes y retweets en Twitter. Así este concepto de identidad dialógica e iterativamente construida “incluye tanto nuestras actuaciones como la forma en la que nos perciben los demás en la red. La identidad se crea conforme vamos actuando dentro del espacio digital. Todas nuestras acciones constituyen parte de nuestra identidad” (Aparici y Osuna Acedo, 2013: 144).

El presente estudio se aplica a conocer cuáles son los fragmentos de la información de perfil que son más extensamente utilizados como punto de partida de esta reconstrucción y su cuestión recíproca, cuáles son los aspectos de la identidad más comúnmente conjeturados a partir de estos.

Por último, esto remarca una pregunta complementaria. Si el participante en la red es consciente de esta reproducción metafórica sobre su identidad, dado que él mismo la ejerce sobre los otros, percibe claramente de qué modo la red es una “tecnología de auto-representación” (Leung, 2007: 189). Y, de este modo, tiene la posibilidad de implementar acciones para influir en la construcción ajena de su imagen que pueden llegar a lo que podría llamarse coquetería digital y que es especialmente visible en la actualización periódica de su información de perfil. ¿Con qué frecuencia advierten los participantes estar adaptando su representación en las redes y servicios sociales a sus expectativas sobre la reconstrucción de su identidad por parte de sus interlocutores?

2. Material y métodos

2.1 Objetivos

Ante la constatación de la proyección de múltiples facetas del yo sobre la red, el objetivo principal del estudio ha sido atestiguar hasta qué punto esta posibilidad se implementa, estudiando qué elementos que las redes sociales ofrecen ayudan a los sujetos a conocer las personas en la red.

2.2 Muestra

La muestra constó de 521 personas entre España y Argentina, respectivamente 371 y 150 que son los participantes activos de un entorno concreto de participación creativa, horizontal y abierta en la red

eseusee.com¹ y que se han mostrado disponibles a ser parte de la investigación, por lo tanto, se trató de una muestra no probabilística voluntaria y que si bien no se pueda definir como representativa de la población puede calificarse como “ilustrativa” (Del Rio, 2011: 89). De las 371 personas encuestadas para España un 60% eran mujeres, un 39% hombres y un 1% no se ha identificado con el género masculino o femenino; las respuestas revelan que la muestra está compuesta de un 55% de personas con edad comprendida entre los 30 y 45 años; un 26% de personas con edad entre los 18 y los 30 años; un 16% con una edad entre los 45 y 65; y el 2% es el porcentaje que corresponde tanto a los menores de edad como a los mayores de 65. De las 150 personas encuestadas para Argentina un 75% eran mujeres, un 25% hombres y un 1% no se identifica con estos géneros. La mayoría de los encuestados tienen una edad comprendida entre los 30 y 65 años (respectivamente el 45% y el 41%); el 11% lo representan personas de 18 a 30 años y sólo el 3% y el 1% son las personas menores de 18 años o mayores de 65.

Los resultados de las dos muestras están disponibles para su análisis y consulta en abierto en las siguientes direcciones web:

Respuestas Construcción de la Identidad ARG.xlsx:

<https://drive.google.com/file/d/1CvDMRMxmJTf39y637FDlh81KND9FGIUS/view?usp=sharing>

Respuestas Construcción de la identidad ARG.csv:

<https://drive.google.com/file/d/1UvyzkYm2RG2-XWEAqRjvDO6NmeaYK9wE/view?usp=sharing>

Respuestas Construcción de la Identidad ESP.xlsx:

https://drive.google.com/file/d/1pX-5Cdb53uZfUZ_7w9VINKYC7HtmD3xB/view?usp=sharing

Respuestas Construcción de la Identidad ESP.csv:

<https://drive.google.com/file/d/1ZC1qZnAzlcCEnNgC58lGBWqEqs0z1Y49/view?usp=sharing>

2.3 Método

Para el análisis de los datos que se presentan en este artículo se utilizó una metodología cuantitativa con el cuestionario como técnica de recogida. El territorio elegido (Hammersley y Atkinson, 1994) fue virtual, dado que virtual había sido la interacción entre participantes y, tal como recoge Ardevol (2011), la concepción de los trabajos cuyo objeto de estudio se sitúa en la red debe incluir las prácticas digitales de los sujetos investigados.

Los participantes a la investigación tenían que contestar a 4 cuestionarios cortos de contenido idéntico, propagados a través de redes sociales respectivamente en castellano de España y castellano de Sudamérica, de modo que fuera posible

establecer diferencias de tendencia por ámbito. Los cuestionarios se implementaron con la herramienta *Typeform* utilizando iconos de *thenounproject.com*, lo que permitió, además de una estética cuidada, tener la posibilidad de acceder a analíticas de página por su conexión con *google analytics* y una versión *responsive* ajustada a dispositivos de todo tipo, incluyendo portátiles –poco menos de la mitad de las respuestas en la argentina usaron tablets o smartphones, un porcentaje que ascendió al 70% en la española–.

Las preguntas se redactaron de manera estudiadamente coloquial por hablantes nativos en todos los casos, evitando ambigüedades o sintaxis complejas y preponderando las preguntas cerradas, salvo en los casos en que facultativamente se daba la opción de ampliar información, lo que ha permitido unos tiempos de medios de respuesta al formulario que fluctúan entre ligeramente por debajo de 5 minutos para smartphones en la versión suramericana hasta 7:21 en la versión PC/Laptop de España. Según las analíticas de página, las fuentes mayoritarias de acceso a la encuesta fueron referencias en Twitter (más del 75% para España y 65% en Suramérica).

Las preguntas se formularon de manera tal que fue posible contestar con un número de 0 a 10 donde 0 significaba nunca y 10 siempre; o simplemente con un sí o con un no.

3. Resultados

Preguntados sobre las redes sociales usadas habitualmente, los encuestados españoles contestaron Facebook en el 90% de los casos; esta red social es seguida por: Twitter (52%), Instagram (38%), Google+ (32%), y Pinterest (22%). Del análisis de las respuestas se revela, además, que el 22% de los encuestados utiliza además otras redes sociales.

Facebook resulta ser la red social más utilizada también para los argentinos ya que el 92% de ellos confirmó usarla habitualmente, sin embargo, en el país suramericano se utiliza menos Twitter (46%) y más Google+ (41%) en comparación con lo que hacen los encuestados españoles. Instagram y Pinterest por su parte, tienen un número de usuarios parecidos: 36% y 18% respectivamente y, finalmente, un 9% utiliza otras redes sociales.

A los encuestados se les consultó si, a través de las redes sociales, se forman la imagen de algún otro usuario que desconocen y, de las 386 personas que contestaron a esta pregunta, el 65% declaró hacerlo frecuentemente y el 36% comentó no haberlo hecho nunca. Es interesante observar que los datos son muy parecidos si observamos las respuestas de los argentinos: un 63% contestó afirmativamente y un

37% de forma negativa.

Uno de los principales objetivos de la investigación fue conocer cómo, en las redes sociales, los encuestados se crean la imagen de otro usuario, para ello se tuvieron en cuenta los elementos que pueden contribuir a dicha construcción: el nombre, la imagen de perfil, la Bio también llamada información de perfil, el género, la edad, la extracción sociológica, las aficiones, el idioma materno, o las participaciones/aportaciones en los escenarios virtuales.

En primer lugar, se indagó sobre el peso que tiene el nombre de usuario en la construcción de la imagen de los interlocutores y la mayoría de los encuestados españoles y argentinos (23%) afirmó no hacerlo a través de este sistema, mientras un porcentaje significativo, pero no muy elevado (16%) comentó hacerlo con bastante frecuencia. Los argentinos parecen utilizar el nombre un poco más respecto a los españoles ya que un 20% de ellos ha contestado que lo hace con bastante frecuencia. La media de la frecuencia para los españoles es un 3.95 y un 4.22 para los argentinos.

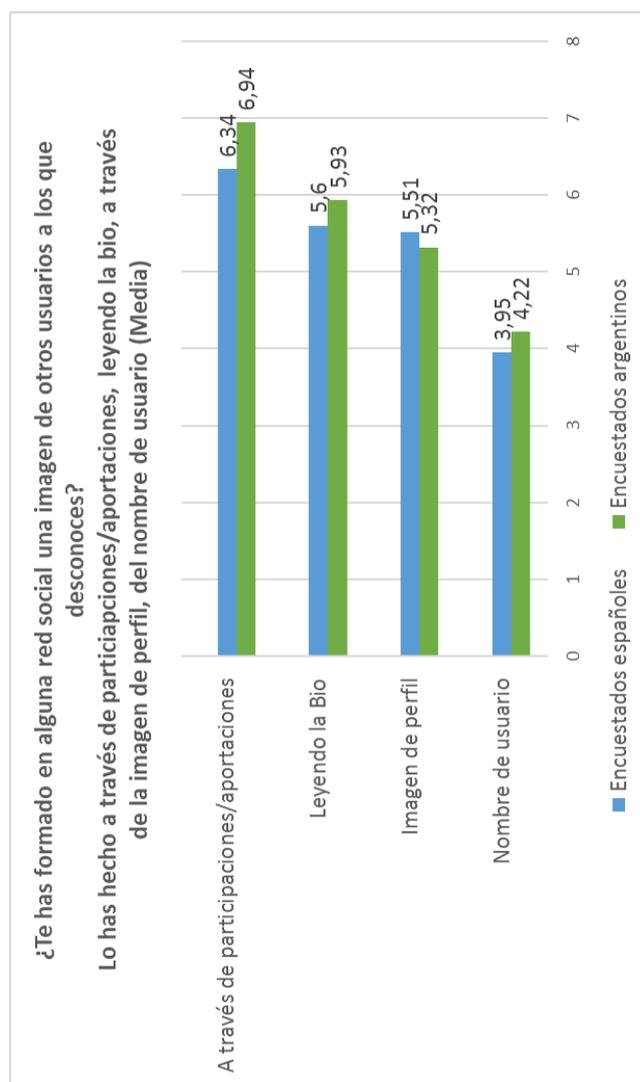
En segundo lugar, nos cuestionamos la importancia de la foto o icono que la persona utiliza en el perfil usuario en el proceso de identificación y recreación de imagen en las comunicaciones online. Un 30% de las respuestas han sido un 7 y un 8 (15% cada uno), es decir, el uso de la imagen es algo utilizado con mucha frecuencia a la hora de construir identidades digitales de otros usuarios. La media para los españoles es de un 5.51 y poco más baja para los argentinos con un 5.32. Estos últimos, en el 13% de los casos usan la imagen de perfil siempre y un 33% de los casos lo hacen con bastante frecuencia.

A través de la recogida de los datos se pudo observar que la información que proporciona la bio de los usuarios es utilizada con mucha frecuencia en la construcción de imagen. Preguntados sobre la frecuencia en que ésta se utiliza en una escala de 1 a 10, el 32% de los encuestados contestaron con valores entre 7 y 8 mientras que un 10% respondieron que siempre utilizan esta información (10) y un 15% que nunca. La media aritmética se sitúa en 5.60 sobre 10. Los datos que emergen de la bio del usuario son especialmente utilizados para los encuestados de América Latina, que han contestado siempre en un 17% de los casos, y 8 y 9 son las respuestas de un 24% de los encuestados.

Un dato muy interesante emerge de las aportaciones/participaciones de los usuarios. Un 19% de los encuestados contestó con un 8 a la hora de definir con qué frecuencia usa estos aportes para elaborar sus percepciones de las identidades de las otras personas. Un 17% un 13% y un 12% contestaron

respectivamente con un 9, 7 y 10; y esto indica que más de la mitad de los usuarios utiliza las participaciones de las personas para crearse una imagen de éstas últimas en perfecta línea con el tema de las identidades digitales que hemos mencionado en los apartados anteriores. Nuevas analogías encontramos en las respuestas argentinas con un rotundo 53% que lo hace frecuentemente si no lo conoce y un 14% lo hace siempre.

Gráfico nº1. Ponderación media de las variables de análisis en la construcción de imágenes de otros usuarios o participantes en las redes sociales



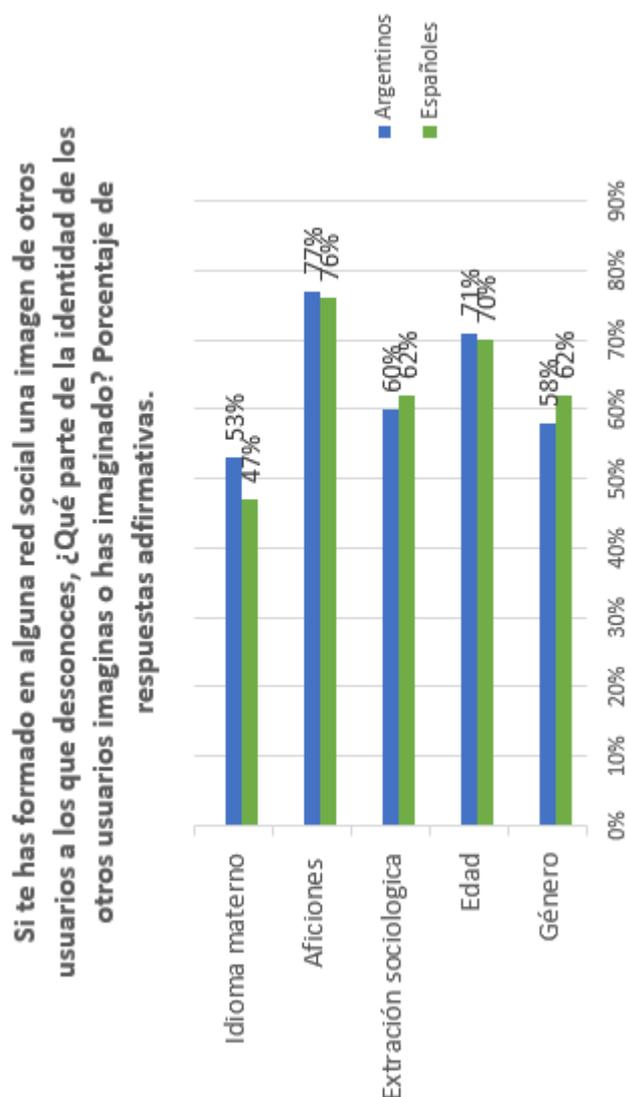
Fuente: Elaboración propia.

El segundo grupo de preguntas abordó la indagación de la meta-cuestión de cómo opera el proceso de construcción y estaban agrupadas bajo el epígrafe ¿Qué parte de la identidad de los otros usuarios imaginas o has imaginado? Aparte del idioma materno, el género fue una de las dimensiones menos construidas por los encuestados. A pesar de esto, la mayoría —el 62% de los encuestados españoles y el 58% de los argentinos— declararon imaginar el género de los interlocutores. Con porcentajes muy similares figura la reconstrucción o simulacro mental de la extracción social —62% en España y 60% en Argentina—.

En el otro extremo, la edad resulta ser uno de los elementos que más se construye, ya que el 71% y el 70% de los encuestados (respectivamente de Argentina y España) contestaron afirmativamente en este eje. Y, finalmente, el más destacado resultó ser los *hobbies e intereses* con una coincidencia de respuestas positivas del 76% en ambas poblaciones.

Otra pregunta de importancia notable a la hora de comprender de qué modo funcionan las construcciones de identidad en la red y que es abordada en el cuestionario indagó, de forma específica, con qué frecuencia los encuestados visitan el perfil del autor cuando ven una imagen o enlace para obtener más información acerca de ella/él. Casi la mitad de las respuestas (49%) coincidieron en que lo hacen frecuentemente, el 29% lo hace raramente, un 13% lo hace siempre, mientras que nunca fue apenas la respuesta del 9%. La mayoría (55%) de los encuestados argentinos acuden a visitar el perfil de una persona que no conocen frecuentemente: un 14% lo hace siempre, sin embargo, un 29% raramente lo hace.

Gráfico nº 2. Porcentaje de usuarios que han construido representaciones de otros participantes en la red respecto al eje construido o imaginado



Fuente: Elaboración propia.

Consultados sobre si alguna vez han intentado buscar más información en Internet sobre alguien que no conocían y cuyas aportaciones en una red social le habían parecido interesantes, los encuestados contestaron mayoritariamente que lo hacen de vez en cuando (35%) o alguna vez (31%). El 23% lo hace muchas veces y el 12% no lo ha hecho nunca. Sólo el 28% de los argentinos lo hace muy a menudo mientras que el restante 72% lo hace de vez en cuando o nunca.

Respecto al cambio de imagen de perfil, el 53% de los encuestados españoles contestaron que lo hace ocasionalmente; el 19% con cierta frecuencia; un 10% a menudo; y un 17% declaró no hacerlo nunca. Los encuestados del país de América Latina son más proclives a experimentar con su cambio de imagen ya

que los datos revelaron que el 32% lo hace con cierta frecuencia, el 38% lo hace ocasionalmente, el 19% a menudo y el 11% nunca. Por otro lado, la información en la bio —que puede ser considerada muy ligada a la imagen de perfil— viene actualizada ocasionalmente por el 50% de los usuarios españoles y el 47% de los argentinos que contestaron a la encuesta, mientras que el 31% de los españoles y el 29% de los argentinos no son favorables al cambio de información escrita sobre ellos ya que no lo hacen nunca. Estos resultados varían significativamente cuando se refiere al nombre de usuario o alias. Un porcentaje muy alto de los encuestados españoles (84%) y argentinos (83%) ha afirmado no cambiarlo nunca, mientras que un 13% lo hace ocasionalmente en España y un 12% en Argentina; e inferiores a 3% son los porcentajes de ambos países que lo hacen a menudo o con cierta frecuencia.

Los datos de la encuesta indicaron que un porcentaje muy alto de personas (44% para España y 48% para Argentina) tiene alguna referencia sobre su vida personal en las redes sociales en que participa (Fotos/Explicaciones, etc.). En España un 11% y en Argentina un 21% de los encuestados afirman tener muchas referencias. Un 32% de los encuestados en España raramente incluye información privada en estos entornos virtuales y un 13% nunca lo hace. En Argentina los porcentajes de “raramente” y “nunca” fueron de un 24% y un 7% respectivamente.

4. Discusión

Tras el análisis de nuestros datos emerge que Facebook, es la red social más utilizada tanto por españoles como por argentinos y es, por ende, el entorno donde más se forman las imágenes de usuarios desconocidos. La psicóloga e investigadora Turkley (2012) a la hora de hablar de identidades digitales insiste en cómo las herramientas, por su naturaleza y características, suelen proponer unos modos de traducción del sujeto ya más o menos predefinidos que tienden a su simplificación. No obstante, es oportuno comentar que, si bien es cierto que las herramientas tienden a reducir de alguna forma las posibilidades del sujeto, también es cierto que éste “tiene la capacidad para desarrollar nuevas estrategias de adaptación y rediseño de su perfil y modos de interacción mediada con la alteridad” (Caro Castaño, 2012: 64).

De acuerdo con todo ello y con las evidencias empíricas de este trabajo es fundamental que se tengan en cuenta las configuraciones y los permisos que la red social más usada en el planeta ofrece y permite a sus usuarios ya que serán determinantes a la hora de descubrir otras personas:

la clave será siempre analizar qué libertad y espacio de personalización se nos permite.

En las redes sociales que están construidas para que el yo sea el motor de los movimientos, los participantes a nuestra encuesta, de ambos países, se forman una imagen de otros usuarios a través de la web, pero el nombre, según nos cuentan los datos analizados, no es el elemento que se elige para construirse una idea de las otras personas, al menos, no de forma consciente. Sin embargo, los datos varían mucho cuando nos referimos a la imagen. La razón es que esta se configura como uno de los elementos determinantes cuando se trata de describir la percepción de la identidad de otros usuarios. Es decir, la identidad que se atribuye a los otros usuarios. Zúñiga y Mina (2013) describen como “un rito de paso digital que inaugura la presencia y exposición de una persona en la red social” (p. 49) la inserción y elección de la imagen en el perfil de usuario en Facebook. Y teniendo en cuenta el proceso, muy a menudo largo, sofisticado y complejo para la decisión de la imagen que será nuestro avatar en la red social más usada en el mundo, los autores la definen como una obra mundana que cada persona realiza de sí.

Por lo tanto, estas obras digitales creadas a través de sus imágenes son sustanciales para los interactores porque les permiten la construcción de la identidad del otro y sobre todo, son fundamentales para las proyecciones que cada uno quiere ofrecer de sí. En este sentido, Serrano-Puche (2013), nos recuerda que la foto de perfil es fundamental para el usuario “ya que éste escoge en función de cómo quiere ser percibido por los demás usuarios: realizando la faceta de sociabilidad, el buen humor, el atractivo físico o las capacidades deportivas” (p. 357).

En las redes sociales, el sujeto digital construye su yo de una forma muy diferente a como lo hace en las interacciones cara a cara, teniendo en cuenta, por ejemplo, que su manejo sobre las plataformas y sus conocimientos informáticos en general, serán determinantes para que ofrezca una identidad u otra; éste, además, necesita una permanente e intensa actividad de intercambio social que en sí misma genera experiencia personal y colectiva y asimismo contribuye a configurar su huella digital (Ortiz, 2016).

En este sentido, es importante hacer hincapié en cómo nuestras identidades en la web son la suma de cada rastro que producimos sobre nosotros mismos y que no proceden únicamente de nuestra imagen sino también de la información escrita que dejamos y que ayuda a los demás a identificarnos, reconocernos y comprendernos. En nuestros datos, observamos como la información que nos propone la

bio (biografía personal que cada persona puede dejar sobre sí en la red social) viene consultada con mucha frecuencia por más del 50% de los encuestados españoles y argentinos y que además más de la mitad de las respuestas argentinas y españolas han indicado tener muy en cuenta las participaciones y aportaciones que las personas hacen en la web. Nuestro yo en Internet —o nuestra identidad mosaico— es ahora la suma de lo que somos y sobre todo de lo que hacemos (o que decimos hacer) y de cómo nos relacionamos (o queremos enseñar respecto a ello).

Construir algunas dimensiones como el género de la persona de la que estamos leyendo algún tipo de aportación (comentarios, ideas, reflexiones) resulta ser fundamental para establecer el vínculo y de la misma manera contribuye su edad, y aún en mayor medida los hobbies o posicionamientos culturales. En el mundo offline nuestra posición social determina nuestra identidad y esto tiende a reproducirse en la web generando las mismas preposiciones ligadas al género, raza o clase social. Parece necesario construirse la identidad para generar puntos de partida equivalentes a prejuicios o precondiciones sobre el otro, cuando este otro no está explícita o ciertamente definido. En este sentido y en relación a los juegos online, Yee (2014) menciona cómo, los espacios virtuales a pesar de evocar libertad perpetúan las normas y los estereotipos del mundo offline.

Según Ortiz (2016) la performance y la fugacidad son algunas de las condiciones de las subjetividades contemporáneas y de sus tecnologías y nuestros datos reflejan estas cualidades ya que, por un lado, un número muy alto de encuestados (76%) ha declarado tener muy en cuenta hobbies y aficiones de las personas que encuentran en la red. Las descripciones que ofrecemos de nosotros o lo que queremos que las personas conozcan de nosotros, nuestro lado apto para ser compartido, es uno de los factores que crea algún vínculo con otras identidades y nos ofrece una fotografía de las mismas. Por el otro, los encuestados han incidido en que el cambio de imagen se hace con cierta frecuencia y a menudo ya que casi el 40% de las personas han dado estas respuestas. Se quieren ofrecer diferentes imágenes, fragmentos de vida e historia y a la vez cada foto que subimos de nosotros mismos pasa a ser parte de nuestra memoria digital.

Este proceso de re-creación de nosotros mismos, en diferentes o iguales yo del mundo offline, es parte del procedimiento de mercantilización que convierte nuestras acciones en el dólar del Big Data. Uno de los mayores cambios a nivel de identidad en el mundo digital es el hecho de que los sujetos digitales

se transforman en el mismo contenido del medio en el cual se mueven convirtiéndose en la mercancía que sustenta el modelo de negocio de las plataformas de las redes sociales de libre acceso. A la vez, los interactores digitales participan activamente en “la autorevelación de una identidad acaso simulada, en el marco de la economía de la atención” (Fernández Vicente, 2012: 70)

Las experiencias digitales y offline son, en la sociedad del conocimiento, parte de la vida de muchas personas y ambos espacios ya se han casi naturalizado en lo cotidiano de sus gestos. El camino del yo polifacético o único que se desplaza por entornos tan diferentes se está construyendo cada día con diferentes repercusiones y en la sociedad de la información se hace siempre más importante que las personas tengan los conocimientos y posibilidades para aprender a gestionar su identidad digital.

Bibliografía

- ANTÓN CUADRADO, R. (2014) “Universalización de la participación y capitalismo sobre los accesos”. *Revista Opción*, año 31, número especial 2 (2015), pp 61-80.
- _____ (2015) “Narrativa digital para auditorios netmodernos” en: Rodríguez Terceño, J. (coord) *Creaciones audiovisuales actuales*. Pp. 39-55. Madrid: Ed. ACCI Madrid.
- _____ (2016) Participación horizontal y abierta en la red: cocreación en racimos (Tesis Doctoral). Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid.
- ANTÓN CUADRADO, R. Y CAMPI, W. (2013) “El autor ha muerto ¡Larga vida al cocreador!”. VI Seminario internacional de educación a distancia. (Red Universitaria de Educación a Distancia. Argentina) Extraído de: http://www.uncuyo.edu.ar/seminario_rueda/upload/t169.pdf
- APARICI, R. Y OSUNA ACEDO, S. (2013) “La cultura de la participación.” *Revista Mediterránea de Comunicación*, vol 4, nº2, pp 137-148.
- ARDÈVOL, E. (17 de enero de 2011) “Etnografía digital”. Blog Mediaciones, antropología de los media. Extraído de: eardevol.wordpress.com/2011/01/17/etnografia-digital/
- BOURDIEU, P. (1990) *Sociología y Cultura*. México D.F.: Grijalbo.
- CALVINO, I. (1980) *Si una noche de invierno un viajero*. Barcelona: Bruguera.
- CANEVACCI, M. (2004) “Etnografía Web e identidades avatar”. *Nómadas* Nº 21, pp. 138-151. Extraído de: <http://www.redalyc.org/articulo>.

- oa?id=105117678012. Universidad Central Colombia.
- CARO CASTAÑO, L. (2012) "TELOS 91". *Cuadernos de Comunicación e Innovación*. Nº 91 "identidad digital". Fundación telefónica.
- CARR, N. (3 de octubre del 2005) "The amorality of web 2.0". Roughtype Nicholas Carr's blog. Extraído de http://www.roughtype.com/archives/2005/10/the_amorality_o.php
- DEL RÍO, O. (2011) "El proceso de investigación: etapas y planificación de la investigación" en: L.Vilches (Ed.). *La investigación en comunicación*. Barcelona: Gedisa.
- FERNANDEZ VICENTE, A. (2012) TELOS 91. Cuadernos de Comunicación e Innovación. Nº 91 "identidad digital." Fundación telefónica.
- FRAU-MEIGS, D. (6 de mayo del 2009) "Avatar et la co-évolution homme-machine". Extraído el de <http://www.divina-frau-meigs.fr/chroniques.html>
- GULBRANDSEN, I. y JUST, S. (2011) "The collaborative paradigm: towards an invitational and participatory concept of online communication". *Media, Culture & Society* 33(7), pp 1095-1108.
- HALL, S. (2003) "Introducción: "¿Quién necesita identidad?" en: Hall, S. y Dugay, P. (2003) *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu. pp 13-39.
- HAMMERSLEY, M., y ATKINSON, P. (1994) *Etnografía. Métodos de Investigación*. Barcelona: Paidós Ibérica, S.A.
- LANDOW, G. (2009) *Hipertexto 3.0*. Barcelona: Paidós.
- LANIER, J. (2011) *Contra el rebaño digital*. (I. Gómez Calvo, Trad.) Barcelona: Random House Mondadori.
- LEUNG, L. (2007) *Etnicidad Virtual*. Barcelona: Gedisa.
- LÓPEZ, G. y CUIFFOLI, C. (2012) *Facebook es el mensaje. Oralidad, escritura y después*. Buenos Aires: La cruzía ediciones.
- ORTIZ, R. R. (2016) "Redes Sociales digitales: de la presentación a la programación del yo." *Iztapalapa*, (78), 71-101.
- SEDEÑO VALDELLOS, A. (2013) "Hibridaciones autor/espectador en la producción cultural contemporánea: prácticas videográficas y competencias de la nueva recepción". Actas del II Congreso Intl de Educación Mediática y Competencia Digital pp. 153-165. Recuperado de uoc.edu/portal/es/symposia/congreso_ludoliteracy2013/programa/_EDUMED_2013.pdf
- SEELIG, T. (2012) *InGenius. A crash course on creativity*. London: Hay House.
- SERRANO PUCHE, J. (2013) "Vidas conectadas: tecnologías digital, interacción social e identidad". *Historia y Comunicación Social*, 18, pp. 353-364
- TASAKA, H. (s.f.) *The paradox of knowledge society - Talking to Hiroshi Tasaka*. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=5TgXaaHPAs>
- TURKLEY, S. (2012) *Alone Together Why we expect more from technology and less from each other*. New York: Basic Books.
- VENDITTI Y WELDELE (2006) *The subrogates*. Ed. Top Shelf Prod
- YEE, N. (2014) *The Proteus Paradox. How online games and virtual worlds change us and how they don't*. New Heaven, Yale University Press.
- ZÚÑIGA, R. G., Y MINA, J. G. (2013). "Rutas y configuraciones de la imagen de perfil en Facebook". *Educació i Cultura: revista mallorquina de Pedagogia*, 24, 41-73.

Citado. ANTÓN-CUADRADO, Raúl y LEVRATTO, Valeria (2021) "La construcción de la identidad digital en las redes sociales: un estudio cuantitativo en Argentina y España. La imagen como elemento determinante en la identidad y acción digital" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, Nº36. Año 13. Agosto 2021-Noviembre 2021. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 23-32. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/448>.

Plazos. Recibido: 02/02/2020. Aceptado: 20/05/2021

El origen de los dioses heterosexistas: teorías del cuerpo en Descartes y Hobbes

The origin of the heterosexuals gods: theories of the body in Descartes and Hobbes

Espericueta, José Luis *

Investigador independiente, México
jl.espericueta@outlook.com

Resumen

El objetivo del presente trabajo es visibilizar en el núcleo de la modernidad algunos de los fundamentos filosóficos que directa o indirectamente han servido para la exclusión y opresión de identidades disidentes. Para ello se analizarán las principales características de las teorías del cuerpo humano en el pensamiento de los padres de la modernidad René Descartes y Thomas Hobbes bajo tres puntos: el papel que tiene el cuerpo en el marco de cada sistema filosófico, su tratamiento particular y las consecuencias derivadas de cada tipo de abordaje. Una vez hecho esto se podrá observar que la existencia de Dios y el Estado es posible gracias a que tienen el principal propósito de ordenar la equivocidad originaria adjudicada a nuestras corporalidades. Finalmente, con ayuda de Butler, Foucault y Agamben, examinaremos la lógica subyacente en la interacción de estos entes con el cuerpo y la sexualidad.

Palabras clave: Antropología filosófica; René Descartes; Thomas Hobbes; Heterosexismo; Transfobia.

Abstract

The objective of this work is to make visible in the core of modernity some of the philosophical foundations that directly or indirectly have served for the exclusion and oppression of dissident identities. In order to do so, the main characteristics of the theories of the human body in the thought of the fathers of Modernity, René Descartes and Thomas Hobbes will be analyzed under three points: the role of the body in the framework of each philosophy, its particular treatment and the consequences derived from each type of approach. Once this has been done, it will be possible to observe that the existence of God and the State is thanks to the fact that they have the main purpose of ordering the original equivocality attributed to our corporalities. Finally, with Butler, Foucault and Agamben, we will examine the logic underlying the interaction of these entities with the body and sexuality.

Keywords: Philosophical anthropology; René Descartes; Thomas Hobbes; Heterosexism; Transphobia.

* Licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México), Maestro en Filosofía Moral y Política por la Universidad de Salamanca (España), coeditor de *Indómita*, revista asociada al Máster en Estudios Avanzados de Filosofía (USAL).
<https://orcid.org/0000-0002-8717-0170>

El origen de los dioses heterosexistas: teorías del cuerpo en Descartes y Hobbes

1. Introducción

Sin lugar a duda, René Descartes y Thomas Hobbes fueron dos figuras que marcaron el origen de la modernidad. Justamente por ser contemporáneos, ambos compartieron necesariamente algunos presupuestos teóricos: el concebir al sujeto como punto de partida epistemológico o la utilización del modelo matemático en la elaboración de la filosofía, fueron dos de los elementos modernos que tuvieron en común. No obstante, sus respectivos desarrollos filosóficos, caminaron por bien diferentes senderos.

Ambos pensadores pertenecieron al Círculo Mersenne, el cual fue uno de los más importantes grupos de intelectuales del siglo XVII, asimismo, conocieron de primera mano los escritos del otro (Tönnies, 1988). El hecho de que uno fuese racionalista y otro empirista, además de otras divergencias filosóficas, propiciaron en más de alguna ocasión interesantes debates entre los pensadores. Las objeciones que realizó Hobbes a las *Meditaciones Metafísicas*, por ejemplo, incluso parecieron importunar un poco al filósofo francés. En todo caso, la influencia que han ejercido estos personajes a lo largo de la modernidad, desde sus respectivas filosofías, es incuestionable. Las Matemáticas, la Epistemología, la Psicología, el Derecho y la Política son tan solo unas cuantas disciplinas actuales que, de alguna u otra manera, tienen sus raíces en estos pensadores. Es por ello por lo que creemos de suma importancia revisar constantemente las diferentes teorías que se esgrimieron desde los inicios de la modernidad con la intención de rescatar elementos que nos permitan examinar críticamente la manera en que vivimos nuestros cuerpos.

Por lo tanto, el objetivo del presente artículo es visibilizar algunos de los fundamentos filosóficos que directa o indirectamente han servido para la exclusión y opresión de identidades disidentes, por ejemplo, aquellas que se encuentran desmarcadas del binarismo o la heteronorma. Para lo anterior, el esquema de trabajo se dividirá en dos secciones.

La primera, de naturaleza un tanto revisionista, se desarrollará de la siguiente manera: Descartes y Hobbes serán analizados bajo tres distintos aspectos; el primero versará sobre el papel que juega la teoría corporal en sus respectivas filosofías; el segundo estudiará la concepción particular del cuerpo en sí; y, el tercero, señalará las consecuencias teóricas de cada tipo de abordaje corporal. Una vez hecho esto se podrá confirmar el lugar secundario pero esencial que ocupa el cuerpo en sus sistemas. Asimismo, se podrá observar cómo a partir del modo en que se concibe aquel, se posibilita la existencia de dos entes abstractos: Dios y el Estado.

En la segunda sección, y desde una postura más interpretativa, nos dedicaremos a caracterizar a estos dos dioses. Se disertará acerca de cómo su ADN filosófico está predeterminado para que actúen sobre nuestros cuerpos ejerciendo una función de distinción y ordenamiento. Entendámonos desde un inicio: esperar que Descartes y Hobbes dedicaran un apartado de sus obras a reprobar *explícitamente* la homosexualidad y las identidades no binarias sería una ingenuidad anacrónica. Si bien en esta sección introduciremos pasajes en donde se constata la heteronormatividad y el binarismo en sus pensamientos, lo que nos proponemos evidenciar es que, dada la naturaleza y las premisas con las que el francés y el inglés construyeron a sus respectivos dioses, la consecuencia ineludible es que estos entes, si quieren cumplir cabalmente con su razón de ser, se vean impelidos a imponer un tipo bien ordenado de sexualidad (binaria, heteronormada, procreadora, etc.).

Cabe decir que esta labor de investigación parte del presupuesto de que uno de los temas más urgentes de nuestro tiempo es la defensa de los cuerpos frente a las ideologías y los poderes estatales que muchas de las veces prescriben injustamente el modo en que hay que vivir nuestras *corpo-realidades*.

2. *El cuerpo en la filosofía de René Descartes*

Unas de las principales preocupaciones intelectuales de Descartes eran las ideas de Dios y del alma, concretamente la demostración de la existencia de aquel y la inmortalidad de esta. Para atender estas cuestiones, como buen inaugurador del renacimiento, se alejó del lastre teológico y escolástico, y decidió emprender sus reflexiones por medio de la filosofía, ya que:

si bien es cierto que a nosotros los creyentes nos es suficiente creer por Fe que hay un Dios y que el alma humana no muere con el cuerpo, no parece en verdad posible que los infieles puedan ser persuadidos de religión alguna, y casi ni siquiera de alguna virtud Moral, si en primer lugar no se les prueban estas dos cosas por la razón natural (Descartes, 2011: 155; AT, IX: 4.).¹

Para la empresa que se ha propuesto, no obstante, ha advertido serias dificultades, pues el pensador se ha percatado que desde sus primeros años de vida “había recibido por verdaderas una cantidad de falsas opiniones” (Descartes, 2011: 165; AT, IX: 13); de igual modo, observaba que la filosofía elaborada hasta entonces no había podido establecer nada que no fuera objeto de disputa. Ante esto, confiesa la imposibilidad de analizar individualmente cada juicio, ya que sería un trabajo infinito. De esta manera, la preocupación del filósofo lo lleva a indagar cuál es la causa de todas esas falsas opiniones para poder así atacar de raíz la equivocidad que padecemos a lo largo de la vida.

Esta redada intelectual termina por identificar a los sentidos como los culpables de que nos formemos juicios falsos; “todo lo que hasta ahora he recibido como lo más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos, o por los sentidos” (Descartes, 2011: 166; AT, IX: 14), escribe en la Primera Meditación. Si bien parece que Descartes concede que la facultad sensitiva no siempre es fraudulenta, señala que “es prudente no fiarse nunca por completo de quienes hemos sido alguna vez engañados” (Descartes, 2011: 166; AT, IX: 14).

Esta prudencia al referirse a la falibilidad de los sentidos constatada en las *Meditaciones* —texto

destinado a los sofisticados doctores parisinos—, es dejada de lado en su *Investigación de la verdad por la luz natural*, un pequeño relato que tiene como destinatario al “hombre discreto” —eufemismo de ignorante—. En esta obra, uno de los personajes que sirven a Descartes para desarrollar su filosofía en un lenguaje coloquial, declara más abiertamente su desdén hacia los sentidos. “Como nuestros sentidos no ven nada más allá de las cosas más groseras y comunes, nuestra inclinación natural está completamente corrompida” (Descartes, 2011: 81; AT, X: 507), nos dice Epistemón. Otro personaje, Eudoxio, acrecienta el problema al cuestionar si acaso lo que consideramos como real no es más bien un sueño. Ante esto, Poliandro —que hace de hombre discreto—, entra en preocupación y teme que toda su realidad sea onírica, por lo que Eudoxio intenta salvarlo del escepticismo y le auxilia para que se percate de que a pesar de que se pueda dudar de todo, no puede vacilar en aseverar que efectivamente es él quien está dudando.

De esta forma Descartes da un gran paso en su empresa al identificar una verdad que estima incuestionable: estar seguro de su existencia. Sin embargo, “aún no conozco con suficiente claridad lo que soy, yo que estoy cierto de que soy” (Descartes, 2011: 171; AT, IX: 19). Por esta razón, el filósofo en sus *Meditaciones* hace un repaso de aquellos pensamientos que nacían por sí mismos al preguntarse sobre su ser. En primer lugar, se pensaba como alguien que tiene un rostro, manos y brazos; asimismo, consideraba las acciones que podía realizar, tales como alimentarse, caminar, sentir y pensar. No obstante, para él, todos estos atributos pueden tener un origen onírico, salvo uno: la facultad de pensar. Esta cualidad es indubitable y constante, por lo tanto, esencial: la esencia del humano es el pensar. Mientras que los sentidos del cuerpo son dudosos y contingentes, pertenecen a un orden distinto, al orden de la imperfección y de lo mundano, en otras palabras, de lo inundo.

De este modo, en la filosofía del francés, el cuerpo representa el obstáculo epistemológico que nos dificulta conocer lo *claro y distinto*. En consecuencia, Descartes utilizará lo que llamamos *descorporeización* como el método para conseguir estudiar lo etéreo. En efecto, “(l)a primera y principal cosa que se requiere, antes de conocer la inmortalidad del alma, es formarse de ella una concepción clara y nítida, y por entero distinta de las concepciones que se pueden tener del cuerpo” (Descartes, 2011: 161; AT, IX: 9-10).

1 El material bibliográfico presente en este trabajo tiene como base tanto las versiones en castellano como las ediciones canónicas de las obras de Descartes y Hobbes. La citación se llevará a cabo según el sistema autor-año para la obra en castellano, posteriormente, separado por punto y coma, se añadirá la citación canónica con la abreviatura de la obra, seguida del volumen en números romanos y el número de página en arábigos. Las abreviaturas de las obras son las siguientes: para la edición francesa de Descartes elaborada por Adam & Tannery (AT); para la edición inglesa de Hobbes elaborada por Molesworth (EW) y para la obra en latín (OL). Todas las citas de obras escritas en una lengua diferente al español son traducciones propias

2.1. *El cuerpo en sí: la complejidad del cuerpo*

En el apartado anterior hemos revisado cuál es el papel que juega el cuerpo en la filosofía de Descartes, ahora nos encargaremos de profundizar en cómo considera el pensador al cuerpo en sí. Ya hemos visto que el cuerpo es el responsable de que nos formemos juicios equivocados de la realidad. ¿Pero a qué se debe lo anterior? ¿Qué naturaleza tiene el cuerpo que solo nos proporciona equívocos? Primeramente, veamos la definición que tiene del cuerpo en general para desprender de allí la explicación del cuerpo humano en particular.

Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser delimitado por alguna figura; lo que puede estar comprendido dentro de algún lugar y llenar un espacio de manera que todos los demás cuerpos estén excluidos de él; lo que puede ser sentido, ya sea por el tacto, ya por la vista o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; lo que puede ser movido de muchas maneras, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa extraña de la cual sea tocado y de la cual reciba la impresión (Descartes, 2011: 172; AT, IX: 20).

Comencemos por analizar cada parte de su *extensa* definición:

a) Cuerpo delimitado por alguna figura

Para Descartes, toda figura puede ser examinada según su orden y su medida (cuarta regla), la disciplina encargada de estos menesteres es la “matemática universal”. Sin embargo, el cuerpo humano es considerado por el pensador como un compuesto de “cierta configuración de miembros y de otros accidentes semejantes” (Descartes, 2011: 162; AT, IX: 10), es decir, una multiplicidad de figuras que deberían ser estudiadas y ordenadas, ya no por el matemático que trabaja la aritmética, sino por el físico del cuerpo, que es el médico. En efecto, “el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias (...): a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral” (Descartes, 2002: 15; AT, IX: 14).

b) Cuerpo como propiedad y excluyente de otros cuerpos

La segunda parte de su definición nos recuerda un poco al principio de identidad, pues al tener en cuenta que el humano es un compuesto de cuerpo y alma, y dicho cuerpo ocupa ya un lugar haciendo que los demás estén excluidos de él, “no faltaba tampoco razón para que yo creyera que este cuerpo (al que con un cierto derecho particular llamaba mío) me pertenecía con más propiedad y más estrechamente que ningún otro” (Descartes, 2011: 209; AT, IX: 60).

c) Cuerpo como objeto sentido

Todo objeto, nos dice Descartes en la tercera parte de su definición, puede sentirse por diferentes

medios, como por el tacto, el gusto, etc. Toda esta variedad de facultades que posee el humano dificulta su acceso al mundo en la medida en que el objeto percibido puede modificarse y nuestros sentidos pueden verse desorientados. Descartes pone el ejemplo de un pedazo de cera sólida que es alterada por el calor y se pregunta ¿qué podemos conocer del pedazo de cera con tanta distinción? A lo que responde que “no puede ser ciertamente nada de aquello que he notado en él por medio de mis sentidos” (Descartes, 2011: 175; AT, IX: 24), sino lo que se conoce por medio del entendimiento proveniente del espíritu. Y es que el hecho de que el cuerpo esté provisto de múltiples sentidos y compuesto de diferentes partes es lo que provoca la equivocidad en el humano; la diversidad parece ser su condena, ya que debemos tener en cuenta que para el filósofo “toda composición denota dependencia, y que la dependencia es manifiestamente un defecto” (Descartes, 2011: 125; AT, VI: 35).

d) Cuerpo como pasividad

Más arriba habíamos mencionado que para Descartes el cuerpo humano está configurado por un cúmulo de miembros y *otros accidentes semejantes*. Estos accidentes se deben a que el cuerpo se considera como susceptible de sufrir una infinidad de impresiones que pueden engañar o perturbar el alma. Este aspecto, en conjunto con la característica *c)*, dificulta aún más la aprehensión de las cosas *claras y distintas*. El cuerpo, en la medida en que es un compuesto complejo y vulnerable, representa en Descartes la fuente por donde la equivocidad invade y empapa al humano.

Así, una vez que hemos analizado brevemente cómo el filósofo francés concibe al cuerpo en sí, podemos señalar por consiguiente que la variedad de sentidos y la complejidad del cuerpo son para él defectos en el humano. Aun así, el pensador nos impele a asumir esta imperfección, pues es un despropósito desear “poseer cuerpos compuestos de materia tan poco corruptible como el diamante” (Descartes, 2011: 119; AT, VI: 26).

2.2. *Consecuencias de la teoría corporal: el advenimiento del Dios inmortal*

En este apartado observaremos qué resultado se obtiene del tipo de abordaje que utiliza Descartes para tratar el tema del cuerpo. Como hemos podido revisar, la consecuencia derivada del tratamiento del cuerpo en Descartes es la existencia del alma. Debido a que el cuerpo y los sentidos son en sí mismos engañosos, Descartes ha deducido la importancia del alma en la identidad del individuo. Para el filósofo, el humano es una cosa pensante cuya verdadera

esencia radica en la capacidad de dudar y razonar. Puesto que incluso se puede imaginar que no tiene cuerpo, pero no se puede figurar que no posee un alma cognoscente, logra asentar la existencia de esta. No obstante, Descartes no se conforma con ello, aún le queda la tarea de demostrar la existencia de Dios.

Al inicio de la tercera meditación, titulada *Acerca de Dios*, se ilustra muy claramente la utilización de lo que hemos llamado *descorporeización* como método de conocimiento. “Ahora cerraré mis ojos, taparé mis oídos, apartaré todos mis sentidos, hasta borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales” (Descartes, 2011: 178; AT, IX: 27), nos dice el filósofo. Y dado que todas las nociones provienen en poca o gran medida de las cosas corporales, solo la idea de Dios se mantiene ajena; la idea de Dios, en cuanto que sustancia infinita, independiente y perfecta, no pudo haber provenido de un ser finito, dependiente e imperfecto como el humano.

Y, por consiguiente, de todo lo que he dicho antes es preciso concluir necesariamente que Dios existe; porque, aunque la idea de sustancia esté en mí por el mismo hecho de que soy una sustancia, sin embargo, yo, que soy un ser finito, no tendría la idea de una sustancia infinita si no hubiera sido puesta en mí por alguna sustancia que fuera verdaderamente infinita (Descartes, 2011: 186; AT, IX: 36).

De esta forma, la *descorporeización* ha servido a Descartes para fundamentar tanto la existencia del alma como la de Dios. Al partir de la desacreditación de los sentidos y el cuerpo, pudo demostrar que existe un principio irrefutable: *cogito ergo sum*, luego ese cogito no puede contener la noción de perfección si no es por la voluntad de un ser superior, que es Dios. Así, el humano necesita de la divinidad, pues esta es el único punto de referencia confiable, la sola fuente fiable de conocimiento capaz de iluminar su razón y su vida.

Después de este breve repaso podemos observar que en la filosofía de Descartes el cuerpo y los sentidos parecen representar un obstáculo en el conocimiento del alma, y, por consiguiente, en el conocimiento de Dios. No obstante, quizá debamos considerarlo de otra manera. El cuerpo no es que sea precisamente un obstáculo que dificulte conocer el alma, sino más bien podría ser un escalón que hay que pisar metódicamente para poder acceder a ella y, posteriormente, a Dios. El cuerpo en Descartes no pasa de tener una categoría secundaria, de ser aparentemente una mera herramienta al auxilio del alma y la divinidad.

3. *El cuerpo en la filosofía de Thomas Hobbes*

Ahora corresponde analizar el pensamiento del filósofo inglés Thomas Hobbes, para ello seguiremos la misma estructura que utilizamos con René Descartes. En un primer momento identificaremos parte de los motivos intelectuales que lo llevaron a tratar el estudio del cuerpo humano; después, abordaremos cómo concibe Hobbes al cuerpo humano en sí; y, finalmente, señalaremos cuáles son las consecuencias que se derivan del tipo de teoría corporal en el filósofo.

Thomas Hobbes, como buen intelectual, abarcó una variedad de cuestiones filosóficas, sin embargo, la introducción del cuerpo en su agenda teórica, además de seguir el espíritu de la revolución científica vivida en su época, tiene como origen el interés manifiesto por exponer la esencia del *Derecho Natural y Político*. Lo anterior se debe a que la explicación de dichos temas, nos dice el inglés, “depende del conocimiento de lo que sean la naturaleza humana, el cuerpo político y lo que llamamos ley” (Hobbes, 1979: 99; EW, IV: 1).

El que postulemos la idea de que Hobbes, con ayuda del rigor matemático, abordó el tema corporal con miras a una fundamentación política más allá del mero interés científico anatómico, encuentra también apoyo en las circunstancias históricas y personales que vivió. Desde niño pudo conocer indirectamente la función pública, pues a falta de padre fue cuidado por su tío Francis Hobbes, el cual era alcalde de Malmesbury, su ciudad natal. Asimismo, a lo largo de su vida mantuvo relaciones con diferentes personajes de la nobleza, estando así en contacto con el escenario político de entonces (Tönnies, 1988). Además, tradujo obras de gran contenido político, como la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides. Especialmente, la traducción de esta obra en 1629 fue hecha con objetivos político-pedagógicos, tal como lo confiesa el mismo filósofo en su poema autobiográfico *Vita Carmine Expressa*: “lo traduje para que pudiera hablar con los ingleses y si iban a deliberar evitaran a los sofistas” (Hobbes, 1839: 88). De igual modo, se debe considerar la época políticamente conflictiva que presenció el pensador: nos referimos a la Guerra Civil Inglesa. Incluso, su propio nacimiento estaría marcado por acontecimientos bélicos y, por lo tanto, políticos. Así lo manifiesta Hobbes cuando satíricamente escribe: “mi madre concibió en ese momento que dio a luz a gemelos: yo y el miedo” (Hobbes, 1839: 86). Lo anterior hace referencia al hecho de que su madre, al estar embarazada, apresuró el trabajo de parto una vez que escuchó rumores de que la Armada Española se disponía a atacar Inglaterra.

3.1. *El cuerpo en sí: la complejidad del cuerpo*

Las divergencias entre la concepción antropológica cartesiana y la hobbesiana se hicieron notar desde un inicio. Gracias a que Descartes incluyó las objeciones en su contra dentro de su propia obra, se sabe que el filósofo inglés realizó una lectura de las *Meditaciones* y debatió sus premisas. En estas objeciones, Hobbes, hablando sobre la naturaleza del humano, estimaba que no existía una correcta deducción cuando Descartes aseveraba que de un ser que piensa se infiere que ese ser, en esencia, es un pensamiento o un espíritu. Por el contrario, el filósofo inglés argumentaba que toda acción depende de un sujeto material, por esta razón “parece seguirse que una cosa que piensa es algo corporal” (Descartes, 2011: 279; AT, IX: 134). En esta tesitura, Hobbes, en los *Elementos de Derecho Natural y Político*, señala que “la naturaleza del hombre es la suma de sus facultades y poderes naturales” (Hobbes, 1979: 100; EW, IV: 2) y estas facultades pueden dividirse según si pertenecen al cuerpo o a la mente.

Si bien es cierto que el filósofo inglés mantiene ciertas trazas del dualismo antropológico, la caracterización del espíritu cognoscente es contraria a la cartesiana. En efecto, Hobbes considera que “entendemos por espíritu un cuerpo natural, pero de tal sutiliza que no actúa sobre nuestros sentidos” (Hobbes, 1979: 179; EW, IV: 60-61). Por consiguiente, el cuerpo hobbesiano no se distingue del espíritu por tener diferente naturaleza, sino por tener distintas facultades.

Ahora bien, al igual que Descartes, Hobbes tenía como punto de partida la compleja constitución del cuerpo humano, por lo que infería que las diversas concepciones que tenemos de los objetos son a causa de la variedad de nuestros órganos. Para el filósofo inglés esta diversidad de percepciones origina en el interior del humano una moción que puede fortalecer u obstruir “ese movimiento que llamamos vital” (Hobbes, 1979: 141; EW, IV: 31); si ayuda a dicho movimiento, lo llama deleite, si estorba, dolor. A partir de estos dos conceptos el pensador derivará muchos otros, tales como apetito y aversión, o amor y odio. Este cierto maniqueísmo vital suscitará una estructura moral que definirá y separará lo que es bueno y lo que es malo. No obstante, “como la constitución del cuerpo humano se encuentra en continua mutación, es imposible que las mismas cosas causen siempre en una misma persona los mismos apetitos y aversiones: mucho menos aún pueden coincidir todos los hombres en el deseo de uno y el mismo objeto” (Hobbes, 2017: 64; EW, III: 40-41).

3.2. *Consecuencias de la teoría corporal: el advenimiento del Dios mortal*

Como hemos observado en el último párrafo, para el filósofo inglés, la variedad de constituciones corporales y la divergencia entre mociones vitales son dos características sustanciales en el cuerpo humano. En consecuencia, a partir de esta diversidad se deriva la brújula moral que cada individuo puede tener. Dicha orientación moral es susceptible de cambiar según las experiencias y las personas, por este motivo sería imposible lograr un consenso espontáneo de lo que se debe valorar como bueno o malo.

Entonces, una vez que Hobbes ha asentado su teoría corporal cree “adecuado considerar en qué estado de seguridad nos ha situado nuestra propia naturaleza” (Hobbes, 1979: 201-202; EW, IV: 81). Como hemos visto, lo que caracteriza a los cuerpos es la divergencia, por lo tanto, del hecho de que todos los cuerpos puedan poseer toda la variedad de facultades físicas y mentales, se infiere que los humanos somos iguales por naturaleza: para Hobbes, la igualdad radica en la capacidad universal de ejercer nuestras facultades. Y aunque efectivamente existan personas más sagaces o fuertes que otras, si tomamos al conjunto de la humanidad, la diferencia entre dos individuos no es suficiente para reclamar un beneficio exclusivo (Hobbes, 2017: 116). Además, ya que todas las personas tienen derecho a buscar los fines que mejor les convengan, es posible afirmar la existencia de una igualdad originaria donde por derecho natural “cada hombre es su propio juez” (Hobbes, 2017: 238; EW, III: 279).

Este panorama igualitario tan prometedor se corta repentinamente al considerar que, a causa de dicha igualdad originaria, surgen en los humanos serios conflictos. Toda vez que nada es por derecho exclusivo y a nadie se le restringe por naturaleza la posibilidad de buscar lo que estime como deseable, es inevitable que emerjan fuertes discordias. Hobbes (2017: 117) señala como las tres principales causas de conflicto a la desconfianza, la competencia y la gloria.

Estas tres causas de disputa crean un estado constante de guerra entre los individuos. Ahora, esta guerra no consiste únicamente en enfrentamientos armados, sino en cualquier periodo en donde las voluntades chocan entre sí violentamente. Por esta razón, Hobbes cree necesario que los individuos pacten la formación de un Estado que termine con la amenazante situación de guerra y asegure una vida más grata para todos. Dicho Estado deberá tener pleno poder y fuerza para preservar la seguridad de todos los ciudadanos, deviniendo necesariamente de esta manera en un *dios mortal*.

Así pues, Hobbes, a partir de nuestro cuerpo,

parece reivindicar la autonomía e igualdad entre los humanos. No obstante, la divergencia entre las constituciones corporales hará necesario que se instaure un poder estatal capaz de poner orden al caos de nuestra naturaleza corporal. “Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa” (Hobbes, 2017: 152; EW, III: 158).²

4. El heterosexismo de los dioses

La tierra era caos y confusión, las tinieblas cubrían el abismo, y un soplo de Dios aleteaba por encima de las aguas (Génesis 1:2).

Una vez que hemos repasado las teorías corporales de Descartes y Hobbes, podemos identificar ciertas similitudes. En primer lugar, debemos señalar que la introducción del tema del cuerpo en las teorías de los pensadores siempre atiende a causas externas. Es decir, si han hablado del cuerpo no solo ha sido por mera pasión anatómica, sino por la posibilidad de fundamentar otros intereses intelectuales: el tratamiento del cuerpo ha sido principalmente un medio para articular lo más sustancioso de sus teorías. En ambos filósofos, el cuerpo es el cimiento que sirve de base y apoyo en la edificación de sus respectivas obras.

En segundo lugar, hemos de decir que otra similitud en las teorías corporales de Descartes y Hobbes es la naturaleza del cuerpo en sí: en los dos pensadores se destaca a la complejidad como la característica primordial del cuerpo humano. Precisamente esta complejidad llevará a Descartes a desacreditar a los sentidos por equívocos y a buscar en el *cogito* la anhelada univocidad; por su parte, Hobbes, al partir de la complejidad de los diferentes cuerpos, declarará como imposible el consenso moral de todos los individuos.

De igual modo, la naturaleza compleja y

² Diferentes personas estudiosas de Tomas Hobbes se han cuestionado sobre la relación que guarda su teoría natural con su pensamiento político. *Grosso modo*, tenemos dos grandes bandos con sus respectivas divisiones: aquellas personas que estiman que ambos sistemas son consecuentes entre sí y están en un solo marco coherente, y aquellas que niegan la implicación y el vínculo causal entre el pensamiento científico y el civil de Hobbes. Sin embargo, tal como expone David Jiménez (2011), ambos sistemas están unidos en uno solo si tenemos en cuenta los siguientes aspectos: el método que el filósofo inglés utiliza es el mismo, el método resolutivo-compositivo; además, las dos partes de su pensamiento están vertebradas por su teoría del lenguaje; y, finalmente, al adoptar una perspectiva *materialista emergentista* la continuidad de sus sistemas se clarifica. Véase: Jiménez, D. (2011). *Lenguaje, ciudadanía y concordia racional en Thomas Hobbes* (tesis de doctorado). Universidad de Salamanca.

equivoca del cuerpo será aprovechada por ambos pensadores para demostrar ciertas consecuencias aparentemente necesarias. En Descartes, la existencia del alma y de Dios; y en Hobbes, la necesidad de un Estado absoluto, serán los resultados de sus respectivas teorías. En otras palabras: la naturaleza corporal será utilizada por ambos para fundamentar algo externo y superior a ella, tanto el Dios inmortal de Descartes como el *dios mortal* de Hobbes son alcanzados vía el estudio del cuerpo.

De esta forma observamos que los cuerpos humanos se vuelven el sustento de los dos dioses, estos necesitan de aquellos para sobrevivir, puesto que son el pretexto para justificar su existencia. Ya que la complejidad es la característica principal de los cuerpos humanos, la regulación y normalización corporal adquieren una relevancia vital y estratégica para el Estado y Dios: ambos dioses deben ejercer una tarea de distinción y separación.

De cierta manera Descartes y Hobbes usan indirectamente el mito bíblico donde *Yahveh* pone orden al caos, pues Dios y el Estado deben arrojar luz sobre las tinieblas de nuestros cuerpos. De hecho, resulta interesante que el inglés haya manifestado explícitamente al inicio del *De Corpore* que su método filosófico imitaría al orden de la Creación, e incluso invitara al lector a que lo usara igualmente. En este sentido, es muy sugerente que justo unas páginas después, al hablar de los dos tipos de filosofía: la natural y la civil, señalara que esto es así “porque dos son los géneros supremos de los cuerpos y totalmente distintos entre sí” (Hobbes, 2000: 41; EW, I: 11).³ Asimismo, en el *De Homine*, Hobbes (1928: 33; EW, IV, 48) afirma que el amor (Eros) no puede existir sin la diferencia sexual. Por su parte, el pensamiento del francés se enmarca también en el vetusto binarismo cuando escribe en su tratado *Las pasiones del alma* que el amor y el agrado se deben a “la diferencia de sexo que la Naturaleza ha puesto tanto en los hombres como en los animales irracionales” (Descartes, 2011: 499; AT, XI: 395). Además, al explicar en este mismo artículo el sentimiento de atracción, Descartes asevera que la Naturaleza hace que el individuo se perciba, en ciertas etapas de la vida, como si no fuera más que la mitad de un todo, “cuya otra mitad *debe* ser una persona del otro sexo” (Descartes, 2011: 499; AT, XI: 395).⁴

³ Si bien en este apartado Hobbes deseaba referirse al cuerpo natural y a la *Commonwealth*, su dicotomía es extensible a los cuerpos humanos, pues en los párrafos inmediatos anteriores señala que el sujeto de la filosofía es cualquier cuerpo que pueda generarse o tener alguna propiedad, por lo que excluye a los cuerpos de Dios y de los ángeles.

⁴ Ponemos en cursiva la palabra *debe*, en el original francés: *doit*, para remarcar el carácter normativo y no potestativo ni eventual

Si bien no es de extrañar que dos hombres blancos, cortesanos europeos del siglo XVII, sean *bugas*⁵ y sexistas, no hay que soslayar que estos *padres de la modernidad* han querido demostrar y explicar la necesidad de la existencia de Dios y del Estado —nada más y nada menos—, así como crear una nueva ciencia y metodología capaz de permear todas las disciplinas y saberes.⁶ Por todo esto, y al tener en cuenta la equivocidad originaria que sus teorías asignan a nuestros cuerpos, resulta inevitable y totalmente consecuente que una de las misiones más importantes del dios cartesiano y del dios hobbesiano consista en distinguirnos y darnos nombres por medio de la palabra, del *logos*: nuestros cuerpos deben tratarse según la razón. Entonces, no nos sorprende que algunos principios lógicos como el de identidad, de no contradicción y del tercero excluido, se usen en el continuo y muy vigente proceso de normalización corporal. Escribe Hobbes al inicio de su *Tratado sobre el cuerpo*:

Las cosas confusas se han de discutir y distinguir, se han de ordenar con los nombres asignados a cada una, es decir, hace falta un método semejante a la creación de las cosas mismas. Y el orden de la creación fue: la luz, la distinción del día y de la noche, el firmamento, las luminarias, las cosas sensibles, el hombre. Y luego, después de la creación, el mandato (Hobbes, 2000: 33; EW, I, xiii).

Los dioses de Descartes y Hobbes están impelidos a hacer con nuestras identidades lo que *Yahveh* en el Génesis: separar dicotómicamente el agua de la tierra, el día de la noche, el hombre de la mujer. Como consecuencia, obtenemos el deber de que las personas mantengan una coherencia y continuidad consigo mismas y para las demás, a esto Judith Butler (1990: 17) se refirió como “normas de inteligibilidad” social; de lo contrario, todas aquellas identidades *dis-identés*, serían tratadas como defectuosas o imposibles (Butler, 1990).

Podemos interpretar que parte del fundamento de estas “normas de inteligibilidad” está presente también en la filosofía de Descartes, ya que tanto el cuerpo como el espíritu no pueden ser inconstantes ni cambiar de identidad. Constatamos que, por un lado, el cuerpo es una figura que excluye a otros cuerpos —recordemos el *b)* del apartado 2.1—. Por otro lado, el espíritu cognoscente, al necesitar de Dios, no puede ser errático. A propósito de esta relación de dependencia, el francés escribe: “no queda más que decir sino que, al igual que la idea de mí mismo, ella [la idea de Dios] nació y fue producida conmigo desde que fui creado” (Descartes, 2011: 191;

AT, IX: 41). Es decir, la identidad del individuo debe ser la misma a lo largo de toda su existencia, así como la inmutabilidad de Dios.

En efecto, es una cosa bien clara y bien evidente (para todos los que consideren con atención la naturaleza del tiempo), que una sustancia, para ser conservada en todos los momentos de su duración, tiene necesidad del mismo poder y de la misma acción que sería necesaria para producirla y crearla de nuevo por completo si aún no existiera (Descartes, 2011: 189; AT, IX: 39).

En otras palabras: la creación y la conservación no pueden diferir, gracias a Dios el individuo obtiene una identidad y la mantiene. Si el individuo buscara transgredir su identidad dada, estaría atentando contra la idea de Dios mismo; una vez que es superada aquella, *Dios muere*.

Por lo tanto, si los dioses de Descartes y Hobbes desean cumplir cabalmente con su razón de ser y salvaguardar su existencia, deben ordenar toda la equivocidad de los humanos de alguna manera eficaz. El usar un concepto que, a modo de rastrillo, recogiera todas las diversas características humanas parecería una buena opción. La noción de sexo representaría esa herramienta que, como expresa Foucault (1976: 204), “ha permitido reagrupar según una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres, y ha hecho funcionar esta misma unidad ficticia como principio causal”. Es por ello por lo que las personas con identidades, expresiones de género u orientaciones sexuales disidentes son algunos de los principales blancos de la exclusión o el castigo por parte de los dos dioses *en la realidad*.

Aunque originalmente las motivaciones de Descartes y Hobbes eran evitar conflictos epistémicos y políticos con ayuda de Dios y del Estado, *de facto*, sin la heteronormatividad y el binarismo es casi imposible que sus dioses logren sus objetivos. En efecto, tal como se ha argumentado largamente al respecto —por ejemplo, desde diferentes corrientes feministas—, estos conceptos tienen hondas implicaciones intelectivas y sociales. Tan solo hay que observar el papel clave que tiene la institución del matrimonio heterosexual para el conocimiento y el orden social, pues gracias a esta se evita toda una serie de problemas. Como advierte Hobbes, “en la condición de mera naturaleza, donde no existen leyes matrimoniales, no puede saberse quién es el padre, a menos que la madre lo declare” (Hobbes, 2017: 174; EW, III: 187). Asimismo, indica posteriormente: “por lo que a la procreación respecta, Dios ha asignado al hombre una colaboradora; y siempre existen dos que son parientes por igual” (Hobbes, 2017: 174; EW, III:

de la cuestión enunciada.

186). Entonces, siguiendo esta lógica, si la mujer no fuera capaz de identificar al padre de la criatura, esta crecería con una incertidumbre identitaria insondable. Dicha persona podría estar segura, con ayuda de sus cogitaciones, de su existencia, mas siempre le faltaría una pieza de su yo. Pero, también, el matrimonio evita graves problemas sociales y políticos. Como resume contundentemente Susanne Sreedhar al examinar la moralidad sexual en Hobbes:

La familia tiene un significado político y legal específico por varias razones. Primero, las leyes del matrimonio establecen la legitimidad de los hijos y, por lo tanto, la herencia de la propiedad. Una estructura establecida para la herencia es necesaria para un sistema estable de propiedad privada, que también [Hobbes] estima como una parte necesaria de toda mancomunidad saludable. En segundo lugar, la familia es el primer y más importante lugar para la educación de los niños, que, según él, debería incluir la educación en obediencia a la autoridad, civil y familiar (Sreedhar, 2020: 72-73).

Bajo esta perspectiva patriarcal se entiende igualmente el hecho de que Hobbes tolerara las relaciones poligínicas, pero censurara las poliándricas: las primeras al menos tendrían la certeza de quién es el padre de las eventuales procreaciones. En contraste, tenemos a Descartes que en este asunto prefirió señalar que “aunque veamos varias personas del otro sexo no por ello deseamos varias al mismo tiempo, debido a que la naturaleza no nos hace imaginar que haya necesidad de más de una mitad” (Descartes, 2011: 499-500; AT, XI: 396).

En este sentido, ya que la dimensión reproductiva de la sexualidad es la intersección entre el cuerpo individual y el social (Foucault, 2012), esta constituye otro de los campos prioritarios en donde la instauración del orden divino y estatal es crucial. Veamos, la desaparición de la especie humana representaría mínimo tres cosas: un atentado contra Dios —en la medida en que la humanidad es la creación predilecta y mimética de Él—, la aniquilación del *cogito* —que es exclusivamente humano según Descartes— y la destrucción absoluta del Estado —por razones evidentes—. No por nada Hobbes señala como deber (*duty*) del soberano establecer *ordenanzas* (*ordinances*) relativas al acto sexual, dentro de las cuales debe “prohibir las cópulas que están en contra del uso de la naturaleza” (Hobbes, 1928: 143; EW, IV: 215). Por su parte, Descartes nunca censuró públicamente algún tipo de práctica sexual —siempre evitó exponerse política y moralmente—. No obstante, Stanley Clarke, al buscar las pocas y tenues referencias que hace el francés sobre la atracción sexual,

considera que esta tiene un tratamiento racionalista. “Parece tener un rol temporal para Descartes. Brota después de la pubertad para garantizar la cópula y la supervivencia de la especie humana” (Clarke, 1999: 96).⁷ Entonces, el tener como presupuesto la complejidad equívoca del cuerpo humano, además de derivar una justificación a la exclusión de identidades consideradas como *desviadas*, puede servir para instaurar el mandato de una sexualidad procreadora y racional.

Por todo esto, vemos que el vínculo entre los dioses y los cuerpos que establecen Descartes y Hobbes tiene una naturaleza instrumental: ambos entes nos necesitan para existir. El filósofo inglés y el francés usan los cuerpos para nutrir a sus respectivos dioses. Sin embargo, al igual que el titán Cronos, Dios y el Estado tragan los cuerpos, pero no los desintegran, sino que los conservan en el estómago.

A propósito de esto, Judith Butler (1990: 36) al estudiar la naturaleza del patriarcado escribió que “la autojustificación de una ley represiva o subordinante casi siempre se fundamenta en un relato que narra cómo eran las cosas *antes* de la llegada de la ley, y cómo emergió esta en su forma actual y necesaria”. Esta consideración puede ser utilizada igualmente para analizar el papel del cuerpo en las filosofías de Descartes y Hobbes, ya que en ambos sistemas de pensamiento se presenta de cierta forma a la equivocidad corpórea como preludeo del surgimiento divino y estatal. El *relato* sería que, debido a la diversidad y errancia de la constitución humana, Dios y el Estado han llegado para poner orden en ella. Dicho de otro modo: *zoé* se transforma en *bíos*. Este proceso es coherente con el espíritu de la modernidad, pues para Agamben (1998) la politización de la *nuda vida* es su acontecimiento decisivo. Sin embargo, no hay que entender esto estrictamente de un modo cronológico, sino metodológico. Descartes y Hobbes no se referían en sus escritos a una época en la que el cuerpo se hallaba libremente dando rienda suelta a su equivocidad, lo que ocurre más bien es que dispusieron al cuerpo “como el instrumento mediante el cual una voluntad apropiadora e interpretativa determina un significado cultural para sí misma” (Butler, 1990: 8).

Este es el sentido con el que podemos interpretar a Foucault (1976: 112) cuando señala que todo poder debe producir al sujeto que obedece, que todo discurso jurídico debe producir su verdad. Mas esta producción en lugar de ser positiva, es negativa; en lugar de ser efecto de una acción, es gracias y esencialmente a una omisión. Es otras palabras: para

⁷ Clarke estudia justamente el art. 90 de *Las pasiones del alma*, el cual ya hemos mencionado un poco más arriba.

que Dios y el Estado tengan legitimidad como regla, es necesario crear la excepción. No obstante, “el estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste” (Agamben, 1998: 30). No es que ambos dioses hayan venido a ordenar a los cuerpos equívocos, sino que justamente al suspenderse esta operación, se generan-expulsan esos cuerpos en bruto. Empero, la naturaleza de esta excreción no es tajante o absoluta: no hay una exclusión completa de esos cuerpos. Lo que tenemos aquí es más bien el fenómeno que Agamben llamó *relación de excepción*: una especie de limbo en donde uno “no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es *abandonado* por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en *el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden*” (Agamben, 1998: 44).

Del anterior párrafo hemos destacado en cursiva *el umbral en que vida y derecho se confunden* para mostrar cómo se resuelve la posible paradoja que podría presentarse. El que hayamos negado que *primero* hubo cuerpos errantes y *luego* dioses, no quiere decir lo contrario, a saber: que primero hubo dioses y luego cuerpos. No se trata de entrar en la paradoja del huevo o la gallina, o de la naturaleza o la cultura; para Agamben (1998: 32) la relación de excepción es esencialmente “la estructura formal originaria”. La soberanía de los dioses se sustenta en una “desligadura”, su existencia es posible gracias a que los cuerpos se desplazan a ese umbral atemporal y fundamental donde la vida y el derecho se indiferencian. Dicha confusión está tan imbricada y soldada que resulta insondable, en realidad es más conveniente considerarla como una misma pieza monolítica. Por esta razón Butler (1990: 93) aboga por “curarnos de la ilusión de un cuerpo verdadero más allá de la ley” y en lugar de buscar cuerpos despolitizados, reconocer diferentes “estilos de la carne” (1990: 139), diversas “formas-de-vida” diría Agamben (2001: 20). Una vez asentado esto, podríamos emprender de nuevo una tarea de subversión corporal que fuera factible y verdaderamente liberadora.

De esta forma podemos decir que el cuerpo tiene la inexorable condena de ser siempre aquello sobre lo que se yergue Dios y se funda el Estado. Por esto es por lo que Foucault (1971: 154) en *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, aseveraba que los cuerpos están todos impresos de historia y que la historia arruina a los cuerpos. ¡Pero no los aniquila! —A diferencia de alguna edición en español que traduce *ruinant* por “destrucción”—. Los cuerpos fungen como ruinas capaces de revelarnos los mecanismos de sujeción. Los cuerpos están ahí en pie como el mejor edificio histórico, no pueden ser destruidos

ni por Dios ni el Estado, pues los necesitan para subsistir. Por este motivo hemos hecho más arriba la analogía con Cronos, ya que para preservar su poder y evitar ser derrocado, el titán tragaba a sus hijos ante la imposibilidad de matarlos en cuanto que dioses. Esos cuerpos que ingería no eran destruidos y por lo tanto pudieron ser liberados eventualmente por Zeus. Entonces, continuando con la analogía, podemos pensarnos los humanos dentro del estómago de Cronos, aguardando a la liberación. No obstante, posterior a ello, sería un despropósito intentar eliminar a Cronos; como mucho podemos aspirar a que acontezca algo similar a la historia de su homólogo, Saturno. Virgilio nos cuenta en su *Eneida* que después de que Saturno fue despojado del poder, huyó a la región de Lacio, en donde gobernó entre los humanos con tal paz y justicia que a esa época fue conocida como la edad de oro. Así, como humanidad, quizá solo nos quede enfrentar a los dioses de Descartes y Hobbes, sustraerles su omnipotencia unilateral y arrebatarnos su portentosa inviolabilidad, en otras palabras: reducirlos a simples humanos.

5. Reflexiones finales

Una vez que hemos repasado las teorías corporales en Descartes y Hobbes hemos podido visibilizar que en el núcleo de la modernidad se encuentra la corporalidad y que, aunque ocupara un lugar secundario en la medida en que los pensadores deseaban explicar la existencia de Dios y el Estado, realmente es el cimiento que mantiene en pie a sus respectivas filosofías.

Gracias a la equivocidad adjudicada al cuerpo, los padres de la modernidad han conseguido fundamentar la necesidad del dios inmortal y del dios mortal. Estos, como buenos dioses, al igual que *Yahveh* en el Génesis, separarán la luz de las tinieblas y ordenarán nuestra errancia corporal. Para ello la noción de sexo les resultará imprescindible, pues les permitirá aglomerar y administrar una gran variedad de características humanas de modo eficiente.

Además, estos dioses deberán ofrecer seguridad y coherencia mediante *normas de inteligibilidad social* (heterosexismo, binarismo, sexismos, etc.), debido a que de este modo legitiman su existencia. Así, todas aquellas corporalidades disidentes serán consideradas irracionales, defectuosas y, por consiguiente, peligrosas; mas serán mantenidas en una especie de limbo, en una *relación de excepción* que para Agamben es el fundamento de toda estructura política y jurídica. Es por ello por lo que los cuerpos nunca han estado exentos ni a salvo de las relaciones de poder, más bien constituyen el lugar donde se gestan, un auténtico campo de batalla. En vano es añorar o anhelar una época en donde los

cuerpos se encuentren en total parsimonia e inmunes a influencias externas. Sin embargo, esto no significa que debamos quedarnos inmóviles o pasivos ante los que ejercen la violencia y opresión. No hay que resignarnos a su lógica necrófila. Si nuestros cuerpos serán utilizados inexorablemente para alimentar a estos u otros dioses, por este mismo motivo no debemos olvidar que los entes no pueden prescindir de nuestra corporalidad, nos necesitan vivos. ¡Ahí está su condena! El plan del contrataque se encuentra en nuestros desgarramientos corporales, en los pliegues de nuestra carne. Las teorías de Hobbes y Descartes hubieran sido infalibles, sus dioses hubieran sido absolutos y perfectos “excepto por esto: nos queda garganta, puño y pies. No fue un golpe maestro, dejaron mil rastros” (Vetusta Morla, 2014). Por lo tanto, en el escenario que nos dejaron los influyentes filósofos, es inevitable que las reivindicaciones corporales deban enfrentarse, en lo más profundo, a estas dos figuras, a estos dos dioses omnipotentes. Los autoritarismos, los fascismos, la biopolítica, la negación de derechos a las mujeres por motivos religiosos, la invisibilización de corporalidades disidentes, renuevan hoy en día la lucha por la *re-incorporación* y el respeto de las diferentes *corpo-realidades*.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G. (1998) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- AGAMBEN, G. (2001) *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- BORDO, S. (ed.) (1999) *Feminist Interpretations of René Descartes*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- BUTLER, J. (1990) *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- CLARKE, S. (1999) “Descartes’s ‘Gender’”. En: S. Bordo (ed.), *Feminist Interpretations of René Descartes* (Pp. 82-102). Pennsylvania: Penn State University Press.
- DESCARTES, R. (1973) *Œuvres de Descartes*, XII Vols., Editées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf.
- DESCARTES, R. (2002) *Los principios de la filosofía*. Barcelona: RBA.
- DESCARTES, R. (2011) *Descartes*, Estudio introductorio por Cirilo Flores. Madrid: Gredos.
- FOUCAULT, M. (1971) “Nietzsche, la Généalogie, l’Histoire”. En: *Hommage à Jean Hyppolite* (pp. 145-172). Paris: Presses Universitaires de France.
- FOUCAULT, M. (1976) *Histoire de la sexualité I*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2012) *Il faut défendre la société*. Paris: Centre Michel Foucault.
- HIRSCHMANN, N. & WRIGHT, J. (eds.) (2012) *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- HOBBS, T. (1839) *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quæ latine scripsit omnia*, I vol. London: J. Bohn.
- HOBBS, T. (1928) *The Elements of Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBS, T. (1966) *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, XI vols. London: J. Bohn.
- HOBBS, T. (1979) *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- HOBBS, T. (2000) *Tratado sobre el cuerpo*. Madrid: Trotta.
- HOBBS, T. (2017) *Leviatán. O la materia, forma y poder de un república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica
- JIMÉNEZ, D. (2011). *Lenguaje, ciudadanía y concordia racional en Thomas Hobbes* (tesis de doctorado). Universidad de Salamanca, España.
- SREEDHAR, S. (2020) “Hobbes on Sexual Morality”, *Hobbes Studies* 33, pp. 54-83.
- TÖNNIES, F. (1988) *Hobbes. Vida y Doctrina*. Madrid: Alianza.
- VETUSTA MORLA. (2014) “Golpe maestro”. En: *La Deriva* (CD). Madrid: Pequeño salto mortal.

Citado. ESPERICUETA, José Luis (2021) “El origen de los dioses heterosexistas: teorías del cuerpo en Descartes y Hobbes” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°36. Año 13. Agosto 2021-Noviembre 2021. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 33-43. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/449>.

Plazos. Recibido: 20/08/2020. Aceptado: 21/12/2020

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°36. Año 13. Agosto 2021-Noviembre 2021. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 44-57.

Estudio de las emociones mercantilizadas que circulan entre trabajadoras sexuales, hombres mineros y sus parejas, en la Cultura minera de Antofagasta, Chile

Study of the commercialized emotions that circulate among sex workers, male miners and their partners, in the mining culture of Antofagasta, Chile

Silva Segovia, Jimena *

Universidad de Tarapacá (UTA), Arica, Chile.
jimeluz@gmail.com

Castillo Ravanal, Estefany **

Universidad Católica del Norte (UCN), Chile.
castilloravanale@gmail.com

Resumen

En este artículo se busca comprender el significado de las emociones que circulan entre los trabajadores mineros antofagastinos, sus parejas y las trabajadoras sexuales. Se realizaron entrevistas abiertas a hombres y mujeres vinculados a la gran minería del cobre. Entre los hallazgos relevantes encontramos que las emociones de las mujeres de la tríada se orientan y diferencian entre sí; las mujeres parejas de mineros se orientan a una maternidad incondicional que les da estatus, privilegios y beneficios para concentrar poder y dominio en espacios privados. Las expresiones emocionales que predominan en el hombre minero son de soledad y rabia, con la búsqueda constante de satisfacciones líquidas a sus deseos e insatisfacción. Las trabajadoras sexuales en su vínculo con el hombre minero mercantilizan sus emociones, valorando partes de sus cuerpos, que ofrecen en el intercambio erótico. Hombres y mujeres de la tríada ocupan posiciones de poder, situados desde una lógica de mercado.

Palabras claves: Género; emociones; sexualidad; trabajadoras sexuales; cultura minera.

Abstract

In this article we seek to understand the meaning of the emotions that circulate among Antofagasta mine workers, their partners and sex workers. Open interviews were held with men and women linked to the large-scale copper mining industry. Among the relevant findings, the emotions of the women participants are differently oriented. Emotions associated with unconditional motherhood were visible among the female partners of miners - a position that gives them status, privileges and benefits that enable them to concentrate power and control in private spaces. The emotional expressions that predominate among the mining men are those of loneliness and anger, with the constant search to freely satisfy their desires. Sex workers in their link with mining men commercialize their emotions, valuing parts of their bodies, which they offer in erotic exchange. Men and women of the triad occupy positions of power, situated based on a market logic.

Keywords: Gender; emotions; sexuality; sex workers; mining culture.

* Dirección de Investigación, Postgrado y Transferencia Tecnológica, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile. Licenciada en Psicología (U. Mayor, San Simón, Bolivia) especializada en Género, sexualidad y DD. HH (U. de Chile). Doctora en Antropología en UCN-UTA. Post doctorado por la UNAM, México.

** Docente en Facultad de Humanidades, Escuela de Psicología, Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile. Licenciada en Psicología (UCN), formada en Ecofeminismos (URUGUAY); Diplomada en Género y Derechos Humanos (Universidad de Chile); Diplomada en evaluación de daño e intervención en el proceso de resignificación del abuso sexual infantil (UCN), Monitorea en Derechos Sexuales y reproductivos (ARPEVIH-SEREMI).

Estudio de las emociones mercantilizadas que circulan entre trabajadoras sexuales, hombres mineros y sus parejas, en la Cultura minera de Antofagasta, Chile

Contextualización

La construcción del Chile contemporáneo se sostiene en los cambios estructurales impuestos por la dictadura militar desde el año 1973. El modelo sociopolítico y económico adoptado en este periodo abrió la puerta a un desarrollo capitalista neoliberal. En este contexto, el neoliberalismo se constituyó en una hegemonía cultural que remodela las relaciones entre Estado y sociedad (Bengoa, 2007), transformando a los individuos en consumidores activos y autorregulados.

Las últimas décadas se presentan paradigmáticas respecto al avance de recuperación de la democracia. Esta “confluencia perversa”, requieren de una sociedad civil activa y comprometida que lo reproduzca (Dagnino, 2006). La instalación de este modelo en Chile derivó en la aplicación de una lógica subsidiaria y de privatización que agudiza la brecha entre clases.

Uno de los cambios sociales más dramáticos vividos en el Chile dictatorial, fue la fractura de la cohesión social, la confianza y seguridad en la grupalidad, cediendo el paso a la construcción de una sociedad individualista (Silva, 2012; Silva *et al.*, 2021). Su mayor desarrollo se expresa en el ámbito del trabajo y las transformaciones organizacionales de la producción.

Junto con las transformaciones culturales de mayor acceso a bienes y servicios ofertados por el mundo empresarial privado, asistimos a la exacerbación de obtención de objetos materiales, traducida en “*calidad de vida*” (Neef, 1998). Asimismo, se potencia un consumismo y una “*vida a crédito*” que se entrama en la sociedad hasta penetrar la vida íntima y las emociones (Moulian, 1998; Garreton y Moulian, 1993; Meller *et al.*, 2013).

La Región de Antofagasta se convirtió en la mayor productora de cobre en Chile -con un 11, 2% del PIB nacional- y la tercera a nivel mundial, lo que provocó tensiones en la sociedad antofagastina, entre polos opuestos: por un lado, se generan empleos y

estabilidad económica y, por otro, se abren brechas laborales entre familias vinculadas a la minería y otras que se sustentan en otros rubros laborales (Steffanovic y Saavedra, 2016). Por otra parte, se mantienen brechas de género con la tradición de trabajo androcéntrico, donde el incremento de mujeres en la minería, -una práctica instalada en los últimos años- no ha tenido impacto de transformación en las inequidades de género. Esto significa que los hombres reciben sueldos más altos, se ubican mayoritariamente en puestos de mando y decisión. Las interacciones familiares, de pareja y sexo-afectivas continúan siendo prácticas desiguales (Silva y Salinas, 2016; Silva *et al.*, 2021).

La cultura minera se entrama en la vida cotidiana y permea a la sociedad. Estas formas de dominación masculina se caracterizan por mantener dicotomías y por tanto tensiones de poder en los espacios que ocupan hombres y mujeres en las sociedades (Bourdieu, 2000).

Las mujeres chilenas, no obstante, haber adquirido mayor nivel educacional, inserción laboral y participación política, se encuentran subrepresentadas a nivel simbólico y práctico. En la familia minera, ellas poseen cuotas de poder en lo privado como administradoras del hogar, mientras que el hombre conserva su prestigio como proveedor, con ausencias esporádicas, a cambio de un bienestar económico (Silva, 2019; Silva *et al.*, 2021; Tijoux y Palominos, 2015; Valdés *et al.*, 2015).

La vida emocional de la pareja minera exige una adaptación constante al trabajo por turnos o faenas. Esto trae aparejado una serie de conflictos como el aumento de separaciones y divorcios, desajustes afectivos y sexuales en la pareja (Guzmán y Contreras, 2012).

Las emociones que circulan en estas nuevas relaciones sociales es un espacio caracterizado por complejas tensiones y se sitúan en un lugar estratégico en la vida íntima/emocional de hombres y mujeres de las regiones mineras.

En este contexto nuestras interrogantes son: *¿Cómo se construyen relaciones de parejas en una cultura minera de alto consumo? ¿De qué forma se experimenta la vida emocional y sexual entre hombres mineros, sus parejas y sus otras relaciones? ¿Cuáles son las emociones y su modo de circulación construidas por los diferentes sujetos de discurso desde una perspectiva de género?*

Antofagasta: Cultura minera en procesos de transformación

La minería chilena, se articula profundamente a las estructuras socio económico y cultural del país especialmente en las regiones de extracción del mineral. En la Región de Antofagasta, gran parte de las familias se sustenta en las diversas actividades de esta industria, asignándoles una identidad asociada al trabajo, conocida con el nombre de “pareja o familias mineras” (Valdés et al., 2015; Silva y Barrientos, 2008; Pini y Mayes, 2012; Klubock, 1995).

En el discurso social, esta población se simboliza como poseedora de altos recursos económicos y los trabajadores mineros en Chile, encarnan el prestigio masculino. Se les significa sacrificando su vida familiar para dedicarse a producir la riqueza del país.

En lo concreto, el modelo productivo del cobre ha penetrado las relaciones íntimas de la pareja antofagastina, marcada en muchos casos por dependencias económico-emocionales, vinculadas a los altos beneficios sociales y salariales que ofrece la empresa minera a cambio de la productividad de sus trabajadores y su entrega a períodos de exclusiva dedicación a la faena, (turnos),¹ distante de las ciudades (Valdés et al., 2015; Salinas et al., 2010; Silva y Salinas, 2016).

La “familia minera” se caracteriza por acomodar su organización interna, distribución de roles, responsabilidades y tiempos, a las demandas de las empresas (Salinas et al., 2010; Pini y Mayes, 2012). En la pareja, son los hombres los que se ausentan de la vida familiar, quedando la mujer con una cuota de poder y responsabilidad importante, tanto para administrar el hogar como los recursos económicos, modificándose los lugares en la jerarquía de género, sistema que se ha denominado “familia acordeón” (Montecino et al., 1999; Klubock, 1995).

Los “turnos” influyen en la distribución de compromisos de género, en la distribución del tiempo y espacios a causa de las grandes distancias entre el

lugar de trabajo y el hogar (Silva y Salinas, 2016; Pini y Mayes, 2012; Hubbard, 1999; Barrientos et al., 2009; Carrasco y Vega, 2011).

Este marco socio relacional centrado en el trabajo, modifica la vida de pareja, trayendo consigo tensiones, que se articulan a los encuentros amorosos y sexuales (Silva y Barrientos, 2008; Silva et al., 2021). Así como en estos enclaves chilenos se produce una dinámica androcentrada, que exige a los hombres la solidaridad y la rigurosa sinergia entre mineros, ésta plantea una homsociabilidad intensa que en la ciudad se expresa en un conjunto de actividades recreativas como cofradías: consumo de alcohol, drogas, sexo y otras.

En cuanto al sexo, existen mercados institucionalmente regulados por la sociedad: unos, orientados al matrimonio, otros, al comercio sexual y la entretención erótica del trabajador. Estas actividades están en conflicto permanente, pero a su vez, validadas socialmente. Están situadas en un contexto socio-geográfico específico que, en el caso de la ciudad, delimita y regula las oportunidades de consumo, demanda y oferta, por medio de patrones segregados de residencia y sociabilidad, de manera que estas formas y prácticas constituyen la “organización sexual de la ciudad”. Estas prácticas en donde se intercambian sexo y afectos por dinero existen y se reproducen en espacios masculinos contruidos desde la heteronormatividad (Laumann et al., 2004; Silva, 2019; Silva et al., 2021). El vínculo entre trabajadoras sexuales y trabajador minero se produce en departamentos privados, schoperías, night clubs, cafés con piernas, boites, etc. (Silva, 2008).

Emociones, amor y pareja en la cultura minera

En el mundo occidental, en un sistema capitalista que todo lo mercantiliza, las prácticas amorosas y el carácter social del amor son realidades necesarias de comprender. Emociones que se convirtieron en entidades a ser evaluadas, examinadas, discutidas, negociadas y cuantificadas (Illouz, 2007). Estas relaciones y “encuentros” entre capitalismo y amor da paso a una moral de consumo, creando un ideal simbólico de amor con capacidad performativa.

Amor, dinero, poder y pareja, son cuatro sustantivos claves en los que se apoya el misterio de la vida de la mayoría de las personas que han vivido bajo el ámbito de la cultura occidental judeocristiana y fueron incorporando sus principios, sus maneras de entender la vida y, sobre todo, el modelo de poder instalado entre los géneros y las relaciones de pareja heterosexuales unidas desde el binarismo (Coria,

¹ Los turnos se organizan en períodos de días exclusivos de trabajo y el mismo número de días de descanso que varían de acuerdo con las actividades que él o la trabajador/a realiza y el tipo y tamaño de la empresa minera. Las modalidades de turnos suelen ser 12 x 12, 7 x 7 o 4 x 4.

2012).

En Chile, los significados y los sentidos que surgen en torno a la pareja se han construido históricamente dentro de un contexto conservador y jerárquico, los cuales se entremezclan con dispositivos normativos vinculados al amor romántico y la idealización de la pareja, que reproduce y refuerza los mandatos de género que disciplina los cuerpos de hombres y mujeres (Foucault, 2003).

Según (Illouz, 2012), el amor como idealización o experiencia emocional será un reflejo de una crisis constante, con efectos morales o políticos, todas aquellas ideas del amor como un objeto sagrado imposible de explicar o justificar, discursos presentes en el cotidiano de la cultura minera. Un eje que analiza la dimensión religiosa del amor romántico, contraer matrimonio y casarse, “ser felices para siempre”, “hasta que la muerte los separe”, son exigencias de lealtad en una relación exclusiva, que representa un mandato de género y se representa en un contrato sexual (Illouz, 2009).

En generaciones anteriores, el ideal de pareja “fiel hasta la muerte”, era una motivación amorosa sostenida en el imaginario del amor inextinguible; en la actualidad, esa representación, emerge con más frecuencia como irrealizable o no deseable. Este ideal está permeado por el mercado y el poder adquisitivo, y la exploración de lo nuevo; el escape del “horror al aburrimiento” y la rutina (Coria, 2012). Se han creado espacios y actividades, que responden a la búsqueda de erotismo y placer de las parejas. Estas demandas se generan a nivel *emocional, social y corporal*, sus respuestas pueden desestabilizar los regímenes de poder o las dinámicas de la relación amorosa: prácticas swinger; relaciones abiertas, poliamor, entre otras. En las ciudades mineras, muchas de estas prácticas tienen como protagonistas a las trabajadoras sexuales, situadas como “objeto de diversión erótica” y “productoras de placer” (Silva y Barrientos, 2008; Kraushaar, 2013).

Mercantilización de la vida amorosa

La mercantilización de los afectos-emociones en la cultura minera, materializa la transacción que yace en el contrato sexual con la pareja (Pateman, 1995), lo cual influye en la manera de valorar: los obsequios amorosos, cenas románticas, la gratitud, los premios, la sexualidad, la diversión y el ocio en la vida del hombre minero, su pareja y quienes le rodean.

En la cultura minera el dinero aparece sexuado, masculinizado, convirtiéndose en parte de la identidad del trabajador. Se observan tensiones frecuentes entre el hombre y la mujer para desprenderse de sus

cuotas de poder como jefes de familia, y aceptar o compartir la toma de decisiones respecto del destino de los dineros. En las mujeres, cuando las tensiones de poder por el dinero se agudizan, se inhibe el avance de su autonomía en los proyectos de desarrollo, ya que la interacción se produce bajo un sistema de jerarquía androcentrada en el cual, son ellos los que deben exhibir “tener más”: más erecciones, más dinero, más sabiduría, más autoridad, etc. (Coria, 2012; Silva y Lay, 2017).

El poder del manejo del dinero se materializa en prácticas afectivas cotidianas, quién produce y controla el dinero y quién lo administra, representa el aspecto material del intercambio emocional. Como prácticas reflejan y expresan “*maneras muy precisas de querer al otro y de quererse a sí mismo*” (Coria, 1991: 22; Silva y Lay, 2017).

Género y trabajo sexual

En la cultura minera, se comparten cosmovisiones ancestrales e históricas sobre los géneros. Es decir, en este sistema cultural específico, se definen normas y valores, privilegios, prohibiciones, jerarquías y espacios androcentrados (Del Valle et al., 2002). Si bien han ido cambiando las formas en cómo se relacionan los sujetos con las estructuras de género, aún se sigue situando en la marginalidad de la cultura dominante, a aquellas mujeres cuyo oficio se vincula con el placer sexual. Ellas se han desplazado desde el espacio doméstico asignado por el modelo, hacia el espacio de lo público-nocturno y sexualizado.

De este modo, en el escenario representado, los lugares que ocupan hombres y mujeres se entrelazan: trabajadores mineros gozando de un alto prestigio laboral y económico: parejas de mineros en tensión por la sobrecarga familiar de la mujer durante los turnos mineros, encargadas de la crianza y la organización del hogar y, las trabajadoras sexuales, representadas como cuerpos para el consumo erótico, dispuestas a acoger el malestar y el cansancio del minero. En esta tríada, cada sujeto se encuentra bajo exigencias y conflictos de poder. La evaluación de las personas, sus cualidades singulares, sus personalidades y emociones perdieron su importancia, ya que se visualizan principalmente como un objeto de producción y consumo.

En esta práctica, las trabajadoras sexuales señalan que la originalidad de su oficio no está tanto en el tipo de práctica sexual que ellas ofrecen a sus clientes, sino que es el sexo sin el compromiso afectivo: otro rostro; otro cuerpo; otro escenario en el cual no se desgastan las emociones como en la relación conyugal. Ellas ofrecen “novedad”, sobre todo para

muchos hombres casados. A ellos les permite romper con la monotonía de sus matrimonios (Silva, 2008; Barrientos, 2007).

Es así como en el contexto del trabajo sexual, las mujeres que ofrecen estos servicios se autodefinen a sí mismas trabajadoras sexuales ya que se visualizan como mujeres que, sin oportunidades, optan por conseguir un sustento económico tanto para ellas, como para su familia (Redtrases, 2007, s/f).

El trabajo sexual en el marco de una sociedad neoliberal, se hace parte de la producción de mercancías aisladas y silenciosas (Salazar, 2002). La empresa del sexo, que opera en la actualidad, se vuelve rápido y furtivo, funcionando como una máquina productora de coitos y fantasías (Carrasco, 2003).

Metodología

Esta investigación se sitúa bajo el paradigma interpretativo (Strauss y Corbin, 2002), desde donde buscamos comprender las interacciones y la construcción de la subjetividad minera. Nos hemos enfocado en el interaccionismo simbólico, que nos ha permitido interpretar los significados sociales que las personas asignan al mundo que las rodea (Taylor y Bogdan 2000; Silva, 2012).

Tabla 1. Personas participantes de la investigación.
(ver anexo)

A lo largo del proceso de producción de información. Realizamos seis grupos de conversación (Benavente, 2007; Silva, 2012) y tres entrevistas en profundidad. Participaron 58 personas; 24 mujeres y 25 hombres. Contactamos a los y las participantes por medio de informantes claves y agrupaciones sociales que tienen vínculo directos con la triada investigada, como ARPEVIH y el Sindicato de Minera Escondida, aplicando el sistema bola de nieve (Morse, 1995) y como resguardo de anonimato cada participante firmó consentimiento informado. Las entrevistas y grupos se realizaron en espacios protegidos y libres de interferencias con el fin de generar un ambiente de confianza y comodidad, resguardando siempre la identidad de cada participante.

Criterios de inclusión: (TS) Mujeres de 21 a 60 años, que reconociera el trabajo Sexual y lo ejerciera bajo distintas estrategias y en distintos espacios, en la Región (Silva, 2008). (MPM) Mujeres de 21 a 60 años, parejas de hombres mineros con al menos dos años de convivencia con o sin hijos/as, residentes en la ciudad de Antofagasta. (MPM) Hombres de 21 a 60 años, heterosexuales, trabajadores mineros de distintas jerarquías de mando, con parejas de al

menos dos años de convivencia, con o sin hijos/as, con sistema de turno.

El criterio de selección de los y las participantes de la ciudad de Antofagasta se debió a su mayor densidad poblacional (Silva y Barrientos, 2008; Silva, 2017).

Con todo el material de entrevistas seleccionado, realizamos análisis de discurso (Van Dijk, 2001) en base a categorías afectivo/emocionales, vida íntima, vida familiar y de pareja desde una perspectiva de género. En esta dinámica se aplicaron algunos procedimientos de la teoría fundamentada (Glasser y Strauss, 1967), y el reordenamiento de nudos conflictivos, tensiones de género y objetos de búsqueda con procedimientos del método biográfico (Silva, 2012; De Villers, 1999). A partir de la sistematización de las interpretaciones, teorizamos en busca de conceptos emergentes que nos permitiera responder las interrogantes iniciales.

Para el trabajo de análisis de las emociones emergentes en esta triada (MPM; TS; HM) aplicamos la propuesta de Van Leeuwen (1996) quien elaboró un "inventario socio-semántico", que con base en el análisis de categorías sociológicas y de sus realizaciones lingüísticas, permite develar relaciones sociales dominantes, con esta base buscamos elaborar un modelo de análisis de emociones con perspectiva de género. Fairclough (2003) complementa el modelo de Van Leeuwen aportando elementos para el análisis de los eventos sociales.

Figura 1. Ejemplo de grilla de análisis de discursos
(ver anexo)

Resultados

En este capítulo se analiza el orden de género como un eje central en el que se ubica la dinámica de las emociones que circulan en la pareja minera, el análisis permite articular ocho nudos que responden a las 2 interrogantes que guían la investigación; 1) Amor; 2) Maternidad desmesurada; 3) Paternidad disconforme; 4) Erotismo nostálgico; 5) Miedo a la pérdida afectiva; 6) Dependencia y control; 7) Inseguridad y precariedad; 8) Soledad y consumo de sexo.

Figura 2. Modelo comprensivo de emociones, con perspectiva de género.
(ver anexo)

Amor

La pareja que encontré ahora es espectacular, amorosa, participó hasta en la huelga, salió hasta con carteles, banderas a protestar. Una mujer que

está contigo siendo que no trabaja en faena. Ella vivió el momento cuando yo me separé, y estuve solo casi cuatro años, y apareció ella, una mujer de la misma edad mía, sola sin hijos. Ella toda su vida ha trabajado, entonces te ve de otra forma. Apareció en el momento cuando más yo necesitaba a alguien que estuviera al lado mío, (HM, 54 años).

Este HM en su relación de pareja, se sitúa emocionalmente pleno, valora el compromiso, expresando satisfacción en el amor de una mujer con la que comparten códigos culturales y políticos, una virtud valorada para ser amada. La mujer en esta nueva relación se ha desplazado de lo doméstico hacia lo público, representada por él como independiente económica y emocionalmente, una compañera soporte, ubicándola en una posición de contraste simbólico con la figura de madre-esposa cuidadora/dependiente.

Hay una parte que uno no conoce; cuando el afecto revienta, se prende y ya pasa a ser una relación. Nosotros tenemos trabajadores casados con prostitutas, encontraron el amor, pagaron y hubo un involucramiento. Hoy en día, puedes decir que hay trabajadores que viven y están casados con prostitutas, y ellas han cambiado. Ahora son dueñas de casa o madre de niños, o trajo a sus hijos (HM, 53 años).

Se marcan distinciones valóricas de prestigio social, entre el ejercicio del trabajo sexual y el de dueña de casa y cuidadora. Se legitima el cuerpo y la vida de la mujer que surge desde el local nocturno, y salta al hogar ganando estatus con el “matrimonio” que la reinserta en el orden de género de lo privado. Así la trabajadora sexual se desplaza de un espacio público a uno privado bajo la tutela de un hombre minero, que a su vez se ha desplazado del lugar tradicional “casarse con una virgen” para situarse en otro también tradicional, de salvar a una mujer de la mala vida. Así también se produce una ganancia en el minero, al poseer a la mujer que es deseada por otros hombres, satisfaciendo así una fantasía erótica, llevándola a un plano doméstico.

¿Qué buscan ellos? cariño, porque en la casa dicen que no lo dan, las señoras se dedican más a hacer compras, que las guaguas y no le dan el tiempo suficiente que ellos quieren que la mujer esté ahí. Ser amados, eso es lo que le falta al hombre, amor (TS, 38 años).

El HM, en la TS, busca encontrar satisfacción no sólo de sus necesidades sexuales y deseos, sino de sus carencias y vacíos emocionales, sean estos concretos o imaginarios. El HM en la subjetividad de la TS siente carencias de amor, de cuidados y al sentirse carente, justifica el contrato del servicio de la TS. A

su vez la TS en su performance del amor, cuidados, interés y escucha activa, adquiere protagonismo frente a la demanda erótico-emocional (Butler, 2015).

Maternidad desmesurada

Para mí siempre mis hijos, lo que yo más quiero, son ellos. A mi marido igual lo quiero, o sea es la persona que está conmigo, pero mi amor, son ellos, mi hija, sobre todo. Yo me aferré mucho a mi hijo, yo podía darle todo lo que él quería. Todo, lo que yo tengo y todo lo que hago es para ellos, y mi vida yo la sacrifiqué por ellos (MPM, 60 años).

En la discursiva emocional de la MPM se sitúa la maternidad sobrecargada de amor a los/as hijos/as, encontrando el sentido de vida en ellos, reconoce el amor por la pareja en segundo plano. Según Lagarde (2005) el cautiverio de la mujer se encuentra en la sujeción al orden normativo de género, donde la maternidad se intensifica hasta la desmesura. El amor materno desmesurado, señala Bauman (2010), es estar al servicio, a disposición, en esta dimensión el amor de madre ha dejado atrás el deseo de pareja.

Yo tengo el chipe libre cuatro días, pero mi chipe es la casa, mi hija, porque estoy dedicada. Igual tengo amigas más jóvenes, que son más desprendidas de sus hijos, de su casa, pero yo quise esta vida, y a mí me gusta. Mis papás son separados, y yo quiero una familia, y en eso estoy, ese es mi proyecto (MPM, 29 años).

La construcción subjetiva centrada en la crianza y la vida doméstica, forma parte de los ideales de la MPM, rellenando vacíos emocionales, heredados del quiebre en la familia de origen. La emoción emergente en esta mujer es el miedo a la pérdida (Bauman, 2010). Ella busca constituirse en modelo de madre presente en una familia nuclear, se representa en contraste con sus “amigas” autónomas, asociando esta práctica a un descuido del amor materno.

Paternidad disconforme

Yo me perdí cumpleaños, fiestas. Tú llegas y quieres abrazar a tus hijos y salir con ellos. Resulta que ellos tienen algo muy distinto que hacer a lo que tú quieres (HM, 40 años).

El HM espera reciprocidad al amor paterno, al esfuerzo y el sacrificio invertido en el trabajo por turnos; a su retorno, espera gratitud de sus hijos/as, y encuentra desamor. Hochschild (2008) se refiere a la gratitud como una forma de aprecio recíproco. Apreciamos gestos y prácticas que retroalimentan la intersubjetividad que mantienen los vínculos. En las extensas jornadas laborales fuera del hogar la nostalgia por la familia emerge, emoción que se contrapone con los proyectos e intereses de los/as

hijos/as.

¿Para qué tener más cabros chicos? si económicamente no voy a poder darle lo que le doy a estos tres, no puedo ser irresponsable (HM, 54 años).

El sistema de turno producido en la dinámica del trabajo minero refuerza una paternidad distante, centrada en la figura del suministrador que se desplaza entre escenarios de presencia/ausencia entre el hogar y la faena. El HM se representa comprometido con “el dar” mercantilizando la relación padre/hijos/as. “Ser un buen padre se simboliza en proveer”.

Erotismo nostálgico

Esa vida para una mujer debe ser muy dura, porque yo no soportaría vivir con un hombre minero, él por ahí y yo por acá. Porque igual uno es fiel, pero igual sentimos placer, y eso es de admirar cuando una mujer espera a su esposo hasta que vuelva sin importar si se la juega o no, son fieles ahí esperando, eso es de respeto (TS, 34 años).

La TS interpreta la tensión entre el deseo y la restricción social del placer que ella imagina en las MPM. Valora la exclusividad y la espera erótica que considera admirable en estas mujeres. Identifica los conflictos emocionales inherentes a la distancia y la soledad. Se observa empatía por el sacrificio del placer, que simboliza poder ritual en la vida sexual (Foucault, 2003).

Uno tiene sentimientos, afloran deseos, pensamientos, todas estas cosas y que uno va descubriendo con el tiempo. Si esa persona es bacán, me provoca cosas. ¿Por qué mi pareja no puede ser así?, lo idealizo en otro, pero, soy un poco cuadrada, tengo un compromiso, (MPM, 29 años).

El deseo en la MPM es controlado para resguardarse en exclusiva para la maternidad y la pareja. A este HM le interpela por la seducción idealizada, por la excitación que le provocan otras personas y que parece no encontrar con él. Se comprime la expansión del deseo a favor de una noción convencional de la preservación de la familia con ella como pilar, “la familia está primero” (Hochschild, 2008).

Miedo a la pérdida afectiva

Es mi pensamiento, porque ella no está casada conmigo, él es el que está casado conmigo. Entonces la puta o la maraca, -que es lo que uno dice-, apuesto que le andaba moviendo el pote la muy “puta”. Son ellos los que tienen que respetar, los que tienen una familia en la casa. No tienen por qué meterse ni con una “puta” ni pagar, ni

estar con otras que son solteras (MPM, 40 años).

En la línea discursiva de la MPM se denota rabia frente a los vínculos que se generan entre HM y TS que transgreden los acuerdos de exclusividad comprometidos en la pareja. Estos acuerdos se consolidan a través del matrimonio como parte del contrato sexual (Pateman, 1995) y en ellos existen reglas restrictivas tanto para el hombre como para la mujer. La MPM reconoce que el compromiso debe respetarlo el HM, también identifica a las mujeres solteras como amenaza, a quienes dirige discursos injuriantes, especialmente a la TS que entra en ese juego.

Puede sonar desgraciado, pero entiendo el concepto de que, yo puedo estar enamorado de ti, pero eso no me limita a tener relaciones sexuales con ella. O sea, yo no quiero tener una relación con ella, yo voy a tener sexo con ella voy a tener coito. La relación sexual va a ser contigo, el coito va a ser con ella y yo puedo mantener mi misma vida (HM, 54 años).

En el orden normativo de género, se acepta socialmente que los hombres establezcan relaciones sexuales con otras mujeres. El HM se sitúa como consumidor de relaciones sexuales pagadas, donde busca resolver su deseo sexual. En el vínculo entre el HM y la TS se produce una dicotomía que la sitúa como mercancía al servicio del placer masculino, donde no se desgaste la emocionalidad. Sin embargo, la experiencia erótica no puede ser diseccionada, todo vínculo íntimo despliega afectividad de ahí lo conflictivo de esta triada: HM-MPM-TS. Es por ello que en la línea discursiva del HM el amor se liga a otras esferas de la vida emocional y no tan sólo al acto sexual y a su vez el amor no tiene relación con la exclusividad.

Tiempo de conversar, que se note que hay un tiempo dedicado a ti, tú quieres conversar con ella, no es llegar e ir a la cama y acostarse, ¡no!, tú quieres saber, que pasó en el día. Y ahora no está esa parte, y te vas sintiendo como proveedor, al final te vas haciendo la persona que llega con la plata para que pasen la semana (HM, 40 años).

El trabajo por turno reactualiza la posición de distancia y carencias afectivas en que el HM se ha situado históricamente en la dinámica familiar. La conciencia de ser un proveedor exhaustivo le provoca soledad y tristeza al representarse como en un extraño para su pareja. Desea integrarse emocionalmente a la vida de las conversaciones cotidianas, que implica “abrirle el corazón” a la pareja y sentir que es contenido (Illouz, 2009).

Dependencia y control

Buena vida, dinero, también acarrea conflicto, en mi caso lo administro yo, pero cuando no hay plata, porque no entregaron el bono, mi pareja, me atribuye todo a mí, o sea, él me dice, - ¡No sé qué hiciste con la plata! -, así como que, -tú tienes que ver cómo te las arreglas-. A veces llega y me dice: 'oye, ¿tanta plata que queda? y ¿cómo lo haces?' , y yo respondo porque soy mujer, porque tengo que administrar la plata sino ¿¡cómo!?(MPM, 40 años).

En la pareja minera, se establece un contrato implícito, en el que el discurso emocional pasa por desconfianza y admiración transversalizada por las tensiones de poder sobre las formas de manejar el recurso. La mujer administra el dinero y vive un proceso cuyo empoderamiento es de ficción, no logra independencia con ese capital pues debe dar cuenta de su destino al HM, quien produce y controla el dinero familiar. En este vaivén de emociones se anidan conflictos y a su vez el HM exhibe gratitud frente a la medida en el gasto familiar.

El viejo (HM) en su mente tiene el interés de trabajar en días feriados, porque va a sacar más lucas, él ve la parte económica, que puede optar a mejores cosas con esa plata, pero a sus hijos les afecta y a su esposa también. Estos mundos no se comparten (casa y trabajo) y el hombre deja de estar para la pareja. La mujer también se hace más independiente en las decisiones. Empieza a ver como un distribuidor, y uno aguanta, porque el hombre tiene imposibilidad de solucionar temas familiares, pero en la pega el trabajador minero ¡es altamente productivo! (HM, 40 años).

La búsqueda del buen vivir, de consumir objetos, es el motor que alimenta la importancia del dinero en las sociedades contemporáneas (Hochschild, 2008). En el contexto minero, el dinero es el objeto más deseado, por lo que se justifica la permanencia del trabajador en la faena, conservando un desapego en la dinámica de la familia. Sin embargo, esta forma de construir una masculinidad trabajadora, distante del compromiso de crianza y doméstico, es histórica. Esta práctica se devela en el discurso del hombre-productivo, distribuidor de recursos y cómodo en la distancia que le provee la faena. En ese espacio se reconoce hábil, es su mundo y donde obtiene beneficios asociados, identidad y pertenencia, en contraste con el espacio de lo privado en el cual no encaja.

Inseguridad y precariedad

Las esposas no piensan sino en el cajero, las quincenas y no más (TS, 38 años).

Yo lo he vivido con mi mujer, terminó hasta en el psiquiátrico, porque pensó que, si yo me iba, ella lo perdía todo. Al día de hoy no ha perdido absolutamente nada, lo único que yo quería hacer era irme. Ellas se crean un concepto dramático, ellas prefieren aceptar que el marido tenga una amante, con tal de que este hombre no se vaya y eso lo aceptan (HM, 40 años).

En la cultura minera, en distintos estratos, la familia posee mayores recursos económicos que las que no se vinculan a la minería. Tener acceso al sueldo minero se asocia simbólicamente a transformación social, tanto en la familia como en la sociedad, y a su vez se encuentra vinculado al proceso de modernización capitalista, simbolizado en Chile, como estatus y éxito (Moulian, 1998). La amenaza de pérdida de estos beneficios materiales y simbólicos potencia la angustia del desamor y la soledad, representada en el discurso del HM, sobre cómo su pareja se imagina el desamparo de un hombre que no le suministre dinero y le garantice protección (Lagarde, 2001).

Soledad y consumo de sexo

Acá hay muchos hombres que son mineros, tienen plata y se sienten solos, ¡están muy solos!, entonces los tipos de repente andan con harta plata disponible para gastarla y piensan -'no tengo en quién gastarla'-, no está mi mujer, está lejos. Entonces el tipo busca y encuentra a una niña más o menos bonita y ojalá que no sea del ambiente, y ¡feliz! con una amante (MPM, 46 años).

En este discurso de la MPM, ella considera que, en estados emocionales de soledad, en el HM emerge el poder erotizado del dinero, que, con el aislamiento, el ocio y la disposición sexual masculina, se convierte en ingrediente para la búsqueda de satisfacción sexual. El dinero y la cultura androcéntrica dominante le sitúa, socialmente, con el poder de ocupar espacios extramatrimoniales en el que desplegar una emocionalidad erótica. La MPM asume que el HM invierte dinero mercantilizando sexo-pasión, en este espacio -relativamente oculto pero legitimado- para salir de la soledad, en donde la TS adopta distintas performances, entre ellas la de "amante".

La mayoría de los clientes (mineros) que vienen acá son hombres con muchos vacíos, faltos de afecto, que simplemente pagan cinco, seis horas para dormir con una mujer y sentir que les está dando una caricia (TS, 34 años).

Asociado a la masculinidad hegemónica según Bonino, (2002), es cuando el HM no se siente conforme con lo entregado en el hogar y tiene la movilidad social para poder circular por espacios que por la transacción monetaria puede acceder a lo

que siente que necesita. En el discurso se observa la necesidad de vivir la experiencia, por parte del HM, el amor de pareja, simbolizado en su subjetividad desde un modelo de amor romántico. La fantasía, el anhelo, es encontrar en esa persona TS, amor y cariño. Alguien que los re-valore desde su poder jerárquico, desde su omnipotencia. El HM, exige: “quíereme como soy, acéptame como soy, valórame como me imagino que puedo ser valorado, incondicionalmente”.

Dentro del servicio de la TS, se abarca tanto el acto sexual como la entrega de afectos y emociones (cariño, atención, escucha activa). Estos afectos se transan de forma implícita, en donde la TS debe moldear su performance dependiendo de las exigencias que el HM demande.

Cuando uno llega a esa instancia (infidelidad), son por dos motivos: por no quedar en menos con los compañeros o porque efectivamente hay algo que falta en su casa y lo está buscando en otro lado. Porque lamentablemente ellas (TS) lo tratan de manera diferente, y es entendible que ellas tienen un fin, si por algo es un negocio, tienen un objetivo (HM, 53 años).

El HM bajo el modelo de amor romántico que permea su subjetividad, exige el compromiso de la espera, trato afectuoso y atención centralizada en él. Según Hochschild (2008) el hombre espera sentirse importante, elevado, enaltecido y se decepciona al advertir que sus expectativas no se cumplen con su pareja. El poseer un alto poder adquisitivo, hace que estas tensiones afectivas puedan tener una solución inmediata y efectiva, frecuentando a las TS (sujetos simbolizados desde el erotismo, y la entrega del placer incondicional).

Asimismo, referente a los espacios de homosociabilidad en donde se comparten normas asociadas a los mandatos masculinos, las que al romperse constituyen una falta grave a la propia reputación y el honor (Illouz, 2009).

Conclusiones

Figura 3. Modelo emergente de emociones.
(ver anexo)

Al comprender las relaciones afectivas y las emociones en el mercantilismo moderno (o posmoderno) resulta imprescindible involucrar las nuevas coacciones que imbrican al nuevo materialismo con las formas de subjetividad y por tanto de sujeción.

Como hallazgo relevante encontramos que una emoción predominante en los y las participantes de la tríada es la *soledad*. En los HM ésta se caracteriza por la necesidad de compañía sexual y afectiva,

convirtiéndose en motivación para la búsqueda de servicios sexuales ofertados por las TS en ellas la *soledad*, sujeta a la búsqueda de compañía, cariño y placer en una pareja. Respecto a las MPM la *soledad* se experimenta en el espacio doméstico, acentuada por la sistemática ausencia de la pareja, la maternidad exhaustiva, y la relegación del deseo sexual.

Las mujeres de la tríada se reconocen y diferencian entre sí, las TS en su performance son quienes entregan un servicio sexual/emocional al HM, auto reconociéndose como las mujeres que poseen el cuerpo erótico, con mayor autonomía económica entre los espacios públicos masculinizados y privados. En contraste, las MPM se visualizan como las madres cuidadoras incondicionales, con un estatus social de mayor prestigio y beneficios. Ellas producen en el hogar y mantienen el poder y dominio en estos espacios, ubicándose con menor poder en el espacio público. Ambas mujeres de la tríada encarnan posiciones de poder en una lógica de mercado, las cuales auto explotan sus cuerpos para el disfrute masculino. Se exigen a sí mismas en función de satisfacer necesidades afectivas emocionales del HM; una, desde el trabajo sexual y la otra, en la administración del hogar y la crianza.

La masculinidad discursante diseñó y configuró históricamente los escenarios de las relaciones sociales y de manera inherente también las relaciones emocionales y afectivas. En este sentido, la propuesta feminista y más crítica centra su foco en las diferencias que los correlatos emocionales emergen en las subjetividades de manera diferente en las tensiones de género. Por lo tanto, para comprender la mercantilización de las emociones, también es sustancial introducirse en el carácter histórico con el que tomaron rumbo las formas de vivirlas y convivirlas (hombres y mujeres). Los mandatos de la masculinidad hegemónica reproducidos por los mineros refuerzan concepciones normativas sobre la expresión emocional masculina, delimitándolas hacia su represión. En este modelo la búsqueda de afecto, contención y apoyo de los HM, se cree que puede ser satisfecha exclusivamente por las mujeres, ya sean éstas la figura de la esposa o la TS. En el contexto minero, la circulación de las emociones resitúa el lugar del HM de proveedor económico y distancia emocional, hacia un sujeto discursado como “carente de afecto”.

De esta forma el HM vive su emocionalidad en dos campos: uno vinculado con la norma moral y de prestigio correspondiente al matrimonio, y otro clandestino situado en night clubs y schoperías. Las filtraciones en la vida emocional del minero permiten su tránsito entre el ámbito público y

privado en busca de la satisfacción de sus demandas sexuales y afectivas. Asimismo, su poder adquisitivo constituye una herramienta de prestigio y acceso hacia los campos de consumo sexual y reafirmación de su masculinidad. Su escape hacia estos campos sexualizados es frecuente pero efímero, y no forma parte de una ruptura absoluta de sus vínculos con las MPM.

El vínculo mercantilista de la triada, este intercambio de dinero permanente y circulante pone sobre la mesa el dominio material por sobre las subjetividades implica una cosificación de ese otro cuerpo apropiado, es decir, que las unidades materiales se vuelven cosas en las relaciones emocionales, intensificando las sensaciones de soledad, frustración y soledad.

Referencias

- BARRIENTOS, J. y SILVA, J. (2008) *De la restricción hacia la equidad*. Antofagasta, Chile: Universidad Católica del Norte.
- BAUMAN, Z. (2010) *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. S.L. Fondo de cultura económica.
- BENAVENTE, M. (2007) *Construyendo derechos. Talleres de conversación para adolescentes*. Santiago, Chile: LOM.
- BENGOA, J. (2007) *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: Santiago.
- BONINO, L. (2002) "Masculinidad hegemónica e identidad masculina". *Dossiers feministes*. Recuperado de: <http://www.raco.cat/index.php/DossiersFeministes/article/viewFile/102434/153629>.
- BOURDIEU, P. (2000) *La dominación masculina*. Madrid, Barcelona: Anagrama.
- BUTLER, J. (2015) *Mecanismos psíquicos del poder. Teóricas sobre la sujeción*. Valencia: Feminismos Cátedra.
- CARRASCO, C. y VEGA, P. (2011) *Una aproximación a las condiciones de trabajo en la gran minería de altura*. Santiago de Chile: Dirección del trabajo, gobierno de Chile.
- CARRASCO, E. (2003) *El prostíbulo en Transición. Vida cotidiana, sociabilidad y cambio: 1960-1990* (Tesis de grado). Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- CORIA, C. (1991) *El dinero en la pareja, algunas desnudeces sobre el poder*. Barcelona: Paidós.
- CORIA, C. (2012) *El sexo oculto del dinero. Formas de dependencia femenina*. Barcelona: pensodromo.
- DAGNINO, E. (2006) "Concepciones de la ciudadanía en Brasil: proyectos políticos en disputa". En: Cheresky, I. (comp.) *Ciudadanía, Sociedad Civil y Participación Política* (pp. 387-410). Buenos Aires: Miño y Dávila editores.
- DE VILLERS, G. (1999) "La historia de vida como método clínico". *Proposiciones*, N°29, p.03-114.
- DEL VALLE, T.; APAOLAZA, J. M.; ARBE, F.; DIEZ MINTEGUI, M.C.; J., DÍEZ, C.; ESTEBAN, M.LL.; ETXEBERRÍA, F. y MAQUIEIRA, V. (2002) *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*. Barcelona: Narcea.
- FAIRCLOUGH, N. (2003) *Analysing Discourse: Textual analysis for social re-search*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- FOUCAULT, M. (2003) *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores.
- GARRETÓN, M. y MOULIAN, T. (1993) *La unidad popular y el conflicto político en Chile*. Chile: Santiago.
- GLASSER, B. y STRAUSS, A. (1967) *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Chicago, Estados Unidos: Aldine transaction.
- GUZMÁN, P. Y CONTRERAS, P. (2012) "Estilos de Apego en Relaciones de Pareja y su Asociación con la Satisfacción Marital". *Psyche*, 21(1), p. 69-82. DOI: 10.4067/S0718-22282012000100005
- HOCHSCHILD, A. (2008) *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Madrid: Katz editoriales.
- HUBBARD, P. (1999) *Sex and the City: Geographies of Prostitution in the Urban West*. London: Ashgate.
- ILLOUZ, E. (2007) *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Madrid, España: Katz editores.
- ILLOUZ, E. (2009) *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid-Buenos Aires, Barcelona-Argentina: Katz editores.
- ILLOUZ, E. (2012) *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Buenos Aires, Argentina: Katz editores.
- KLUBOCK, T. (1995) *Hombres y mujeres en El Teniente: La construcción de género y clase en la minería chilena del cobre, 1904-1951*. Santiago: SUR: CEDEM.
- KRAUSHAAR, L. (2013) "Crimen y exhibición de prostitutas en el norte de Chile. Producción y uso de las imágenes del cuerpo de mujeres asesinadas". *Aisthesis*, N° 53, p. 29-51.
- LAGARDE, M. (2001) *Claves feministas para la negociación en el amor*. Managua, Nicaragua: puntos de encuentro.

- LAGARDE, M. (2005) *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. D.S, México: UNAM
- LAUMANN, E. O.; ELLINGSON, S.; MAHAY, J.; PAIK, A. y YOUM, Y. (2004) *The sexual organization of the city*. Chicago: University of Chicago Press.
- MELLER, P.; PONIACHIK, D. y ZENTENO, I. (2013) "Efecto del Cobre sobre el Crecimiento Económico Chileno". En: MELLER, P. (Ed.). *La viga maestra y el sueldo de Chile. Mirando el futuro con los ojos del cobre*. (p.65-90). Santiago, Chile: Uqbar Editores.
- MONTECINO, S.; REBOLLEDO, L. y SUNKEL, G. (1999) *Análisis del impacto psicosocial de los sistemas de trabajo por turno en la unidad familiar*. Santiago, Chile: SERNAM/Universidad de Chile.
- MORSE, J. (1995) "The significance of saturation". *Qual Health Res*. Vol. 5(2):147-149. Doi: 10.1177/104973239500500201.
- MOULIAN, T. (1998) *El consumo me consume*. Chile, Santiago: LOM.
- NEEF, M. (1998) *Desarrollo a escala humana*. Barcelona, Madrid: Icaria editorial.
- PATEMAN, C. (1995) *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- PEDERNEIRA, L. y TORRADO, E. (2015) La Prostitución desde la Perspectiva de la Demanda: Amarres Enunciativos para su Conceptualización, *Dialnet Métricas*, 5, N° 5, p. 1382-1400.
- PINI, B. y MAYES, R. (2012) "Gender, Emotions and Fly-in Fly-out Work". *Australian Journal of Social Issues*, 4(1), p.71-86.
- REDTRASEX. (2007) 10 años de acción (1997-2007): la experiencia de organización de la Red de Trabajadoras Sexuales de Latinoamérica y el Caribe. Recuperado de <http://www.redtralsex.org/IMG/pdf/10-en-accion.pdf>
- REDTRASEX. (s/f). *El trabajo sexual y la violencia institucional: Vulneración de Derechos y abusos de poder. Investigación con mujeres trabajadoras sexuales de 14 países de América Latina y el Caribe*. Chile. Informe nacional. Fundación Margen, Chile. http://redtralsex.org/IMG/pdf/informe_nacional_chile.pdf
- RIHM, A.; SHARIM, D.; BARRIENTOS, J.; ARAYA, C., y LARRAÍN, M. (2017) "Experiencias Subjetivas de Intimidación en Pareja: Un Dilema Social Contemporáneo". *Psykhé*, 26(2). DOI: <http://dx.doi.org/10.7764/psykhe.26.2.1017>
- SALAZAR, G. (2002) *Historia contemporánea de Chile*. Santiago, Chile: LOM.
- SALINAS, P.; REYES, C.; ROMANÍ, G.; ZIEDE, M. (2010) "Mercado laboral femenino. Un estudio empírico, desde la perspectiva de la demanda, en la región minera de Antofagasta, Chile". INNOVAR, *Revista de Ciencias Administrativas y Sociales*, 20 (38), p.125 – 139.
- SILVA, J. Y BARRIENTOS, J. (2008) "Guiones sexuales de la seducción, el erotismo y los encuentros sexuales en el norte de Chile". *Estudios Feministas*, 16 (2), 539-556.
- SILVA, J. (2008) *Tacones cercanos. Estudio mixto de la situación de las mujeres en el comercio sexual*. Antofagasta, Chile: Ediciones Sernam.
- Silva, J. (2012) *Circulación del poder entre mujeres chilenas de dos generaciones. Las hijas y las madres*. España: Académica Española.
- SILVA, J. (2014) "Gender, masculinity and migration: Mexican men and reproductive health in the Californian context". *Culture health y sexuality*. 16 (8). Pp. 989-1002. DOI: 10.1080/13691058.2014.920529
- SILVA, J.; CAMPOS, C.; GARCÍA, P. Y PORTILLA, D. (2016) "Masculinidades y paternidades en el contexto minero del norte de Chile". *Salud y Sociedad*. Recuperado de; <http://www.redalyc.org/pdf/4397/439746001005.pdf>.
- SILVA, J. Y SALINAS, P. (2016) "With the mine in the veins: emotional adjustments in female partners of Chilean mining workers". *Gender, Place y Culture*, 23, p. 1677-1688.
- SILVA, J. Y LAY, S. (2017) "The power of money in gender relations from a chilean mining culture". *Affilia*, 32(3), p. 344-358. doi: 10.1177/0886109916689784.
- SILVA, J. (2019). *CUERPOS EMERGENTES Modelo Metodológico para un trabajo corporal con mujeres*. Santiago, Chile: RIL EDITORES.
- SILVA, J., ZULETA, P., CASTILLO, E. Y SEGOVIA, T. (2021) "Experiences of Being a Couple and Working in Shifts in the Mining Industry: Advances and Continuities", *Int. J. Environ. Res. Public Health* 18(4): 2027.
- SILVA, J., ZULETA, P. Y CASTILLO, E. (2021) A Methodological Model for the Promotion of Sexual Corporeal Health and Self-Care, *Int.J. Environ. Res. Public Health*, 18, 5034. <https://doi.org/10.3390/ijerph18095034>
- STEFFANOVIC, A. Y SAAVEDRA, M. (2016) *Las mujeres en el sector nuevo de Chile: propuestas para políticas públicas de igualdad*. Chile: Santiago.
- STRAUSS, A. Y CORBIN, J. (2002) *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Colombia: Universidad de Antioquía.
- TAYLOR, S. Y BOGDAN, R. (2000) *Introducción a los métodos cualitativos*. Paidós. Recuperado de: <http://www.terras.edu.ar/aula/cursos/10/>

[biblio/10TAYLOR-S-J-BOGDAN-R-Metodologia-cualitativa.pdf](#).

- TIJOUX, M. Y PALOMINOS, S. (2015) "Aproximaciones teóricas para el estudio de procesos de racialización y sexualización en los fenómenos migratorios de Chile". *Polis Revista Latinoamericana*. Vol. 14 (42). p.247-275. Recuperado de: http://www.scielo.cl/pdf/polis/v14n42/art_12.pdf.
- VALDÉS, X., REBOLLEDO, L., PAVEZ, J., Y HERNÁNDEZ, G. (2015) "Trabajos y familias en el neoliberalismo hombres y mujeres en faenas de la uva, el salmón y el cobre". *Cuadernos del Cendes*. 32 (89), Pp.257-260. Recuperado de: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S101225082015000200013&lng=es&tying=es.
- VAN DIJK, T. (2001) La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad". En R. Wodak y M. Meyer (eds.), *Métodos de análisis crítico del discurso*, p.143-177. Barcelona, España: Gedisa.
- VAN LEEUWEN, T. (1996) "The representation of social actors". In: Caldas-Coulthard, C. R. y Coulthard, M. (Eds.). *Text and Practices: Readings in critical discourse analysis*. London, England: Routledge. (pp. 32-70).

Anexo

Tabla 1. Personas participantes de la investigación.

Comuna	Entrevistas					Total
	HM	HNM	MPM	MPNM	TS	
Calama	8	1				9
Antofagasta	15	10	11	6	7	49
Totales	23	11	11	6	7	58

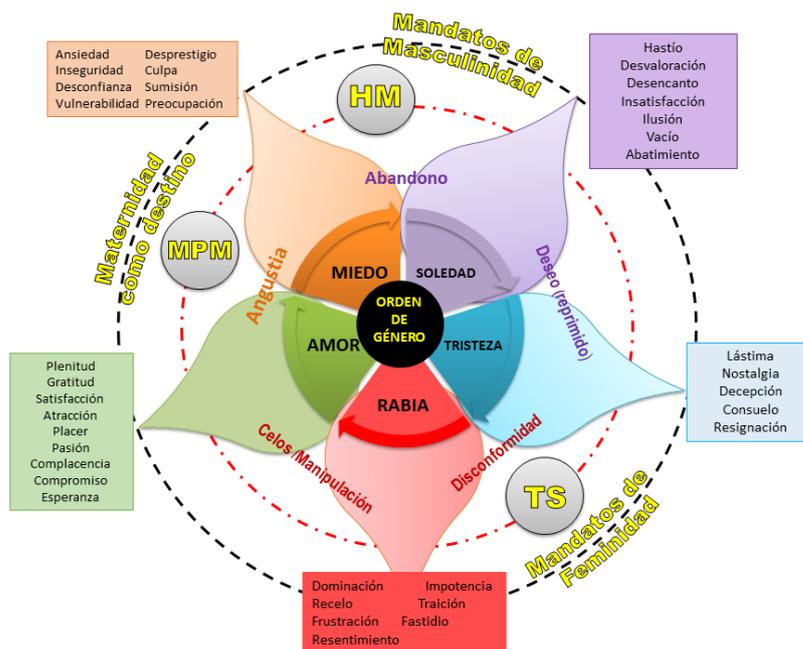
Elaboración propia.

Figura 1. Ejemplo de grilla de análisis de discursos

DIMENSIÓN 2 DISCURSO DESDE LA MUJER PAREJA DE MINERO (MPM) DE LAS EMOCIONES QUE CIRCULAN EN SU VIDA EN PAREJA Y LAS EMOCIONES QUE TRANSITAN ENTRE HM Y TS							
Categoría	Subcategoría	Codificación (Identificación del sujeto)	Relato o micro textos	Conflictos y tensiones	Emociones vinculadas	Objeto de búsqueda	Interpretación
AMOR		MPM					
	Inicio de la relación de pareja	(5) Mujeres dueñas de casa, sin trabajo remunerado (dependencia económica de su pareja)	<p>"Pienso yo, que es por los años que estamos juntos, nosotros vamos a cumplir 25 años casados y 28 - 29 años, como pareja. Fuimos pololos harto tiempo antes y somos muy similar, los dos hacemos muchas cosas y nos entretenemos".</p> <p>"Él es de mucho detalle, de repente no sé, llega y me dice 'Negrita te compre (un ticket), para que vayas a hacerte masajes'. - ¿De verdad? Y ¿Dónde? - 'Cuando yo no esté, ahí ve tú cuando lo usas'. Entonces él siempre está haciendo cosas", (MPM, 46 años).</p>	Ideal de pareja/ amor compañero	Orgullo Satisfacción Sentimiento de cohesión Seducción Sentirse amada	Disfrutar de la vigencia del amor y la complicidad, seducción y conquista en la pareja.	<p>Conquista: Se observa que hasta la vigencia del proyecto amoroso y la seducción. El compromiso de pareja, la satisfacción de pertenecerse mutuamente. Desde la perspectiva del discurso femenino sobre la representación del amor, hay una satisfacción de los encuentros amorosos y eróticos. Buscando la renovación del vínculo en cada encuentro. Esta línea discurso se sitúa en la perspectiva del amor romántico que posiciona a los sujetos en una dinámica de conquista.</p>
<p>Síntesis Amor y pareja: IDENTIDAD COLECTIVA DE "SER MUJERES ESPOSAS/PAREJAS DE MINEROS" Existe una línea discursiva que emerge desde las mujeres esposas y parejas de HM, que comparten desde el "deber ser" (Moralidad). Pese a que tengan otros deseos, emociones e intereses, tanto en el ámbito social como en el emocional hacia un otro u otra, realizan esfuerzos para mantener una imagen que vaya acorde al status de familia minera, en donde las emociones y afectos son mutuos y se viven de forma recíproca, inclusive la diversión es compartida en los mismos espacios. Pareciese ser que esta imagen de familia "unida" que comparten en el imaginario simbólico colectivo las mujeres parejas de mineros, genera un estatus, el cual es imprescindible mantener, es decir un prestigio. Si el sujeto es colectivo, "lo mío" es reemplazado por "lo nuestro". En la construcción de identidad, no solamente hay un sentimiento de pertenencia, sino una construcción de discurso de lo que se considera como propio; en este tipo de construcciones, que yo llamaría de "realidades identitarias", la participación del factor imaginario es indiscutible.</p>							

Fuente: Elaboración propia.

Figura 2. Modelo comprensivo de emociones, con perspectiva de género.



Fuente: Elaboración propia.

Figura 3. Modelo emergente de emociones.



Fuente: Elaboración propia.

Citado. SILVA-SEGOVIA, Jimena y CASTILLO-RAVANAL, Estefany (2021) "Estudio de las emociones mercantilizadas que circulan entre trabajadoras sexuales, hombres mineros y sus parejas, en la Cultura minera de Antofagasta, Chile." en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°36. Año 13. Agosto 2021-Noviembre 2021. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 44-57. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/387>.

Plazos. Recibido: 4/06/2020. Aceptado: 04/03/2021

Génesis de las subjetividades animalistas: emociones, cuerpos y relaciones inter-especie

Genesis of animalist subjectivities: emotions, bodies and relationships inter-species

Ponce León, Juan José*

Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales, Ecuador.

juan.ponce.leon.psicologo@gmail.com

Resumen

El presente artículo aborda la configuración del sujeto ético-político de los animalismos anti-especistas en el Ecuador. Se toman como variables sociológicas explicativas las emociones y el cuerpo en dicha constitución. Por tanto, se utiliza un marco analítico que tiene como paraguas teórico la sociología de las emociones en la acción colectiva y los estudios del último Foucault sobre el proceso de subjetivación ética política. Esta investigación se adscribe al campo de los Estudios Críticos Animales. La metodología de investigación del presente artículo es de corte cualitativo. Se realizaron veinte entrevistas a profundidad a actores y actrices anti-especistas. El artículo está compuesto por dos apartados. En el primer apartado, Relaciones tempranas con animales no-humanos, se exponen mecanismos explicativos que operan como catalizadores de la sensibilidad hacia los animales no-humanos, como 1) vínculos cotidianos; 2) relaciones de defensa y protección animal; y 3) vivencias de pérdida. El segundo apartado: Experiencias traumáticas subjetivantes primarias con animales no-humanos, aborda los momentos de quiebre emocional en la primera infancia, lo cuales propician el suelo afectivo de constitución del sujeto animalista, como experiencias con alta carga afectiva para lo sujetos en los mataderos y en las plazas de toros.

Palabras clave: Subjetivación; Emociones; Cuerpo; Animalismos; Anti-especismo.

Abstract

This article addresses the configuration of the ethical-political subjectivity of anti-speciesist animalisms in Ecuador. Emotions and the body in this constitution are taken as explanatory sociological variables. The analytical framework used has as a theoretical umbrella the sociology of emotions in collective action and the studies of the late Foucault on the process of ethical-political subjectivation. This research is part of the field of Critical Animal Studies. This article's research methodology is qualitative. Twenty in-depth interviews were conducted with anti-speciesist actors. This article is made up of two sections. The first section, "Early relationships with non-human animals", explains mechanisms that operate as catalysts of sensitivity towards non-human animals, such as 1) daily relationships, 2) relationships of animal defense and protection, and 3) experiences of loss. The second section, "Primary subjective traumatic experiences with non-human animals", deals with moments of emotional breakdown in early childhood. These promote the affective soil of the animalistic subject's constitution; such as experiences with high affective load for subjects in slaughterhouses as well as in bullrings.

Key words: Subjectivation; Emotions; Body; Animalisms; Anti-speciesism.

* Psicólogo Clínico, Universidad San Francisco de Quito (Ecuador), Magíster de Investigación en Sociología Política, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador, Doctorando en Psicología en el área de la psicología social y ambiental, Universidad Autónoma de Madrid (España). Forma parte del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales y del equipo editorial de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9588-7390>

Génesis de las subjetividades animalistas: emociones, cuerpos y relaciones inter-especie

1. Introducción

El presente artículo aborda la configuración del sujeto ético-político de los animalismos anti-especistas. En particular, esta investigación pone énfasis en la esfera experiencial del actor, y cómo la misma en su dimensión emocional y corporal es constitutiva del proceso de formación del sujeto. Este trabajo busca responder cómo la dimensión corpóreo/afectiva de los actores configura la subjetivación ética-política de las subjetividades animalistas anti-especistas. Para responder a dicha pregunta se utiliza un marco teórico compuesto, por un lado, por la sociología de las emociones en la acción colectiva; por otro lado, por los estudios del último Foucault sobre el proceso de subjetivación ética política. Esta investigación se adscribe a la tradición de pensamiento de los Estudios Críticos Animales.

Los resultados de esta investigación permiten responder esta pregunta señalando que la constitución de las subjetividades animalistas posee unas bases socio-afectivas que comprenden mecanismos específicos de socialización con los demás animales, además de experiencias traumáticas primarias subjetivantes que abren paso a un momento posterior específico de la constitución. Este momento subjetivante junto a los mecanismos de socialización inter-especie tienen en común la catalización de procesos en los actores relativos a sus prácticas políticas, y micro-políticas, así como la transformación de sus horizontes normativos y cognoscitivos, y la re-configuración por completo de su concepción de lo real, incluyendo sus esquemas socio-vinculares. Esto está transversalizado por la reflexividad del sujeto, lo que permite inscribir la subjetividad animalista en la trayectoria histórica de su conformación tomando como variables sociológicas a las emociones y el cuerpo.

El enfoque cultural estratégico de Jasper (2012a) sitúa el lugar de las experiencias de los/as actores como aspectos nodales en la comprensión de lo social. El giro afectivo acentúa la importancia

en los micro-fundamentos de los procesos sociales y políticos. Por ello, el análisis de la génesis de la subjetivación animalista amerita unos lentes micro-sociológicos. En esta investigación no interesa sociológicamente mirar los grandes procesos, sino más bien, los niveles micro de los/as actores.

En este sentido, los elementos cotidianos, vivenciales y micro-políticos cobran relevancia sociológica para esta investigación, para ello se utilizan categorías analíticas como: shock moral (Jasper y Poulsen, 1995), re-schocking (Hansson y Jacobsson, 2014) y sensibilidad acuerpada (Hansson y Jacobsson, 2014). Esto consiste, siguiendo a Jasper, en re-dirigir la mirada sociológica a las “pequeñas piezas de interacción estratégica, muchas de ellas psicociológicas y hasta psicológicas: estados de ánimo, emociones automáticas, lealtades afectivas, compromisos morales” (2012b: 15). La investigación llevó el campo de la sociología política a los lugares no tan explorados por la disciplina, como las experiencias no públicas, lo cotidiano y lo fenomenológico del actor. Se trata de una sociología de la subjetivación.

Para ello, Foucault define la *épiméleia/cura sui* o cuidado de sí, como: “una actitud general, a un determinado modo de enfrentarse al mundo, a un determinado modo de comportarse, de establecer relaciones con los otros” (Foucault, 1994: 33). Se plantea que a través de las prácticas de sí opera un sujeto políticamente activo: “La manera en la que el sujeto se constituye de un modo activo, por las prácticas de sí” (1994: 269). La subjetivación, con base en la *épiméleia* designa una relación con uno mismo, con los otros y con el mundo. De este modo, el filósofo en el *Sujeto y el Poder* plantea la relevancia teórica de estudiar la conformación del sujeto: “he buscado más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura” (Foucault, 1988: 297). El estudio de los diferentes modos de subjetivación implica el estudio de las relaciones de poder y verdad que atraviesan al sujeto. Esto se puede observar en las prácticas del sujeto,

pues el conocimiento de uno mismo a través de las prácticas del sujeto conduce a la política, entendida como salvación de los otros (Foucault, 1994).

La metodología de investigación utilizada se inscribe en un paradigma cualitativo y es de carácter interpretativo. Se realizaron veinte entrevistas en profundidad a actores/as anti-especistas, la mayoría vinculados/as a procesos de acción colectiva animalista. La elección de la muestra de informantes clave se realizó bajo el método: bola de nieve (*snowball sampling*) (Bertaux, 2005). Se utilizó este tipo de muestreo no probabilístico dada la especificidad y, por tanto, dificultad para acceder a este subgrupo particular. Se incluyó a militantes veganos/as de tendencia reformista y abolicionista, con largo y corto tiempo de participación, así como veganos/as no organizados. Las entrevistas se realizaron en el año 2019, a 12 mujeres y 8 hombres, esta cantidad corresponde al punto de saturación de la recopilación de información. El rango de edad fue entre 25 a 62 años. Todos/as los/as participantes firmaron un consentimiento informado, en el que se socializó el propósito de la investigación, se aseguró la participación libre y voluntaria, así como se aprobó la visibilidad de su identidad.

El tiempo de duración de cada entrevista fue de 2 hasta 4 horas. Las cuales se llevaron a cabo de forma presencial, en comunicación personal con el autor en el lugar a conveniencia de los/as participantes. El eje central de las entrevistas, de carácter no directivo, giro en torno a las experiencias vitales de los/as informantes. La guía de preguntas se ajustó y afinó progresivamente; instrumento que buscó indagar acerca de cómo se llegó al veganismo, cuáles fueron los factores determinantes, de qué manera se caracteriza a los animales, la animalidad y el animalismo; cuáles elementos catalizaron el involucramiento en la acción colectiva, cómo impactó este proceso en las relaciones de sociabilidad, incluyendo aquellas con los demás animales.

Además, todas las entrevistas fueron transcritas en su totalidad a través del método de transcripción literal, dado que fue importante escribir el registro afectivo de los/as entrevistados/as, relativo a la comunicación no verbal, como: llanto, sollozos, risas, pausas, entre otros. En cuanto al método de análisis de los datos, no se utilizó ningún software, sino que se elaboraron categorías y conjunto de enunciaciones verbales, a través de la lectura de las transcripciones y de su respectiva codificación manual. Esto permitió generar subcategorías, elaboradas por el autor con base en el análisis y procesamiento de los datos, en torno al origen de la subjetivación animalista; a partir de ello, se desprendieron los

siguientes apartados.

Los/as actores animalistas muestran dos elementos como constitutivos, en la medida de originarios y nodales, del proceso de subjetivación: 1) relaciones tempranas con animales no-humanos, las cuales se componen de: a) vínculos cotidianos afectivos, b) relaciones de defensa y protección animal, c) vivencias de pérdida; y 2) experiencias traumáticas subjetivantes con animales no-humanos, entre las principales están: a) experiencias de matanza animal en los camales, mataderos o granjas industriales y b) experiencias de crueldad y sadismo contra los animales en las corridas de toros. Estas dimensiones buscan describir los elementos particulares de origen de la subjetivación animalista, desde el punto de vista micro-sociológico. Estos aspectos operan como el cimiento que deja las bases para configurar una disposición sensible, las cuales están permeadas por una dimensión con amplio contenido afectivo y corporal. En paralelo, estos elementos dotan al sujeto¹ de cierta capacidad de auto-reflexividad cognoscitiva frente a su relación con el mundo, consigo mismo y con la alteridad animal.

2. Relaciones tempranas con animales no-humanos

Las relaciones con los demás animales en las primeras etapas de vida de los actores funcionan como huellas mnémicas que permiten re-elaborar la comprensión fenomenológica de lo social, incluyendo a los animales no-humanos, en el complejo de lo real. Estas experiencias son: a) vínculos cotidianos afectivos, b) relaciones de defensa y protección, y c) vivencias de pérdida. Estas experiencias muchas veces se presentan entrecruzadas, es decir, el actor puede vivenciar dos o más de este tipo de experiencias al mismo tiempo.

2.1. Relaciones animales tempranas: vínculos cotidianos afectivos

Las relaciones tempranas con animales construyen vínculos afectivos en la cotidianidad de los actores. Este elemento es central para dar inicio a sensibilidades hacia los demás animales, las cuales se encuentran en la base del proceso de subjetivación. Estas relaciones permiten un acceso vivencial y profundo a las formas vitales de los no-humanos.

Jaime, cantautor ecuatoriano, animalista, anarquista y militante de izquierda, comenta: "Tuve recuerdos bien amables hacia los animales a raíz de que tuvimos un perrito al que le bautizamos "Bobby".

1 Conviene precisar que el uso del término "sujetos" no alude a referencias abstractas, sino a actores específicos a través de los cuales se despliega un "proceso de subjetivación" con condiciones específicas que los demarca.

() Solíamos jugar en el Parque del Itchimbia, aparte conocí a otros animales como las lagartijas, y sapitos” (Jaime, 65 años, 2019, Quito). De forma similar, Carla E., activista animalista y militante marxista del Colectivo Natura Insurrecta, comenta: “en todo este trajinar de la vida siempre estuvimos como muy apegados a tener perritos (...) dos perras y ellas marcaron mi vida porque me acuerdo tanto de ellas” (Carla E., 23 años, 2019, Quito). Asimismo, Roger, activista animalista, miembro del colectivo anti-especista ADLA, comenta sobre la importancia que tuvo en su proceso la convivencia temprana con perros, y el correspondiente proceso de reconocimiento en ellos: “Crecí muy vinculado a los canes, a perros, conviví con canes; eso me marcó mucho, me sentía siempre muy identificado con ellos” (Roger, 36 años, 2020, Quito). De este modo, las relaciones tempranas con los animales y la naturaleza despiertan en el sujeto la emoción de asombro y sensaciones que se presentan como recuerdos cálidos y agradables de estos primeros encuentros.

Las relaciones afectivas cotidianas se manifiestan de forma cambiante y dinámica, en donde el desarrollo de la empatía se concreta como el cuidado y protección instintivo de los animales, según indica Jaime: “Entonces eso nos creó una cierta sensibilidad, a veces les dejábamos semillas o migas de pan para alimentarles, pensábamos que les ayudábamos así. Ahora pensando, creo que sí lo hacíamos, pero sin ningún tipo de conocimiento básico, sino más bien instintivo” (Jaime, 65 años, 2019, Quito). Como refiere David, co-fundador del colectivo ADLA, miembro del colectivo anti-especista Reacción Vegana en Guayaquil y permacultor: “Yo creo que cada persona tiene un contacto muy temprano cuando niño a la compasión y este contacto tiene que ser explotado, y tiene que ser cultivado por los padres o por las personas a cargo de cada niño” (David, 27 años, 2019, Guayaquil). Así fue para Carlos, activista animalista y militante marxista del Colectivo Natura Insurrecta, quien comenta acerca de sus experiencias de cuidado de los animales no-humano en compañía de su padre:

Yo me acuerdo que debí haber tenido 4 años, porque esos son los primeros recuerdos que uno tiene () los ratones que encontraba en la casa, él a veces optaba por no matarles, (...) incluso le ponía fundita en el pan y le botaba detrás de la casa para que vaya comiendo. () me llevaba a excursiones en el boque y siempre encontrábamos el típico catzo quemándose, así en el sol y le decía “¡Salvémosle! vamos a salvar catzos” cachas, así, entonces yo 4 o 5 años así. Entonces mi papá les decía: “Tranquilo loco, ya estamos aquí” Y vamos,

busquemos una sombra, un huequito (Carlos, 33 años, 2019, Quito).

Para Carlos esos primeros recuerdos fueron episodios constitutivos del desarrollo de la sensibilidad hacia los animales no-humanos: “esas huevadas es como que yo creo que configuró una nota bien importante en mí, mis primero cinco años de vida, creería yo, ese pequeño ejercicio, cacha” (Carlos, 33 años, 2019, Quito).

Las relaciones cotidianas con los animales no-humanos permiten que el sujeto elabore esquemas cognitivos y sociales en torno a la subjetividad animal. Esto implica poder reconocer, en la vivencia cotidiana, al otro-animal como un ser sintiente, capaz de experimentar emociones como el dolor y la alegría. A su vez, esta disposición sensible que permite ubicar al otro como individuo, genera reacciones de defensa y protección.

2.2. *Relaciones de defensa y protección animal*

Las relaciones afectivas en la edad temprana permiten, en las prácticas del sujeto, configurar y alimentar sentimientos relativos a la compasión, la empatía y el asombro. Esto es posible en la medida del reconocimiento de los demás animales como individuos sintientes, con base en las experiencias de convivencia cotidiana. Aquello se traduce en prácticas de cuidado y protección. Antonella, activista anti-especista y miembro del colectivo ecologista Yasunidos, comenta acerca de las relaciones de cuidado en la primera infancia, las cuales surgían de forma espontánea a través del juego y la interacción con el entorno:

éramos chiquitas 7 u 8 años. (...) un día nos inventamos que había que hacer como una especie de hospital o algo así para insectos. () era como que “disque” cuidábamos a los insectos que encontrábamos heridos. Yo cacho que debió ser como un juego (Antonella, 25 años, 2019, Quito).

El rescate de animales callejizados, en la primera etapa del sujeto, es parte de los elementos centrales de socialización y encuentro inter-subjetivo humano-animal en la formación de la subjetividad animalista. Así comenta Fernando, coordinador de Terranimal:

Continué, sin embargo, ayudando un poco a los animales que encontraba como gatos, perros (...) Darles de comer o en los casos más graves llevarles a un veterinario, eso también me llevó a llevar varios perros a casa (...) hay un punto en el que tienes uno, dos, tres perros (Fernando, 38 años, 2019, Quito).

Sin embargo, las relaciones tempranas con animales no-humanos no en todos los casos

se vivencian de forma placentera para el sujeto. En la mayoría de ocasiones estas relaciones suponen conflictos internos en relación a la visualización e intento del ambiente de naturalizar la crueldad animal, y la pronta configuración de un “protomarco cognoscitivo de injusticia” que se terminará de desarrollar con el tiempo. Según comenta Mateo, animalista vegano, acerca de su experiencia cercana con la tauromaquia:

recuerdo que cuando era niño me apasionaba el tema de la cercanía con los animales en general, siempre. Y me molestaba o me causaba muchos conflictos cuando veía situaciones en las que un animal era puesto bajo estrés, dolor. Pero también fue bien tenaz porque yo nací en una familia que en ciertas cuestiones tenía afición por la tauromaquia (Mateo, 44 años, 2019, Quito).

De igual manera, Roger cuenta acerca de su primera asistencia a una manifestación, a temprana edad, en contra de las corridas de toros:

Recuerdo que fui a alguna protesta cuando era un niño, en contra de las corridas, sin mucho entenderlo; pero sí me llegó un poco de ese mensaje, tendría 10 a 13, por allí. () también fue un factor que me marcó (Roger, 36 años, 2020, Quito).

En complemento a lo anterior, Verónica, activista animalista de la ciudad de Loja, cuenta acerca de esa relación primigenia de cuidado y compasión que se ve trastornada por los paradigmas especistas de la sociedad que obligan a concebir a los demás animales como cosas:

siempre hubo esta vinculación con el resto de animales no humanos. Entonces creo que nace desde ahí, creo que siempre estuvimos ligados y conectados, más bien ha sido la sociedad la que nos ha llevado a una cosificación, a una mirada netamente utilitarista de los demás seres (Verónica, 27 años, 2020, Loja).

En la mayoría de casos esta conflictividad vincular, en la relación inter-especie, activa una disposición de defensa y cuidado de los animales no-humanos, desde la edad temprana. La defensa de los animales no-humanos, y las reacciones primarias, espontáneas y viscerales de los sujetos en la infancia se presentan como elementos constitutivos de la subjetividad animalista que se irán desarrollando con base en experiencias posteriores. En la génesis de la subjetividad animalista la relación de cuidado hacia los animales no-humanos es un elemento nodal. En dicha relación comienza a configurarse la dimensión política del *ethos* animalista.

En el caso de los modos de subjetivación animalista, se encuentra un origen que designa

prácticas de cuidado de los animales, las cuales están sostenidas por profundas experiencias afectivas. Es decir, el encuentro temprano con los animales, y la consciencia que éste provee de ellos como seres sintientes, con personalidad, e intereses, despliegan una relación ética de cuidado. Dicha relación ética de cuidado es la base de la génesis de la subjetivación animalista. Experiencias de cuidado que se conjugan con vivencias de pérdida.

2.3. *Relaciones animales tempranas: vivencias de pérdida*

La relación de afectividad con los animales no-humanos implica vivencias de pérdida, que disparan en el sujeto complejas respuestas emocionales. Mateo cuenta: “luego vienen mis perros; yo tenía un amor mal sano por los perros que pasaron en mi vida. Y cada separación o muerte de uno de los perros fue una tragedia emocional, siempre” (Mateo, 44 años, 2019, Quito). De igual manera, Carla E., comenta acerca de su relación primaria con perros que se escapaban de la casa o eran secuestrados, morían por enfermedades o accidentes fatales:

a veces terminaban yéndose de la casa (...) los que se encariñaban realmente éramos nosotros pues. Entonces era muy triste, porque se perdió definitivamente ella en una de esas ocasiones y de ahí nos dijeron que un señor le había encontrado y la estaba utilizando para la reproducción (...) Creo que lloramos con mi hermano porque ya no le íbamos a ver más (Carla E., 23 años, 2019, Quito).

Dichas experiencias de pérdida ocurren como vivencias dolorosas y traumáticas. La principal emoción básica es la tristeza. De forma similar, Carla G., profesora de yoga, comenta cómo dichas relaciones primarias de pérdida le permitían acceder a la subjetividad de los animales que cuidaba, y reconocer que ellos formaban parte de la familia. Aquella relación de inter-subjetividad que se constituye con base en el cuidado también atraviesa la pérdida y su correspondiente experiencia emocional, la tristeza y el dolor:

la gata que teníamos tuvo unos gatitos y hubo toda esta oportunidad de observar cómo la mamá les cuidaba; porque les llevaba de un lugar a otro cogiéndoles de atrás del cuellito, este entregarnos a sus hijos, esa confianza y luego la tristeza de tener que dejarlos (...) Entonces fue el primer dolor de dejar a parte de la familia, porque era así, se convertían en familia (Carla G., 42 años, 2019, Quito).

Las relaciones de cuidado y de pérdida son muy comunes, y operan como un quiebre en la realidad del sujeto. La interdependencia entre:

vínculo afectivo cotidiano, relaciones de cuidado – defensa y protección-, y pérdida sientan las bases para la disposición sensible hacia los animales.

En otras situaciones similares de pérdida, la respuesta que acompaña a dichas emociones como la tristeza y el dolor del duelo es el sentimiento moral de culpa. Este opera como un potente elemento de subjetivación. Fernando comenta sobre la pérdida del primer perro que cuidó en su infancia:

Mickey amaneció un día muy mal (...) lloraba, tiritaba, o sea un cuadro muy patético y defecado encima: una cosa terrible (...) Mientras yo lo abrazaba y lo tenía me acuerdo de su mirada, muy perdida, de desconcierto por completo. Son esas cosas que ves en la mirada de los seres, en los animales. Y claro yo lloraba y además me sentía tremendamente culpable en ese instante, al final falleció, expiró en mis brazos y yo lo tuve conmigo hasta que se defecó encima, o sea hasta que él falleció por completo (Fernando, 38 años, 2019, Quito).

El sentimiento de culpa dispara una obligatoriedad moral o heterología \mathbb{L} ógica del otro en el sujeto. La culpa se presenta como el correlato, en el plano de la afectividad, de la disonancia cognitiva o incongruencia simbólica entre las creencias u horizontes normativos y las prácticas del sujeto. La cualidad del sentimiento de la culpa tiene como centro la sensación de no haber hecho suficiente o haber podido actuar diferente. Esto tiene como respuesta de compensación una actitud de cuidado frente a los animales no-humanos.

Retomando a Pallota (2005), los *relatos de conversión* son los procesos narrativos de los activistas que dan cuenta de su transición al veganismo. El autor define dichas experiencias como dinámicas de des-socialización y re-socialización respecto a las posturas políticas, posicionamientos ideológicos, creencias y cosmovisión de los activistas. Se alude a una socialización secundaria, que reestructura la realidad de los sujetos. Sin embargo, en el caso de las narrativas de experiencias tempranas con animales se sugiere un elemento estructurador de lo societal que no se despliega *a posteriori*, como des-socialización y/o re-socialización, pues dichas experiencias sientan las bases afectivas y cognoscitivas para el posterior proceso descrito por Pallota (2005). Según refiere Mateo:

La otra cuestión (...) fue la relación con los perros, perros que vinieron a mi vida de una u otra manera, y vos vas generando un afecto y vas descubriendo que ese ser (...) es parte de tu familia, que empiezas a tener experiencias, que hay afecto, cariño, sentimientos. Y eso te da un pie

como para cuestionarte, o sea en mi caso fue así (Mateo, 44 años, 2019, Quito).

Siguiendo a Hansson y Jacobsson (2014), “la disposición de rediseñado (*re-engineered disposition*), supone un repertorio cognitivo-afectivo de sensibilización que implica la acción de refinar la sensibilidad incorporada o “acuerpada (*embodied sensitivity*), y la capacidad de sintiencia” (Hansson y Jacobsson, 2014: 263). Este proceso involucra capacidades cognitivas y perceptivas. Entonces, las experiencias tempranas con animales en sus diferentes expresiones de cuidado, pérdida o vínculo cotidiano, son el cimiento estructurador de una disposición sensible hacia los animales no-humanos.

A continuación, se presentan experiencias traumáticas subjetivantes con animales no-humanos, las cuales interactúan junto con las experiencias tempranas con animales. Estas últimas sientan las bases para la disposición sensible, y en algunas ocasiones estas vivencias se ven agudizadas o catalizadas por las primeras, traumas vinculados a la exposición de la crueldad y la explotación animal. Estos episodios de intenso malestar emocional se van a experimentar en los primeros años de constitución del sujeto, pero luego se replican a lo largo de su desarrollo, produciendo un efecto de impacto acumulado. Sin embargo, los primeros episodios aparecen como determinantes para la génesis de la subjetivación animalista.

3. Experiencias traumáticas subjetivantes primarias con animales no-humanos

El espectro emocional puede dividirse en dos compartimentos: primarias y secundarias. Las emociones primarias tienen una base biológica, y responden bajo mecanismos de respuesta adaptativa, tales como: el miedo, la ira, el asombro, la tristeza y la alegría. Las emociones secundarias se ubican en el plano de la cultura, y están influenciadas por mecanismos de sociabilidad, tales como: la vergüenza, la indignación y la culpa (Jasper, 2012b). Aunque el asco se ubica dentro de las emociones primarias, tiene un alto componente cultural.

Según Jasper (2012a), las emociones son potenciales disparadores del conflicto, de cohesión y de solidaridad. La ira, el descontento, la desconfianza, el resentimiento, la indignación representan sentimientos frente a reacciones morales que evocan la transgresión de límites normativos (Jacobsson y Lindblom, 2012). En especial las emociones secundarias, al ser culturalmente construidas, responden más a significados sociales que respuestas automáticas psico-fisiológicas (Jasper, s.f.).

Las experiencias traumáticas de subjetivación

en la primera etapa de constitución del sujeto presentan a emociones primarias y secundarias de forma indiferenciada, es decir sobrepuestas o en interacción mutua. A esto se le atribuye una reelaboración cognoscitiva de la experiencia. Es decir, la respuesta emocional primaria atraviesa un proceso de encuadre, con base en los horizontes de sentido del sujeto impresos en relación a las experiencias cercanas con animales (cotidianidad afectiva, pérdida y cuidado), lo cual resulta en consecuencias emocionales secundarias o incluso sentimientos o afectos. Los dos últimos se distinguen de las emociones por ser más duraderos y estables.

3.1. Visita al matadero: ¿"carne" o animales muertos?

Cristina, activista animalista, quien perteneció a Libera y luego a ADLA, comenta acerca del primer momento de trauma en donde advirtió la relación entre la "carne" y los animales. Esto produjo en ella una respuesta emocional de asombro, dada la cercanía afectiva, en cuanto relaciones vinculares de amistad y cuidado que había entablado desde infante con los animales no-humanos:

A los 7 años, justo en el cumpleaños de mi mamá salimos a comer y nos aproximábamos a estas parrilladas de animales y yo le pregunté de dónde viene la carne. (...) Mi mamá me dijo: 'de las vacas'. Me chocó mucho, no entendía porque les veía como amigas, veía a las vacas como mis amigas, a los becerros, toros, perras, perros, gansos, yo dormía con pollos bebés, a veces las gallinas se ponían culecas y no querían abarcar a los pollitos y estos podían morir, me los pasaba y yo les cuidaba. Para mí era muy normal la relación con no-personas, esa noche no comí nada de origen animal (Cristina, 31 años, 2020, Quito).

Incluso las emociones más primarias y viscerales, como el asombro, dialogan con las cogniciones y concepciones de mundo que tienen los sujetos. De ello se desprende el vínculo profundo entre emociones y valores morales. Esto se traduce en prácticas concretas del sujeto. Luego de hacer la asociación de proveniencia alimentaria, entre "carne" y animales, la respuesta conductual es el rechazo casi reflejo a comer animales.

Dichas experiencias se impregnan como huellas mnémicas, las cuales se activarán tiempo después con vivencias similares que intensifican las anteriores: esto experimenta el actor en su proceso continuo e inacabado de subjetivación. Así comenta Fernando: "Otra cosa que está dibujada en mi mente es una señora que trabajaba con nosotros que degolló

una gallina para hacer caldo, y el cuerpo de la gallina salió corriendo, decapitado" (Fernando, 38 años, 2019, Quito).

Según Hansson y Jacobsson (2014), las experiencias afectivas sobre la carne (*affective meat experiences*) son respuestas relativas a la respuesta corporal, afectiva y cognitiva que implica el cambio de percepción socio-psicológica, en la cual se deja de concebir a la "carne" como alimento para entenderla como un animal muerto. Esto da cuenta de la relación entre los cuerpos de los animales y las prácticas alimenticias. A lo largo de la infancia estos episodios aparecen como recurrentes; la exposición repetida a shocks morales se define como *re-shockings*. El concepto de *re-shocking* es la exposición repetitiva del actor a *micro-shocks*, cuyo efecto radica en generar sentimientos que permiten agudizar o re-activar la empatía y la compasión respecto de las condiciones materiales de existencia de los animales explotados (Hansson y Jacobsson, 2014). Es la amplificación de una experiencia traumática subjetivante previamente vivenciada.

Estos micro-shocks repetitivos operan como catalizadores de la subjetividad animalista que impregnan en el sujeto memorias de crueldad y explotación hacia los animales. El componente emocional produce prácticas específicas, que, sin embargo -dada la edad y contexto del actor- no pueden ser del todo duraderas. De todos modos, estas experiencias abren pasó a futuros posicionamientos políticos y motivaciones para la acción colectiva. Según refiere Cristina:

Más adelante yo me radicalicé mucho en el tema de la defensa de los animales, llegó un circo y vi leones que estaban ahí en unas situaciones bien precarias, a mí no me hacía sentido, tenía unos 12 y me dije: "yo quiero hacer algo de grande, quiero que esto cambie" (Cristina, 31 años, 2020, Quito).

Un shock que permite observar tanto la obligatoriedad moral del cuidado del otro, del animal no humano, como el reconocimiento de la posibilidad de dicho cuidado y defensa. De esta manera comienza el proceso de elaboración de una ética del cuidado animal.

Estas experiencias de subjetivación en la primera infancia son de contenido directo. Es decir, la mayoría de actores vivencian de forma presencial la explotación animal. Este componente produce que la vivencia sea de mayor contenido emocional y respuesta visceral. Los lugares de subjetivación son espacial y contextualmente situados, se dan en contextos de ruralidad, como en granjas de explotación animal, o en los camales metropolitanos de los cascos urbanos. Comenta Roger:

yo tuve contacto directo con una granja avícola. Mis padres tuvieron un plantel avícola, de allí que tuve contacto directo y sé muy bien cómo opera ese negocio. (...) Tendría unos doce años. Así que sé exactamente qué es lo que se le hace al pollito desde que llega al plantel, desde que es una pelotita linda, amarilla; se le corta el pico, cero anestésicos, se van muchas lenguas, muchos mueren allí, hasta que tienen la edad suficiente para que se le meta en una jaula de 60x70cm junto con otras dos aves al menos, y hay una jaula arriba y una abajo, se hacen al menos una fila de tres jaulas, que a veces se cagan la una sobre la otra y están ahí casi el resto de su vida, sin poder estirar sus alitas, poniendo, menstruando antinaturalmente. (...) Hasta que ya dejan de producir y les llevan al matadero. (...) Entonces de primera mano vi lo que pasaba con esas aves y no me gustaba, realmente no me gustaba ese lugar, sin embargo, todavía existía ese divorcio entre los conceptos “esto es el negocio”, y entre la normalidad, lo que es natural (Roger, 36 años, 2020, Quito).

El relato de Roger permite advertir una característica especial de estas vivencias: la descripción gráfica y precisa del proceso de crianza y matanza de los animales. Esto posibilita un proceso de desnaturalización de las condiciones de explotación a la que los animales se ven sometidos, condiciones que suelen presentarse como naturales y hasta necesarias. En concatenación a lo anterior, Jaime comenta sobre su primera experiencia traumática en la adolescencia al observar la matanza de animales diaria y sistemática que sucede en el Camal Metropolitano de Quito:

Vimos un edificio alto ubicado dentro de esa plaza y vimos que de ese edificio salía mucha gente con baldes llenos de vísceras sangrantes, y vimos que debajo de la puerta salía bastante agua con sangre. La curiosidad pudo más y alguien nos dijo que era el camal, al rato de entrar ver eso fue algo que no nos esperábamos nunca (...) ver una cuestión como la que vimos en el camal in situ fue una cuestión muy distinta, fue durísimo. Ni mi amigo ni yo lo esperábamos, vimos el asesinato de los toritos y las vacas, en dos postes tendidos horizontalmente les metían a las vacas y a los toros, uno tras de otro (...) Y ellos se daban cuenta de que algo malo estaba pasando y se agitaban, y lloraban (...) nos llamó mucho la atención ver que lloraban y un infierno de gritos y el estallido de los cabrestos contra los toros nos impactó mucho, y al llegar los toros hasta cierto punto, esperaba un tipo fuerte con una especie de cuchilla de base triangular como si fuera una lima de carpintero, les esperaba ahí en uno de esos postes de madera y

les clavaba en la base del cuello, caían impactados por la fuerza del ser introducidos por esta cuchilla de 20 cm o más. Y debajo de los postes estos les arrastraban hacia un lado, les ponían patas arriba y ahí se paraba un tipo fortachón con un hacha y les clavaba en el centro del pecho, inmediatamente les introducían unos ganchos y halaban, unos para un lado y los otros para el otro, y se oía el estallar de la caja torácica, y cómo las tripas y el estómago salía a flote, y el toro con una apariencia que le hacía girar la cabeza desesperado. (...) Sentía los ganchos, y no faltaba el sujeto que se acercaba y le clavaba en el corazón una cuchilla para que saliera la sangre, brotaba la sangre para arriba con fuerza esto pasaba uno tras otro. Y los toros que venían detrás se daban cuenta de lo que estaba pasando, y que no me vengas a decir que no se daban cuenta porque claro que se daban cuenta y trataban de salirse del pequeño corral, pero no podían. (...) Fue de las cosas que más me impresionó. (...) Entonces el resultado de eso fue que yo salí llorando, mi amigo salió con vómito y yo jamás había oído la palabra “vegetariano” o “respeto a los animales” o cosas así, simplemente nos nació cuando niños ese cariño por los animales (...) Tenía 14 años. Esa fue mi primera experiencia en relación al asesinato de animales (Jaime, 65 años, 2019, Quito).

El relato de Jaime da cuenta de cómo el primer shock moral posibilita un encuentro inter-subjetivo con los animales no-humanos. Se destaca en su narrativa el asombro de observar el sufrimiento del toro, a través de las lágrimas del animal. Dicha experiencia también posibilita dirimir la representación en torno a la conciencia del sufrimiento animal. Jaime denuncia con énfasis cómo él podía observar que los animales en el camal eran conscientes de lo que estaba pasando, y de lo que iba a suceder con ellos. La respuesta corpóreo-afectiva del shock moral se traduce a través del llanto y el vómito. Dos consecuencias somáticas, en la conformación de la subjetividad animalista, muy comunes en este tipo de vivencias.

Retomando a Jasper conviene precisar que el shock moral se define como: “información o eventos que les sugieren a las personas que el mundo no es lo que pensaban” (2012a: 53). Estos están cargados de poderosos símbolos condensados (*powerful condensing symbols*), entendidos como “imágenes verbales o visuales que capturan perfectamente “ tanto cognitiva como emocionalmente-, todo un rango de significados que producen un marco” (Jasper y Poulsen, 1995: 498). En la mayoría de estas experiencias tempranas los símbolos se configuran con base en algún componente expresivo-perceptivo del dolor y sufrimiento consciente del animal no-humano.

La visibilización o conciencia de la explotación animal detrás de los procesos productivos de la industria cárnica es un factor primario en la formación de la subjetividad. De este modo comenta Jaime: “Yo jamás había visto eso, para mí la carne era una sustancia que mi madre me mandaba ocasionalmente a comprar en la carnicería del barrio. Yo decía: ‘deme dos libras de carne de lomo’, yo qué sé” (Jaime, 65 años, 2019, Quito). Los símbolos condensados del shock moral se articulan con la figura foucaultiana del cuidado de sí o *épiméleia/cura sui* (Foucault, 1994), la cual, entre sus componentes de subjetivación, también designa una determinada forma de mirar que influye en los “modos de conducirse” a uno mismo.

De esa manera, el encuentro directo con la explotación animal permite que se origine un proceso de conexión o vínculo socio-perceptivo y afectivo entre lo que se presenta de forma naturalizada y normalizada como “comida” y su proveniencia concreta. De forma similar, Zikuta, anarquista y artesana, comenta acerca del proceso de visibilización o conexión entre la “comida” y el animal muerto. Dos elementos que se encuentran disociados, cultural y simbólicamente:

Con respecto a matar a los animales, mi mami después yo le decía que - era horrible-, porque verás, mi prima le vio de 4 años, le vio matar a mi mami una gallina (...) Entonces ella se traumó (...) era algo que estaba dañando nuestro sentir y nuestra mente, porque también en el plato, es como que culturalmente se ve a los animales como una cosa, como una presa, una cosa; casi nunca se ve como estar deshuesando presas aparte, cosas así (Zikuta, 32 años, 2019, Quito).

Estas experiencias tempranas no solo permiten romper la disociación entre lo que se presenta como ‘comida’ y el cuerpo muerto y despedazado del animal, sino también posibilita acceder a las fibras sensibles de la alteridad animal. Es el reconocimiento de que los animales no solo sienten, sino que poseen vínculos afectivos inter-especie. Esto permite acceder a la subjetividad de los animales; dicho acceso es constitutivo de la subjetividad animalista. La práctica concreta que produce este acceso es un rechazo inmediato a comer animales, según indica Claudia, miembro del colectivo anti-especista Voces de la Tierra de la ciudad de Cuenca:

Esa experiencia, al menos a mí me cambió totalmente la visión, una experiencia que me mostró cómo realmente se dan las cosas para los animales. (...) a partir de eso, mi primera acción fue resistirme a consumir, más que todo la carne, no pude más con eso, entonces ese fue como un golpe que me hizo despertar (Claudia, 28 años,

2019, Cuenca).

Estas vivencias como procesos de subjetivación no solo modifican la percepción del otro animal, sino la forma de concebir la totalidad de lo real, del mundo. Este proceso de conformación atraviesa fuertes componentes emocionales, previamente mencionados, como la tristeza, el asombro, el dolor, la ira y la decepción. Estos fueron las repercusiones afectivas que atravesó Claudia luego de dicha vivencia: “estaba muy confundida, porque sí le tomé como que no tan positivamente en el sentido de que sí me deprimí mucho, o sea para mí desde ahí todo era gris, todo el mundo estaba mal, incluida yo obviamente” (Claudia, 28 años, 2019, Cuenca).

Estas vivencias son determinantes para el proceso posterior de subjetivación, pues asegura las condiciones normativas y ontológicas, en términos de concepción de mundo en relación a los animales, y comienza a configurar una relación ética del cuidado del otro, a partir del reconocimiento del animal como alteridad. Para Roger, vivir esto de forma directa y presencial fue relevante:

Fue algo muy importante en mi niñez, que me marcó mucho, me hizo ver de primera mano, más allá de tener que ir a ver en un vídeo y decir “Ay, esto no sucede”. Esto sí sucede-. En un plantel avícola no se sacrifica, se tortura y esclaviza, igual se mueren un montón, y salen de allí sólo para morir (Roger, 36 años, 2020, Quito).

Esto permite cuestionar la supuesta normalidad y naturalización del lugar de los animales no-humanos en la sociedad. Lugar en el que históricamente han sido situados en el plano de la mercancía, la objetivación y la relación instrumental. Estos actores, en su proceso de subjetivación, comienzan a construir una visión del cambio social, del poder y del conflicto por fuera de los comunes paradigmas antropocéntricos y especistas. Esto quiere decir que el lugar de los animales no-humanos y la animalidad transversaliza, en clave sociológica, las perspectivas normativas de cambio.

Sin embargo, en algunos casos el proceso de socialización que conduce a una temprana normalización del especismo, entendido como explotación, instrumentalización y cosificación hacia los animales no-humanos, no cierra por completo. Algunos actores, incluso desde sus primeros años, reportan un rechazo visceral y pre-cognitivo al consumo de animales muertos. Según indica Rasa, activista animalista, devoto Vaishnava y productor del programa de radio Ser + Animal:

Porque el primer recuerdo que tengo cuando era niño, era que me descomponía absolutamente al pasar cerca de (...) donde vendían carne. Entonces

era el olor de la carne cruda y la presencia de los músculos, o un brazo, y una pierna. Yo en la edad que tenía, lo entendía y lo veía así; - Ahí hay un alguien que está muerto y que le han hecho pedazos -, entonces eso me descomponía un montón y luego (...) me impedía comer carne (Rasa, 63 años, 2019, Quito).

Para Shapiro (1994), estas experiencias son momentos de toma de conciencia y apertura emocional e intuitiva, por fuera del raciocinio, las cuales después se procesan cognoscitivamente. Rasa señala la experiencia de rechazo corporal y no-racional del consumo de cadáveres, ante la insistencia de sus padres a que coma “carne”:

Tenía unos 4 o 5 años. Era muy pequeño (...) yo veía que estaban cortando la carne. Yo veía un trozo de carne o sentía el olor, todo eso evocaba en mi angustia; una cosa que me desesperaba, me descomponía. Primero me daba tanta pena, un dolor infinito en el alma, no era una cuestión que yo reflexionaba; era un sentir, conectar con que aquello era otro ser que quería vivir, que tenía familia, para mí era eso (Rasa, 63 años, 2019, Quito).

Este relato ilustra el cambio de percepción y el rol sensible de la subjetividad frente a la alteridad animal. Es el encuerpamiento de la subjetividad animalista, que en muchos casos pasa por el olor, como lugar sensorial de conexión entre el “trozo de carne” y el animal que tenía una vida y que quería seguir viviendo. Conviene retomar a Scribano (2012) en cuanto al lugar del cuerpo en la configuración de lo social: “los procesos de estructuración social () son variables co-bordantes de las formas posibles de los cuerpos/emociones” (Scribano, 2012: 97). Luego de la experiencia emocional y corporal, en este caso de angustia y dolor, el sujeto interpreta la experiencia y le otorga un significado. De esa manera la dimensión corpórea afectiva de la subjetividad animalista o el sujeto cuerpo implica la relación con uno mismo, con el otro y con el mundo desde el plano de lo sensible. La reestructuración de lo social tiene como centro la experiencia corporal.

En relación con la respuesta de angustia mencionada por el actor, estas experiencias emocionales disparan un conflicto intra-psíquico y socio emocional en relación al vínculo de afecto con los animales y la experiencia de explotación. La incongruencia a nivel emocional y corporal, de mirar escenarios de explotación y crueldad contra los animales, y en paralelo experimentar sentimientos de cuidado y protección producen una incomodidad cognitiva en el sujeto, que después disparará procesos críticos y reflexivos. Estos procesos re-configuran

las relaciones de poder y dominación respecto a los animales y la sociedad.

3.2. *La plaza de toros: mirar el sufrimiento animal*

Los eventos traumáticos y subjetivantes en la primera etapa de formación del sujeto son amplios y heterogéneos. En ese sentido, otro evento importante que cataliza u origina el proceso de subjetivación de los/as animalistas ecuatorianos son las corridas de toros, esto permite localizar cardinalmente la particular construcción subjetiva en las ciudades en donde se ubica cierta tradición taurina, particularmente, en la capital del país, Quito. Los actores reportan haber tenido encuentros con este tipo de espectáculos a temprana edad. En algunos de los casos estos aparecen ante el relato subjetivante como sucesos relevantes, pero reprimidos. Según comenta Antonella:

Recuerdo de chiquita que fui una vez a la plaza de toros, porque en cambio mi tía iba todos los años a la plaza de toros y creo que una de esas me llevó a mí, o sea, yo tengo un recuerdo de haber estado ahí, pero solo es como el espacio y la banda de pueblo, la banda de Quito (Antonella, 25 años, 2019, Quito).

En otros casos, se recuerda vívidamente. Según indica Felipe, dirigente anti-taurino de la organización Diabluma, sobre su primera asistencia a una corrida de toros de adolescente, en relación a la insistencia de su tío taurino con el objetivo de que mire “cómo es realmente a lo que se o pone”:

Cuando entro me empiezan a gritar: ¡indio careverga! ¡Lárgate de aquí cacique! (...) Yo aguanté un toro y me sentía absolutamente violentado, es la cosa más impresionante de ver. Le ves a un animal hermoso, difícilmente hay un animal más hermoso que el toro, salía imponente, fuertísimo, hermoso y le torturan de tal manera que se vuelve un trapo, le hacen verga, se queda en el suelo desangrándose y le sacan jalándole con dos ganchos dejando un camino de sangre y claro, aguanté uno y dije: ‘a la verga, me largo de aquí’ y estos hijueputas que me longueaban y yo solo, imagínate la experiencia. Les dije que son un asco y me fui, y claro, luego lo que pasaba en las gradas era horrible, gritaban: ‘¡Clávale!’. Eran otros tiempos, el alcohol se consumía sin ninguna restricción, todo el mundo estaba ebrio, y verles ahí era machismo, especismo y por supuesto racismo, y era la cosa más repugnante (Felipe, 42 años, 2020, Quito).

El relato anterior permite dar cuenta de cómo el shock moral permite, por un lado, mirar el sadismo y la crueldad que sucede en una corrida de toros, y,

por tanto, lo insoportable de dicha experiencia para el sujeto; por otro lado, los elementos racistas en torno al evento. Frente a lo insoportable la respuesta de asco y repugnancia es predominante en escenarios en donde diferentes lógicas de dominación convergen y se hacen cuerpo en el sujeto, en este caso el especismo y el racismo.

Retomando a Foucault (1994), la dimensión política de la subjetividad consiste en el cuidado del otro, y en la relación en términos de conducta que establece el sujeto con el mundo. Tanto las experiencias tempranas de los sujetos ante el asesinato y explotación de animales utilizados para “alimentación” como ante animales utilizados para “diversión”, despiertan en el sujeto una concepción del mundo diferente a la establecida. En este caso, la crítica a lógicas de dominación y esquemas de discriminación como el machismo, el especismo y el racismo. El sustrato de este proceso es de corte emocional, y se vive con repugnancia, experiencia afectiva que sucede sobre la base del asco, y es capaz de disparar la indignación. Esa determinada forma de mirar despierta sentimientos morales, tales como la culpa, sentimiento de responsabilidad y el desprecio, por un lado; la resignación, la aflicción, el fatalismo y la desesperanza, por otro (Jasper, 2012a). Según expresa Felipe:

Es la primera vez que me fijo en el animal como ser sintiente, me contacto con el dolor de ese ser, y la sensación física era la más grande y total incomodidad, desde la clase, la raza, género, especie, lo que sentía mi cuerpo ese momento es que el último lugar en el que tenía que estar en el mundo era ese (...) salgo llorando de verle al toro que le clavan unos ganchos y le sacan, y dejan la estela de sangre en el suelo. Entonces sentía asco, bronca, pena. Obviamente todavía en ese momento yo era un adolescente, (...) esos espacios eran súper que súper violentos, para mí es el culo de la violencia, entonces sentía la incomodidad hasta el punto de doler (Felipe, 42 años, 2020, Quito).

Dicha forma de mirar, como práctica de cuidado del otro, se manifiesta en el reconocimiento del animal como un ser sintiente. Esto se vive en y desde el cuerpo. La incomodidad es una ocupación corpórea de la ira, la indignación, el asco y la tristeza. Incluso, ocurre la manifestación real y concreta del dolor en el cuerpo de quien observa el sufrimiento del otro-animal. Según Hansson y Jacobsson (2014), la disposición de rediseñado que suponen estos eventos atraviesa en/desde el cuerpo (*embodied sensibility*). La sensibilización, en este sentido, alude a: “el proceso por el cual los activistas desarrollan,

tanto la responsabilidad/sensibilidad mental y conciencia, como la acción de refinar la sensibilidad incorporada o “acuerpada (*embodied sensitivity*), y la capacidad de sintiencia” (Hansson y Jacobsson, 2014: 263). El relato anterior describe una experiencia intersubjetiva corporal. El sujeto es capaz de realmente sentir en su propio cuerpo la crueldad y violencia que está observando. Retomando a Jasper y Poulsen (1995), el shock moral activaría valores subyacentes de la persona y configuraría un marco de injusticia. Es el “reconocimiento de una emoción previamente oculta”. Como se ha mostrado con la investigación empírica, ese reconocimiento es posible debido a un proceso primario de subjetivación en la edad temprana del sujeto.

Reflexiones finales

Las relaciones inter-especie son la base afectiva que predisponen la configuración de la subjetividad animalista. El sujeto se transforma a través del vínculo cotidiano, de defensa, protección y pérdida que experimenta en su trayectoria vital con los demás animales. Las emociones que transversalizan este proceso socio-afectivo son catalizadores de dicha transformación subjetiva: la culpa, la tristeza, el dolor, entre otras son nodales para dar inicio a un proceso permanente e inacabado de constitución. Las experiencias traumáticas con animales permiten agudizar el proceso alquímico de la subjetivación.

En la dimensión emocional se halla una base micro-sociológica que permite caracterizar cómo se constituye la subjetividad, cuál es el rol central de los animales no-humanos en la composición de lo societal, y cómo se expanden las perspectivas normativas de cambio y horizontes cognoscitivos en la subjetivación ético-política de los animalismos. En síntesis, el estudio sociológico de la subjetivación animalista es el estudio de la intersubjetividad entre los animales humanos y no-humanos, la cual contiene al cuerpo y al afecto en el centro procesual de la génesis de su constitución.

Lo anterior se presenta como el aporte central de esta investigación. La cual, además, buscó visibilizar y enunciar las voces de los/as actores y, a través de sus relatos, las vivencias de los demás animales. Esto implicó relegar a un segundo plano la discusión teórica que se puede establecer entre las emociones, la subjetividad y lo político, este punto es una limitación del artículo. Por otro lado, la riqueza empírica de esta pesquisa permite expandir nuevos horizontes teóricos y analíticos que aborden las relaciones ambivalentes y, en algunos casos, conflictivas y violentas con los cuerpos animalizados.

Referencias bibliográficas

- BERTAUX, D. (2005) *Los relatos de vida: perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- FOUCAULT, M. (1994) *La hermenéutica del sujeto: Cursos Del College De France, 1981-1982*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1988) "El sujeto y el poder". *Revista mexicana de sociología*, 50 (3), 3-20. <https://doi.org/10.2307/3540551>
- HANSSON, N y JACOBSSON, K. (2014) "Learning to be affected: Subjectivity, sense, and sensibility in animal rights activism". *Society & Animals*, 22 (3), 262-288. <https://doi.org/10.1163/15685306-12341327>
- JASPER, J y POULSEN, J. (1995) "Recruiting strangers and friends: Moral shocks and social networks in animal rights and anti-nuclear protests". *Social problems*, 42 (4), 493-512. <https://doi.org/10.2307/3097043>
- JASPER, J. (2012a) "Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 4 (10), 46-66. Disponible en: <https://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=273224904005>
- JASPER, J. (2012b) "¿De la estructura a la acción? La teoría de los movimientos sociales después de los grandes paradigmas". *Sociológica*, 27 (75), 7-48. <http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/81/72>
- JASPER, J. (s.f.) Las emociones de la protesta: emociones afectivas y reactivas dentro y en torno a los movimientos sociales. *redmovimientos.mx*. Recuperado desde: <http://www.redmovimientos.mx/2016/wp-content/uploads/2017/12/Las-emociones-de-la-protesta-emociones-afectivas-y-reactivas-dentro-y-en-torno-a-los-movimientos-sociales.-James-M.-Jasper.pdf>
- JACOBSSON, K y LINDBLOM, J. (2012) "Moral reflexivity and dramaturgical action in social movement activism: The case of the plowshares and animal rights Sweden". *Social Movement Studies*, 11 (1), 41-60. <https://doi.org/10.1080/14742837.2012.640529>
- PALLOTTA, N. R. (2005) *Becoming an animal rights activist: An exploration of culture, socialization, and identity transformation*. Tesis Doctoral. University of Georgia. https://getd.libs.uga.edu/pdfs/pallotta_nicole_r_200505_phd.pdf
- SCRIBANO, A. (2012) "Sociología de los cuerpos/ emociones". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 4 (10), 91-111. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6981013.pdf>
- SHAPIRO, K. (1994) "The caring sleuth: Portrait of an animal rights activist". *Society & Animals*, 2 (2), 145-165. <https://doi.org/10.2307/j.ctvfrxs0j.9>

Citado. PONCE-LEÓN, Juan José (2021) "Génesis de las subjetividades animalistas: emociones, cuerpos y relaciones inter-especie" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°36. Año 13. Agosto 2021-Noviembre 2021. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 58-69. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/450>.

Plazos. Recibido: 03/06/2020. Aceptado: 20/05/2021

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°36. Año 13. Agosto 2021-Noviembre 2021. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 70-78.

Cuando la palabra se entrelaza con el movimiento: no es solo cuerpo a cuerpo

When the word intertwines with movement: it is not just melee

Battezzati, Santiago*

Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

santiagobattezzati@gmail.com

Resumen

Este artículo busca mostrar la centralidad de ciertos usos de la palabra en el aprendizaje de prácticas corporales. Para ello, se realizará, en primera instancia, una revisión de la literatura sobre el tema, para mostrar que, cuando suele decirse que la palabra no ocupa un lugar en el aprendizaje de este tipo de prácticas, en general se hace referencia a ciertos usos específicos de la palabra. En un segundo momento, y a partir de escenas de mi trabajo de campo etnográfico con estudiantes de actuación de teatro, me referiré a otros usos de la palabra que tienen la particularidad de imbricarse y referir a la actuación que está siendo vista durante las clases, y que ocupan un lugar central en el aprendizaje de esta disciplina.

Palabras claves: Prácticas corporales; Sociología del cuerpo; Antropología del cuerpo; Aprendizaje.

Summary

This paper aims to show the importance of certain uses of the word in the learning of corporal practices. Firstly, the paper will review the academic literature about this issue, in order to show that when it's said that the word plays no role in the learning process, academics are usually referring to specific uses of the word. Drawing from my ethnographic fieldwork with theater students, I will show how other uses of the word play a main role in the learning process.

Keywords: Corporal practices; Sociology of the body; Anthropology of the body; Learning; Words.

* Doctor en Antropología Social por la Universidad Nacional de San Martín. Investigador posdoctoral Universidad Nacional de San Martín. <https://orcid.org/0000-0002-5828-3942>

Cuando la palabra se entrelaza con el movimiento: no es solo cuerpo a cuerpo

Introducción

Este artículo busca contribuir al debate sobre los modos en que se da el aprendizaje de prácticas donde el movimiento y/o la atención al cuerpo ocupan un lugar central (comúnmente y, de aquí en más llamadas, prácticas corporales).

Tanto la sociología como la antropología del cuerpo se fundaron bajo la idea de que existe un tipo de conocimiento específicamente corporal que se aprende de un modo silencioso, en el cual la palabra no tiene ningún rol. Así, la idea de un aprendizaje “cuerpo a cuerpo” se convirtió en una especie de santo y seña en torno al cual se organizó una agenda de investigación. La misma, forma parte de una tendencia más amplia en los estudios sobre movimiento y en “antropología del cuerpo” que, como ha señalado María Julia Carozzi:

Reafirman de tal modo la distinción jerárquica entre aspectos motrices y verbales de la acción al invisibilizar las palabras que acompañan al movimiento y el movimiento que acompaña las palabras, e identificar la motricidad –que aparece en los registros como muda– con la inconsciencia, y la palabra –que aparece como quieta– con la reflexividad y la conciencia (Carozzi, 2011: 22).

En lo que respecta a las etnografías sobre aprendizajes de prácticas corporales la gran mayoría de los estudios se ha consolidado en torno a la idea de que existen dos tipos de conocimientos (uno “corporal” y otro “no corporal”) y dos formas de aprendizaje independientes –muchas veces de manera implícita ya que estos estudios sólo tienden a abocarse al aprendizaje de prácticas corporales, relegando u obviando en la descripción etnográfica aquello que se aprende a través de la palabra—. Así, la literatura especializada se ha encargado de dejar en claro, una y otra vez, que la palabra no tiene ningún rol en el aprendizaje de prácticas corporales. A su vez, la especificidad de un “conocimiento corporizado” resulta fundante para esta agenda de estudios y va de la mano de la idea de que existe una relación

inconmensurable entre palabra y aprendizaje de prácticas corporales. Asimismo, el énfasis en el aprendizaje silencioso suele referir principalmente al vínculo que se establece entre quien enseña y quien aprende, —es decir, el maestro habla poco y el alumno no pregunta mucho—. También, el silencio es un rasgo de las prácticas corporales que han sido estudiadas por estas etnografías: mientras se boxea, se practica un arte marcial o acrobacias, se baila danza contemporánea o danza saber, por mencionar solo algunas, no se habla.

En este trabajo buscaré realizar una revisión de la bibliografía sobre aprendizaje de prácticas corporales para buscar clarificar ciertos usos específicos de la palabra a los que esta literatura se ha referido de manera explícita o implícita, cuando dice o supone que la palabra no tiene un rol en el aprendizaje de este tipo de prácticas. Como veremos, la convicción de que la palabra no juega ningún rol en el aprendizaje de estas prácticas, se refiere a un tipo de palabra al que podría denominarse “proposicional” o “conceptual”. Es decir, el uso de la palabra para expresar proposiciones y conceptos. La siguiente sección de este artículo busca realizar esta revisión de la literatura.

A continuación, en la tercera sección, desarrollaré dos escenas de mi investigación etnográfica junto a estudiantes de actuación en la Ciudad de Buenos Aires, para dar cuenta de otros usos de la palabra que ocupan un lugar central en el aprendizaje de estas prácticas. Dicho trabajo de campo, se realizó entre los años 2014 y 2017, y consistió principalmente en la observación de clases de actuación de teatro con distintos maestros y de distintos estilos. También compartí tiempo con actores en otras actividades relevantes para su vida y su oficio y realicé entrevistas con muchos de ellos. En las escenas que relato a continuación, daré cuenta de ciertos usos de la palabra de los maestros, que se superponen y ocurren junto al movimiento y la actuación de los estudiantes. A diferencia de la

palabra conceptual o proposicional, los maestros hacen uso de ciertas palabras que se entrelazan particularmente bien con el movimiento que está siendo observado, y que sólo acaban de tomar sentido en ese contexto específico. Las escenas que describiré, se refieren al uso de deícticos y de signos icónicos. Me refiero específicamente a estos usos de la palabra en tanto son el epítome de un modo en el que palabra y movimiento se entrelazan y se superponen constantemente en el aprendizaje de la actuación. En este sentido, es preciso aclarar que aprender a actuar, en Buenos Aires (y probablemente en cualquier parte), se trata de aprender a actuar en un estilo de actuación específico. En el caso de las escenas que relataré a continuación, se trata de estudiantes formados en el estilo de actuación del teatro de estados.¹

1. La palabra en la agenda de investigación sobre aprendizaje de prácticas donde el movimiento y/o la atención al cuerpo ocupan un lugar central

En su *Programa para una sociología del deporte*, Bourdieu destacó la importancia, para la teoría social, de estudiar la enseñanza y el aprendizaje de prácticas corporales.

Los problemas que plantea la enseñanza de una práctica corporal me parece que encierran un conjunto de cuestiones teóricas de primera magnitud, en la medida en que las ciencias sociales se esfuerzan por hacer la teoría de conductas en que se producen, en su gran mayoría, más allá de la conciencia, que se aprenden por comunicación silenciosa, práctica, cuerpo a cuerpo, podría decirse (Bourdieu, 1996: 182).

La pregunta por este tipo de prácticas ocupó un lugar central en la teoría de la práctica de Bourdieu. En este sentido, es fundamental recordar que el concepto de *habitus*, que subyace y es el eje de su teoría de la práctica de Bourdieu, es una noción que el sociólogo francés retoma de Mauss (1979), quien la había utilizado en su conferencia sobre las técnicas corporales, las formas habituales y socialmente adquiridas de mover el cuerpo. Mauss sostuvo que las técnicas del cuerpo se aprenden a partir de la imitación y, en particular, a partir de una imitación prestigiosa, en donde lo que la persona imita son “los actos que han resultado certeros y que ha visto

1 Brevemente, el estilo de actuación del teatro de estados, al que me referiré en la tercera sección, busca un tipo de actuación extracotidiana —en términos del movimiento y la palabra—. Este teatro entrena actores que tienden al histrionismo, capaces de articular durante la actuación, estados diversos —de allí la importancia de la *s* final de “estados”—, por lo que no entrena tanto la compenetración emocional del actor en su personaje como una cierta economía extracotidiana de la palabra y el movimiento.

realizar con éxito por las personas en quien tiene confianza y que tienen autoridad sobre él” (Mauss, 1979: 340). De un modo similar, en un trabajo pionero en cuanto a la utilización de estrategias y métodos de investigación, Bateson y Mead (1942) señalaron que los balineses aprenden en buena medida a través de la imitación de aquellos con quienes se sienten identificados. El aprendizaje de la danza, por ejemplo, se da casi exclusivamente a través de la imitación y de manera no verbal, aunque estos antropólogos también destacan cómo los maestros toman a los estudiantes —por ejemplo, de las manos—, y los guían para enseñarles ciertos movimientos.

La propuesta de Bourdieu tendrá un impacto profundo en la agenda de investigación de trabajos sobre aprendizaje de prácticas corporales. Dicha propuesta quedará estructurada en torno a la idea de que existen, al menos, dos tipos de conocimientos, uno corporal que se opone a otro conceptual, proposicional y verbal; y de que esos conocimientos se adquieren de maneras diferentes, siendo la mimesis el mecanismo principal de adquisición del conocimiento corporizado que se aprende “más acá de las palabras y los conceptos” (Bourdieu, 1977: 2, traducción propia). En cambio, el conocimiento conceptual, proposicional y verbal se aprende, principalmente, a través de la palabra.

Un estudio etnográfico seminal en esta área de estudios fue el de Wacquant (2006). Profundamente influenciado por la perspectiva bourdiana, en su etnografía sobre el box, Wacquant deja muy en claro el modo en que Dee Dee, el entrenador, establece una separación ritual —que es a su vez espacial y temporal— entre el momento de realizar la práctica y la vida cotidiana. Dee Dee lleva la cuenta del tiempo —indica el “time in” y el “time out”— durante el cual sucede el entrenamiento, pero también establece una serie de reglas de comportamiento en el gimnasio que incluyen la prohibición de conversar. No sólo cuando enuncia estas reglas sino durante toda su etnografía, Wacquant es muy cauteloso en mostrar que, a no ser por algunas indicaciones de Dee Dee, en la sala de entrenamiento se entrena en silencio. Siempre que se conversa, es en otra parte.

Otra investigación fundamental en esta área de estudios fue la etnografía sobre los aprendices de sastrería en Liberia en la que la antropóloga Jean Lave (1988), abreva de la propuesta de Bourdieu para rechazar la noción de aprendizaje como transmisión, tal como había sido planteada por la psicología cognitiva y las teorías funcionalistas dominantes en la época. Los investigadores que sostenían estas teorías habían realizado experimentos en laboratorios con individuos aislados, cuyo conocimiento luego era

comparado con un modelo normativo, y sostenían que la mejor manera de transmitir el conocimiento era en su forma más abstracta y general, y de manera verbal, para que después las personas la pudieran aplicar a diferentes situaciones. Lave propone otra forma diferente de concebir el aprendizaje, que supone investigarlo de manera situada. La unidad de análisis se desplaza del individuo aislado que internaliza conocimientos de manera pasiva a una persona situada y en acción, en el contexto de la actividad que está aprendiendo.

La perspectiva de Lave fue muy influyente en Tim Ingold (2000) y su visión de la ecología de la práctica Ingold empleó el término *enskillement* (adquisición de habilidades) para elaborar su visión sobre el aprendizaje de prácticas corporales. Esta perspectiva fue retomada por trabajos que la aplicarían al aprendizaje en el contexto de una clase, como el caso de Downey (2008) para el aprendizaje de la capoeira. En una línea similar a los trabajos anteriormente mencionados, Downey describe un maestro brasileño que, en Nueva York, no habla el mismo idioma que sus alumnos, y enseña casi exclusivamente a través del gesto y el movimiento. Además, Downey sostiene que al alumno que habla mucho el maestro le pide que haga menos preguntas, que mire e imite.

Así, en trabajos posteriores, esta división que fue fundante para la literatura, entre dos tipos de conocimiento y dos formas de aprenderlo, queda cristalizada de distintas maneras que siempre refieren a un tipo de conocimiento que se aprende a través de la palabra y otro a través de la práctica misma. Para explicitar la diferencia entre estos dos tipos de conocimientos, Harris (2007) retoma a Ryle (1984), quien establece la diferencia entre “*knowing that*” (saber que) y “*knowing how*” (saber cómo). Así, el *knowing how* sería una habilidad, el conocimiento de cómo poner algo en acción, mientras que el “*knowing that*” es un conocimiento proposicional, teórico o factual, un conocimiento abstracto que no depende del contexto (Harris, 2007: 3). De modo similar, en su etnografía sobre meditadores vispasanna, Pagis (2010), realiza una diferenciación estricta entre el “conocimiento conceptual” del budismo, y el aprendizaje que se aprende al realizar la práctica “*embodied experience*”. Mientras el primero se aprende a través de la lectura de textos, el segundo se adquiere solamente al realizar la práctica.

Frente a esta línea argumental, podría plantearse la objeción de que, en realidad, los estudios sobre antropología y sociología del cuerpo buscaron adoptar una perspectiva holista según la cual lo “corporal” puede influenciar lo “mental” y viceversa,

por lo que, en realidad, estos tipos de conocimiento y formas de aprenderlo no estarían tan diferenciados como he querido mostrar. Este argumento ha sido expresado de modo más claro por el antropólogo Michael Jackson:

Mi tesis es que los modos distintivos de uso del cuerpo durante la iniciación [kuranko] tienden a producir, en la mente, imágenes cuya forma está muy directamente determinada por el patrón de uso del cuerpo. Esto no implica sostener que todas las formas mentales deben ser reducidas a prácticas corporales; más bien, que dentro del campo unitario del cuerpo-mente-habitus es posible intervenir y efectuar cambios desde cualquier de estos puntos (Jackson, 2010: 75).

Es cierto que en los estudios de aprendizaje encontramos que, a veces, como en el caso que Jackson investiga y en otros (Lakoff y Johnson, 1999; Desmond, 2011), la experiencia corporal influye el entendimiento conceptual de las personas. Sin embargo, lo contrario nunca ocurre y, como he mostrado, los estudios sobre aprendizaje de prácticas corporales suelen dejar bien en claro que la palabra ocupa un lugar marginal en el aprendizaje de este tipo de prácticas.

Así, para el caso particular del aprendizaje de prácticas corporales, es preciso notar que en todos los casos, cuando se refiere al conocimiento “no corporal”, que se aprende a través de la palabra, se describe un tipo de palabra muy particular: aquella que enseña porque lleva un conocimiento conceptual (como en Pagis) o proposicional (como en Harris y la noción de *knowing that*), es decir, aquel tipo de aprendizaje y conocimiento supuesto por las teorías normativas a las que, como vimos, Lave (1988) se opone.

En la siguiente sección, buscaré mostrar que existen otros usos de la palabra que sí hacen a una parte central del aprendizaje de prácticas corporales.

2. La palabra que se entrelaza con el movimiento

En esta sección, me referiré a dos escenas de mi trabajo de campo con estudiantes de actuación de teatro en Buenos Aires, para ilustrar ciertos usos de la palabra que son diferentes de esa palabra a la que la literatura revisada buscó oponerse. Estos usos de la palabra se caracterizan por sus modos de entrelazarse con el movimiento que está siendo visto en clase y que, en este sentido, son el epitome del modo en que la palabra del maestro ocupa un rol central en el aprendizaje de prácticas corporales.

2.1. Escena 1: Los déicticos

Hoy vine a escuchar cantar flamenco a Romina ² a

² A lo largo de este artículo, conservo los nombres originales

La Minga en el barrio porteño de Boedo. La Minga, una de las tantas casas “chorizo” reacondicionadas como centro cultural en Buenos Aires, tiene un ambiente que da a la calle donde funciona un bar y un salón amplio en el que se organizan shows como el de esta noche, y donde en la semana se organizan todo tipo de talleres, que La Minga ofrece con un precio sugerido —es decir, quien no puede pagar, puede pagar menos o asistir gratis—. Después del show, mientras espero en el patio interior a que Romina salga de una habitación en el fondo de la casa que funciona como camarín para los artistas y como estoy solo, escucho las conversaciones de otros. Dos chicas de unos treinta años hablan de teatro. Hablan de todo lo que se aprende viendo a los compañeros actuar. Al rato mencionan a Catalán, un maestro con el que Romina también estudió, entonces asocio el acento de ellas con el de Romina y me acerco.

Yo: ¿Son amigas de Romi?

Juliana: Sí. Bailábamos juntas en la murga en Mendoza, después vinimos a estudiar teatro a Buenos Aires.

Yo: ¡Ah! ¿Estudiaron con Catalán?

Juliana: Yo estuve tres años con Catalán. El año que viene estoy pensando en ir con Bartís. ¿De dónde la conoces a Romi?

Yo: Nos conocemos de la universidad, los dos hacemos investigación sobre teatro.

Juliana: Ah, y ¿sobre qué es tu investigación?

Yo: Sobre la formación de los actores. Sobre cómo se forman los actores de teatro en Buenos Aires. Una cosa que me interesa mucho es el tema de cómo se aprende mirando, y escuché que justo estaban hablando de eso.

Daniela: Yo ahora no estoy estudiando más con Catalán, pero decía que aprendes mucho a mirar al otro y te das cuenta que aprendes a ver y a decirle cosas que le pueden servir. Yo a partir de eso empecé a interesarme mucho en la dirección. Es la primera semana de diciembre de 2015, hace calor, hay buena onda, así que insisto con mi pregunta, aunque sé que no hay mucho caso.

Yo: Sí, está muy bueno eso. Pasa que es muy difícil de explicar para alguien que nunca hizo teatro. ¿Vos te acordás algún caso puntual en el que viste algo de la actuación de un compañero y le pudiste decir algo que le sirviera? —Daniela se queda pensando, yo relleno el vacío— Es algo medio

de los maestros de actuación a los que hago referencia. Esto se debe a que me refiero solamente a cuestiones que ellos dicen de manera pública en sus clases. En cambio, he cambiado el nombre de los estudiantes de actuación, excepto el de aquellos que me han autorizado o me han pedido expresamente que conservara sus nombres.

difícil de poner en palabras, ¿no?

Juliana: ¿Ves?, eso es mucho. Lo mismo pero sin moverte tanto.

No llego a ponerme incómodo porque entiendo lo que pasa. Sonríe por dentro, bajo las manos y las pongo al costado del cuerpo. Seguimos hablando, ya no recuerdo si de la investigación o de lo bueno que estuvo el show. Pero se ve que sigo moviéndome demasiado.

Juliana: Apoyate contra la pared.

Justo atrás mío hay una maceta, así que me corro un poco para la izquierda y me apoyo en la pared. Seguimos hablando, pero de golpe me entusiasmo por algo de la conversación y agito la cabeza.

Juliana: No, ahí es mucho de nuevo. Menos, menos.

Romina, viniendo del fondo y retándome en chiste al verme hablar con sus amigas: ¿Estás haciendo trabajo de campo? —Yo hago que no con la cabeza y nos reímos, ella pregunta: ¿Qué les pareció?

Decimos que nos gustó.

Juliana, que fue la que primero le enseñó a cantar a Romina cuando estaban en la murga en Mendoza: Tenés que cantar más cerca del micrófono porque eso afianza los graves. La ecualización estaba un poco rara...

Romina: Es terrible cómo a veces se subestiman los problemas de producción que son importantísimos. Le dejaron a un amigo que se encargara del sonido, y después tuvo un problema y llegó diez y media —que era la hora a la que empezaba el show—. No se pudo hacer prueba de sonido y eso es un problema.

Esta conversación fue muy iluminadora para mí, en el proceso de investigación. Juliana y Daniela hablan sobre todo lo que se aprende mirando, pero cuando les pregunto qué es lo que se aprende mirando, en vez de responder a mi *qué* con un *que* —un “conocimiento proposicional”, justamente, un saber que (en el sentido de Harris (2007))—, Juliana empieza a comentar y dar recomendaciones sobre mi movimiento. Mientras seguimos conversando —y entre otras cosas— Juliana me repite más de una vez, “¿Ves?, eso es mucho”.

Eso, es mi movimiento, o algún sobresalto, algún fragmento de mi movimiento. Y, ¿mucho con respecto a qué? No con respecto a la algarabía de ese patio interior en que todos hablaban fuerte y mucho esa noche de diciembre en Buenos Aires. Con respecto a la infinidad de veces en que ha actuado frente a su maestro y visto a otros actuar mientras él habla y dice —entre tantas otras cosas, y de muchas maneras— qué es mucho y qué no. De hecho, las indicaciones de Juliana eran calçadas a las

que algunos maestros que enseñan en el estilo de actuación del teatro de estados, en el que Juliana se formó, suelen dar durante las clases de teatro, y que buscan guiar la actuación y permitir que el actor vaya sensibilizándose en una cierta forma de actuar. Este modo de ir acompañando, apuntalando y guiando el movimiento del actor a través de la palabra, remite a ciertos usos de la palabra sustancialmente diferentes al que los estudios sociológicos y antropológicos sobre aprendizaje de prácticas corporales suelen prestar atención, es decir, como he mostrado más arriba, el de las palabras en tanto portadora y transmisora de un saber conceptual y proposicional.

Como he señalado más arriba, para Bourdieu, la importancia del estudio de la enseñanza de prácticas corporales radicaba principalmente en su aporte a la comprensión de una serie de conductas que son centrales para las ciencias sociales, aquellas que se producen “por comunicación silenciosa, práctica, cuerpo a cuerpo” (Bourdieu, 1996: 182). En esa misma disertación, incluso en la misma página, Bourdieu agrega, haciendo énfasis en la inutilidad de la palabra para un tipo de aprendizaje que pasa por otro lado: “Muy a menudo no se puede más que decir: “Mira, haz como yo”” (Bourdieu, 1996: 182). Con esa expresión Bourdieu quiere señalar la importancia del mimesis: se habla sólo para decir, cópiame, imítame.

El trabajo de campo me permite releer esta última frase de Bourdieu que puede ser leída a otra luz. Ese *yo* de “Mira haz como yo”, es un deíctico, una palabra que importa y que sólo termina de denotar su significado en relación con la situación en la que es dicha —por ejemplo, el movimiento de quien habla o de otra persona a la que se está mirando—. Así, la frase de Bourdieu ya no remite a la inutilidad de una palabra que sólo puede resignarse a llamar la atención sobre la necesidad de copiar. Para el caso de la actuación, esa frase es sólo una variante entre otras, en la que la palabra entra en relación con el movimiento que está sucediendo.

En uno de los trabajos que más ha contribuido a dar cuenta de la relevancia de la palabra en el aprendizaje, Senay (2015) ha criticado la escasa importancia que se le ha dado a la palabra en estos estudios, y ha señalado que esta ha tendido a ser reducida a un “mero propósito deíctico”. A contramano de lo que señala Senay, los deícticos son el epítome de ciertos usos de la palabra que tienen en común, el resultar particularmente afines al movimiento y a la enseñanza de una práctica corporal como la actuación. Se trata de usos de la palabra que no llevan consigo el significado (no al menos como en el conocimiento proposicional o conceptual). En cambio, su significado sólo termina de quedar claro

en —y en su articulación con— la situación en la que son dichos y, sobre todo, el movimiento que está siendo observado y la palabra que está siendo dicha.

Lo que sucede es que mientras en la deixis el contexto se reduce a cuestiones simples como ¿quién habla? o ¿dónde está ubicada espacialmente la persona en relación a otras personas y/u objetos?, preguntas que permiten clarificar el sentido de un “yo”, de un “acá” o un “allá”, un “este” o un “ese”, en las clases de actuación el contexto es más complejo. Los estudiantes de actuación entrenan y miran a sus compañeros actuar mientras escuchan al maestro hablar, en una situación que se repite durante semanas, meses, e incluso años. En la siguiente escena, veremos algunos de los modos en que la palabra es utilizada para relacionarse con esa complejidad.

2.2. Escena 2: la palabra icónica y la tendencia a repetir ciertos movimientos

Estamos un salón largo, con las paredes pintadas de negro, algunas cortinas rojo bermellón, como telones, separan el ambiente principal de dos pasillos. Las persianas están bajas, la iluminación, y la música que ahora va a sonar, son controladas por Pablo, que sostiene una pandereta.

Son las siete de la tarde, la clase está por comenzar. Doce estudiantes empiezan a elongar parados. Alguno se mueve un poco, otro gesticula de manera exagerada como si elongara los músculos de la cara. Progresivamente, y de acuerdo a lo que va diciendo el maestro, empiezan a caminar de maneras más extrañadas, encorvados, gesticulando, con las manos a la altura del pecho o más arriba o con las manos hacia adelante apuntando hacia donde van. Por momentos se frenan y giran intempestivamente. Nadie habla.

Pablo pone una música con un tempo más rápido y la velocidad en la que todos se desplazan y se mueven va aumentando. Algunos corren, saltan, se arrastran o gatean. Florencia, una actriz de unos setenta años, no participa de esta parte del entrenamiento y se sienta en un banco contra la pared. Tiene miedo de que la choquen sin querer y lastimarse.

No pasan diez segundos sin que Pablo haga una nueva aclaración sobre las características que debería tener el movimiento. En algunos casos las indicaciones se suman a las anteriores y en otros suponen olvidarlas y pasar a otra cosa. Grita por arriba de la música o la pone en pausa. En esos casos, todos se quedan quietos y lo escuchan, sin mirarlo. Otras veces, da un golpe en la pandereta que tiene en la mano, todos se quedan quietos y lo escuchan.

Después de una primera parte de

calentamiento en la que se realizan ejercicios como estos, Pablo toca la pandereta, apaga la música e indica que armen un círculo. Vuelve a tocar la pandereta y le pide a uno de los estudiantes que pase al centro del círculo e improvise.

Julieta avanza hasta la mitad del círculo, dice unas palabras, se tira al piso, gime y vuelve a hablar.

Pablo: El cuerpo, el cuerpo, que no se quede en la palabra.

Julieta se arrastra por el piso, estira un brazo, grita tres palabras.

Pablo: Listo, ya gritaste mucho. No hables más a ver qué otra cosa pasa en el cuerpo.

Julieta se tapa la cara con las manos y hace que llora, mira para un lado y para otro. Pablo toca la pandereta, ella vuelve al círculo con los otros compañeros.

Pasa Florencia, la actriz de unos setenta años. Camina al interior del círculo, cerca de sus compañeros, los mira, les gruñe, gesticula y hace onomatopeyas.

Pablo: Ven que no hace falta hablar tanto.

Florencia se para, agita el puño cerrado en el aire rápidamente, a la altura de la cabeza y dice unas palabras de su texto. Pablo toca la pandereta y ella vuelve al círculo y pasa Rafael, quien camina en círculos rengueando de una pierna en la que no flexiona la rodilla al avanzar. Mira a los compañeros y va diciendo su texto sin separar unas palabras de otras y pronunciando enfáticamente algunas consonantes.

Pablo: No hagas el pingüino. Las patitas de pingüino.

Risas de los compañeros.

Al escuchar esta indicación Rafael se para donde está, mueve la cabeza y los ojos para un lado y para otro. Mueve su mano rápidamente por delante y a la altura de la cabeza, con la muñeca como eje, el antebrazo quieto.

Pablo: Ahí viene la trola. Si no hace el pingüino hace la trola.

Varios compañeros se ríen de nuevo.

Rafael sigue hablando, gesticulando y moviendo las manos. Pablo toca la pandereta y él vuelve al círculo. El ejercicio continúa con esta lógica diez o quince minutos.

Después de ese ejercicio hacen uno más y todos paran a descansar. Todos se sientan en el piso y Pablo habla y le comenta algo a cada uno de los que pasaron. A Rafael le dice: “todas esas cosas que haces”, y hace un movimiento de la mano rápido, delante de su cara y cierra y abre los ojos como imitando el movimiento que en el ejercicio anterior había llamado “la trola”, “eso no es

conveniente. Es una forma de escapar, es muy superficial. Lo mismo las patitas de pingüino.”

Osswald (2015) ha señalado que, en el aprendizaje de la danza en instituciones no formales en Buenos Aires, el maestro busca conseguir que el alumno se haga consciente de sus hábitos y de sus inclinaciones (“le saca la ficha”), para deshacerlos y cambiarlos. De modo similar, las intervenciones que Pablo hacía durante la actuación de Rafael, nombrando algunos de sus movimientos como “el pingüino” o “la trola”, buscan volverlo consciente de sus hábitos. Pero, además, estas intervenciones son particularmente interesantes en tanto nos permiten indagar la perspectiva nativa sobre el movimiento y el aprendizaje. En su estudio sobre el aprendizaje de la danza contemporánea y las artes circenses en La Plata, Saez (2017) señala que, en algunos casos, los maestros de danza contemporánea ponen nombres a algunos de los movimientos que se repiten durante las clases. En el caso del entrenamiento del teatro de estados, estos nombres suelen estar asociados a movimientos que se repiten en cada estudiante en particular. Los maestros y los estudiantes del teatro de estados —en realidad, cualquiera que haya pasado suficiente tiempo observando a un grupo de personas actuar (ver, por ejemplo, Atkinson (2006))—, sostienen que existen ciertas inclinaciones que se repiten en cada actor, en lo que refiere a su forma de moverse, de utilizar el cuerpo, de hablar o de improvisar. Dada esta constatación, los maestros del teatro de estados suelen nombrar algunas de las “tendencias” de los estudiantes, para que estos puedan tomar consciencia de las mismas e intentar modificarlas. Estas “tendencias” repetitivas también obturan la actuación o, como le dice Pablo a Rafael en la devolución posterior al ejercicio: “es una forma de escapar”. De “escapar” de la exploración de un movimiento extracotidiano que este entrenamiento propone, y en lugar de eso “refugiarse” en esas “tendencias”, algo que, en general, el estudiante no puede tomar conciencia sin la mirada y la palabra exterior del maestro. Al llamarle la atención sobre la repetición de esa “tendencia” durante la actuación, Pablo intenta forzarlo a que su improvisación tome otro rumbo, más desconocido y exploratorio para el estudiante.

Tanto en esta como en otras clases, quienes enseñan a actuar suelen detectar que, cada estudiante, tiene una tendencia a repetir ciertos movimientos o gestos, cuando improvisa. Esta constatación, es parte de lo que en otra parte (Battezzati, 2014) me he referido como una morfología del self, es decir, un saber particular sobre las formas y las lógicas a las que responde aquello de lo que la persona está constituida

y que sugieren modos de actuar sobre ella. Así, de modo similar que distintas disciplinas (como la medicina o la psicología) tienen una serie de conocimientos sobre el ser humano, que les sugieren modos de actuar sobre este en determinados contextos, lo mismo sucede con el maestro de teatro. Su conocimiento proviene principalmente de la constante observación (a lo largo de las horas, las semanas, los meses y los años) de sus alumnos, así como de aquello que ha aprendido de sus propios maestros. Así, frente a la constatación de que los actores suelen tener ciertas “tendencias” que se repiten mientras improvisan, y que de algún modo estas obturan su exploración al improvisar, el maestro busca nombrar esas tendencias para que el alumno tome consciencia de ellas, las evite, y siga improvisando por otros rumbos.³

Los nombres que Pablo le da a las “tendencias” en el movimiento de Rafael son suficientemente claros para ser reconocidos por este estudiante, y por sus compañeros, que lo vienen viendo actuar hace tiempo (por eso, en parte, ríen). Esta forma de nombrar y representar algo con una imagen puede ser entendido en términos de lo que Peirce (1960) ha referido como el carácter icónico de ciertos signos. Con estrategias como éstas, el maestro busca orientar las exploraciones extracotidiana del estudiante, poniendo el foco en sus particularidades.

Seguir la perspectiva nativa sobre ciertas “tendencias” recurrentes en el movimiento de los estudiantes y el modo en que el maestro procede ante ellas nos permite dar un paso más en la reflexión sobre la relación entre palabra y movimiento. Se trata de la relación entre palabra y movimiento en el contexto del aprendizaje, del vínculo entre quien enseña y quien aprende. Como vemos en el caso de Rafael, el uso de la palabra que el maestro utiliza para ayudarlo a seguir explorando su propia actuación es una palabra muy diferente de esa palabra proposicional o conceptual, ese *knowing that* (saber que) que no precisa de contexto al que se refiere Harris (2007). Por el contrario, es una palabra situada a tal punto que, signos icónicos como la “trola” o el

“pingüino” no remiten a un objeto que quien escucha podría haber visto en alguna parte y recordar, sino a algo tan efímero como un estudiante en movimiento, es más, a una particularidad de ese movimiento que, para poder ser percibida en tanto “tendencia”, es preciso haber visto varias veces. Así, a diferencia de la escena anterior, aquí la palabra está situada no sólo en el contexto de la actuación que está siendo vista y oída sino también, en el contexto de un grupo que ha venido entrenando durante un determinado tiempo y que, en la observación de unos a otros y de la palabra del maestro que llama la atención sobre ciertos detalles, va desarrollando una perspectiva y una forma de hacer similar, en lo que respecta a la actuación.

Conclusión

La mayoría de las veces que la literatura —principalmente anglófona— sobre aprendizaje de prácticas corporales se refiere a la palabra, lo hace refiriéndose a un tipo de palabra conceptual y proposicional. Es decir, supone que, si la palabra tuviera un rol en el aprendizaje, este sería el de llevar y transmitir el conocimiento a través de proposiciones y conceptos. Dado que estas proposiciones y conceptos no pueden enseñar lo “corporal” de las prácticas corporales, el uso de la palabra tiende a ser minimizado o directamente soslayado. Esta aproximación a la palabra tiene que ver con la oposición de trabajos como los de Jean Lave a las teorías del aprendizaje planteadas por la antropología y la psicología cognitivas, así como las teorías funcionalistas de su época, que postulaban el conocimiento como algo que debía ser transmitido de manera abstracta, para que luego el aprendiz pudiera aplicarlo a cada caso.

Como he buscado mostrar en este artículo, en las clases de actuación de teatro, hay ciertos usos de la palabra del maestro que son centrales para el aprendizaje de esta práctica corporal y que son distintos de aquello que la literatura había supuesto. Los deícticos y los signos icónicos, son el epítome de ciertas formas de hablar que buscan hablar sobre el movimiento y la actuación de los estudiantes, en el doble sentido de durante y a propósito de. Así, estos usos de las palabras buscan nombrar aquello que sucede, clasificarlo y, a partir de eso, enseñar la actuación en un estilo particular. Como he mostrado en otra parte (Battezzati, 2017), los maestros también usan la palabra y el movimiento para distinguir buenas y malas actuaciones, pero también, para diferenciar entre el tipo de actuación que se enseña en su estudio de otros estilos de actuación que se enseñan en otras partes (y que, en algún sentido, son considerados peores o, en el mejor de los casos

La morfología del self vinculada a la idea de que cuando se actúa se tiende a recurrir en ciertas “tendencias” es mucho más compleja de lo que resulta pertinente explicar para este artículo. Con otros nombres y de maneras diferentes, muchas veces llamada como “obsesiones”, es una forma de conceptualizar y referirse no solo a los actores de teatro, sino también a otros artistas (como dramaturgos, escritores, poetas o músicos), y de llamar la atención sobre ciertos procesos creativos. Solo para dar un ejemplo, en una ocasión, Claudio Tolcachir, un maestro de otro estilo de actuación, dijo en una de sus clases: “El actor tiene un par de obsesiones que lo acompañan. En los autores se ve más porque escriben la misma obra toda la vida. Pero el actor también tiene sus obsesiones a través de las cuales se relaciona “con los personajes que le tocan

búsquedas diferentes”). De múltiples maneras, y tanto para el que está actuando como para quienes miran, la palabra del maestro es casi omnipresente en las clases de teatro, y busca guiar, opinar y guiar las actuaciones de los estudiantes, momento a momento.

Referencias bibliográficas

- ATKINSON, M. (2006) *Everyday arias: An operative ethnography*. London: AltaMira.
- BATTEZZATI, S. (2017) “Histriónicos y emocionales: dos formas de composición en el teatro de Buenos Aires” *Estudios de Teoría Literaria*, 6(11), 95-106.
- BATTEZZATI, S. (2014) “La psicologización del tarot y la astrología: la definición de una morfología del self en un camino de búsqueda interior” *Culturas Psi*, (2), 25-50. Disponible en <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/culturaspsi/article/view/5191/4796>
- BATESON, G. & MEAD, M. (1942) “Balinese character: A photographic analysis” *Special publications of the New York Academy of Sciences*, V. 2. Pp17-92.
- BOURDIEU, P. (1977) *Outline of a theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1996) “Programa para una sociología del deporte” *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- CAROZZI, M.J. (2011) (comp.) *Las Palabras y los pasos*. Buenos Aires: Gorla.
- DESMOND, M. (2011[2006]) “Haciéndose Bombero” *Apuntes de Investigación del CECYP*, Año XV, diciembre, pp. 95-132.
- DOWNEY, G. (2008) “Scaffolding Imitation in Capoeira: Physical Education and Enculturation in an Afro-Brazilian Art” *American Anthropologist* 110(2): 204-213.
- HARRIS, M. (2007) “Introduction: ‘Ways of Knowing’” *Ways of Knowing: New Approaches in the Anthropology of Experience and Learning*. Oxford: Berghahn.
- INGOLD, T. (2000) *The Perception of the Environment: Essays on Live-lihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- JACKSON, M. (2010) “Conocimiento del Cuerpo” en Citro, S. (Coord.) *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M. (1999) *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to Western thought*. New York: Basic Books.
- LAVE, J. (1988) *Cognition in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAUSS, M. (1979) *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- OSSWAL, D (2015) “Deshacer los hábitos bailando. Concepciones alternativas del cuerpo en la transmisión dancística independiente en Buenos Aires” en Carozzi M. J. (coord.) *Escribir las Danzas. Coreografías de las ciencias Sociales*. La Plata: Gorla.
- PAGIS, M. (2010) “From abstract concepts to experiential knowledge: Embodying enlightenment in a meditation center” *Qualitative Sociology*, 33, 469–489.
- PEIRCE, C. S. (1960) *Collected papers*. Cambridge: Harvard University Press.
- RYLE, G. (1984[1949]) *The concept of mind*. London: Hutchinson.
- SAEZ, M. (2017) *Presencias, riesgos e intensidades. Un abordaje socio-antropológico sobre y desde el cuerpo en los procesos de formación de acróbatas y bailarines/as de danza contemporánea en la ciudad de La Plata*. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- SENAY, B. (2015) “Masterful words: Musicianship and ethics in learning the ney” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21, 524-541.
- WACQUANT, L. (2006 [2000]) *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Citado. BATTEZZATI, Santiago (2021) “Cuando la palabra se entrelaza con el movimiento: no es solo cuerpo a cuerpo” en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°36. Año 13. Agosto 2021-Noviembre 2021. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 70-78. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/451>.

Plazos. Recibido:22/05/2020. Aceptado: 23/02/2021

Women Bodies and Emotions in Writings by Dalit Women Writers in India

Cuerpos y emociones de mujeres en los escritos de escritoras Dalit de la India

Tyagi, Ritu*

Department of French. Pondicherry University, India.
ritutyagi123@gmail.com

Resumen

Basándose en las concepciones teóricas sobre el cuerpo de los estudios corporales y la escritura de la vida de escritoras Dalit como Bama, Baby Kamble y Urmila Pawar, este artículo intenta comprender cómo las mujeres Dalit escriben sus cuerpos femeninos en sus textos autobiográficos y los presentan de distintas formas que subvierten la dócil imagen acordada a sus cuerpos desde tiempos inmemoriales. Las mujeres Dalit a menudo incluyen sus experiencias emocionales y corporales en sus escritos autobiográficos en el proceso de revalorizar diversos aspectos de la experiencia humana.

Este artículo también explorará cómo la escritura de la vida cargada con un cierto sentido de “emoción” se convierte en una herramienta significativa para que las mujeres expresen sus preocupaciones y, al hacerlo, presenta una narrativa en la que las mujeres tienden a ocupar posiciones de sujetos, reescribiendo así el guión androcéntrico de una manera que proporcione agencia a los personajes femeninos Dalit.

Palabras claves: Mujeres Dalit; Mujeres escribiendo; India; Autobiografía; Narratología feminista.

Abstract

Drawing upon theoretical conceptions on body from body studies and life-writing of Dalit women writers such as Bama, Baby Kamble, and Urmila Pawar, this article attempts to understand how Dalit women write their female bodies into their autobiographical texts, and present them in ways that subvert the docile image accorded to their bodies since time immemorial. Dalit women often include their emotional and bodily experiences in their autobiographical writings in the process of revaluing varied aspects of human experience.

This article will also explore how life-writing charged with a certain sense of “emotion” becomes a significant tool for women to voice their concerns, and in so doing, presents a counter narrative in which women tend to occupy subject positions, thereby rewriting the androcentric script in a manner that provide agency to Dalit women characters.

Keywords: Dalit Women; Women Writing; India; Autobiography; Feminist Narratology

* Assistant Professor at Department of French, Pondicherry University, India. I have a doctorate in Francophone Literature and Feminist Narratology from Louisiana State University, Baton Rouge, Louisiana, USA.

Women Bodies and Emotions in Writings by Dalit Women Writers in India

Introduction

Human body can no longer be considered an exclusively biological entity. Since 1980s, Social Sciences and Humanities have formulated “body studies”, an interdisciplinary area of research, keeping in mind numerous socio-cultural factors such as ethnicity, race, age, caste, class, disability, and gender that tend to influence our embodied selves. The controversial French philosopher Michel Foucault has carefully demonstrated how distinctive forms of knowledge and power have historically exerted a pervasive effect on people’s bodies. In *Discipline and Punish* (Foucault, 1977, pp. 138-9), he asserts that the key feature of disciplinary power is that it is exercised directly on the body. Disciplinary practices subject bodily activities to a process of constant surveillance and examination that enables a continuous and pervasive control of individual conduct. Thus, discipline produces subjected, practiced and “docile” bodies.

Within the Indian system of social stratification, Dalit women are the most oppressed, as they occupy the lowest position in the social structure of the Indian caste system. They are doubly marginalized, as Dalits and as women. Their bodies are viewed as completely docile and subjugated, battered by domestic violence and social oppression. This double marginal status was accorded to them in literature, too, which eventually propelled Dalit Women to write about their experiences, as they were alienated both by male Dalit counterparts and Indian feminists of the upper castes.

Drawing upon theoretical conceptions on body from body studies and life-writing of Dalit women writers such as Bama¹, Baby Kamble², Urmila

Pawar³, and Kusum Meghwal⁴, this article attempts to understand how Dalit women write their female bodies into their autobiographical and fictive texts, and present them in ways that subvert the docile image accorded to their bodies since time immemorial. Dalit women often include their emotional and bodily experiences in their autobiographical writings in the process of revaluing varied aspects of human experience. This article will also explore how life-writing charged with emotions becomes a significant tool for women to voice their concerns, and in so doing, presents a counter narrative in which women tend to occupy subject positions, thereby rewriting the androcentric script in a manner that provide agency to Dalit women characters.

Dalit and Dalit Literature

In the Indian caste system, people are divided primarily into four categories: the “brahmins” (or priests), the “kshatriyas” (or warriors), the “vaishyas” (or traders), and the “shudras” (or slaves), to which a fifth category was added later during the period of the Vedic era comprising of “atishudras” (or untouchables), now also known as “Dalits”. The Dalits, considered as untouchables, were often treated as pariahs (outsiders), and therefore forced to live outside the boundaries of the villages. As socially they occupy the lowest place, they have been brutally discriminated and looked down upon by the upper castes. They are often engaged in most menial jobs such as cleaning toilets, burning human bodies etc. Caste, explains critics, is a form of social control

untouchable community in Maharashtra. Her autobiography *The Prisons We Broke* is the first Dalit autobiography by a woman not only in Marathi but in any Indian language.

3 Urmila Pawar is a prominent figure in the Dalit and feminist movements in India. All her works are written in Marathi. Pawar’s autobiography *Aidan (The Weave of my Life)* was one of the first of its kind by a Dalit woman.

4 Kusum Meghwal, too, is a well-known Dalit writer and activist who writes in Hindi. She is also the founder of Rajasthan Dalit Sahitya Academy and has a huge corpus of works including several short stories and poems.

1 Bama, also known as Bama Faustina Soosairaj, is a Tamil Dalit feminist, a committed teacher, and a novelist. She became popular with her autobiographical novel *Karukku* (1992) which chronicles the joys and sorrows experienced by Dalit Christian women in Tamil Nadu.

2 Baby Kamble, also known as Babytai Kamble, was an Indian Dalit activist and writer, born into the Mahar caste, the largest

based on heredity and a ritual observance of fourfold division. Relations between castes are governed by the concepts of endogamy, pollution, and purity, an idea central to this article.

In India, despite several provisions and legislations made in the constitution to safeguard the rights and lives of Dalits, caste has persisted. Dr. B. R. Ambedkar, who played a significant role in the Committee that formulated the Constitution of India promised affirmative action, abolition of untouchability and laws to safeguard the life and rights of Dalits. As a result, some Dalit individuals and communities have been able to overcome hurdles and achieve tremendous progress. However, the upward mobility of Dalit individuals and communities is not easy, as they face reprisals in the form of mob violence, burning down of houses, murders, assaults, rapes and institutional discrimination.

Etymologically, the word "Dalit" is derived from the Marathi word "dala" meaning "of the soil or the earth". It could also mean rooted in the soil. By extrapolation it can come to signify "been ground down". The term Dalit, historically, was in use as a translation for the British Raj census classification of "Depressed Classes" prior to 1935. It was later popularized by B. R. Ambedkar in preference to the earlier more legal term "Scheduled Castes". His choice of the term Dalit contributed to the formation and visibility of the Dalit identity and came to include all depressed people irrespective of their caste into the definition of Dalit. Later, in the 1970s the use of the word "Dalit" was invigorated when it was adopted by the activist group Dalit Panthers.

Dalit writers broadened the semantic horizons of the word "Dalit" and it came to signify people who have been oppressed by a repressive social system, and who challenge the oppression from a scientific, rational and humanitarian perspective. This meaning is widely accepted today and has developed into a movement of self-awareness, drawing from Ambedkarite philosophy of "Dalit consciousness".

The term "Dalit literature" came into use in 1958, at the first conference of Maharashtra Dalit Sahitya Sangha (Maharashtra Dalit Literature Society). Today it is an important stream of Indian writing in English and other regional languages of India. This category of literature became significant in the 1960s in Marathi literature first and later in Hindi, Tamil and Malayalam as well as English. These writings formed a collective voice that questioned through articulation of their social reality the kind of writings that made them invisible or distorted their identity. Like Black Literature, Dalit writing is characterized by pride, militancy, creativity and uses writing as a weapon of

resistance.

A tradition of Dalit writing can be traced back to the eleventh century writer Cekkilar [Periyapuram]. Modern Dalit writings, however, base themselves on the works and ideological insights of four revolutionaries -- Jyothiba Phule, Periyar, Narayana Guru and Dr. B. R. Ambedkar. They ruthlessly examined Hindu religion and fiercely attacked those who supported caste superiority. Dalit writing is intimately tied to Dalit liberation movements in various parts of India. Dalit writings are not simply texts of protest and rejection, but they also constitute a literature primarily engaged in constructive reconstruction of the past. Dalit consciousness has generated interest in many intellectuals to reinvestigate and rethink the entire Indian history and culture from below. Sharan Kumar Limbale (2004) asserts that Dalit literature is unique, even though its evolution is in the context of history of various regional literatures. Dalit literature has a particular purpose and therefore it should not be assessed by "universal" criteria. This subaltern historical approach has led to the questioning of numerous Hindu practices and rituals and contributes tremendously in rethinking India.

Dalit literature has acquired a distinct language due to its heterogeneous character that challenges dominant literary canons and has finally managed to get a recognizable identity towards the middle of the twentieth century. Although Dalits have been raising their voices through their personal narratives, they have been neglected within the academic circle for a long time due to the fact that these voices challenge the hegemony of the upper castes and make way for the assertion of the marginal self.

Dalit Women Writing

Dalit Literature, while attacking Brahminism and casteism promoted by it, limited itself to the expression of Dalit male experience. As a result, for a long time, it mainly consisted of works by eminent Dalit men in which only the masculine Dalit self-asserted itself and occupied the centre-stage. The Dalit women got only a marginal representation. Most Dalit writings, however, make oppression of women a significant theme in their works particularly because one cannot deny the intersectionality of oppression faced by Dalit women, as they are suppressed not only because of gender but also due to caste. Insulting them amounts to an insult thrust upon the entire Dalit community. Dalit women then tend to play a crucial role within the Dalit writings, but mainly as brutalised victims showcasing the cruelty and brutality of the upper caste Brahmins who are often their employers.

Dalit narratives usually begin with an insult or

a humiliation inflicted primarily on a Dalit woman's body in the form of an act of physical assault or rape. The male protagonist, often a husband or brother of the lady in the story then seeks a revenge, leading to a certain awakening of the Dalit community. One discerns here objectification of the Dalit woman's body because its primary value is located in its victimised status as a brutalised body, representing sexual violence against women and through them against the Dalit community. This victimised and helpless body then becomes the catalyst for revenge narratives in which it is men, not women, who stage revenge or revolt, thereby erasing women from the script. Mohandas Naimishray's (1998) story "Apna Gam", meaning our village is a classic example of this case as the story begins by the naked parading of the character Chamiya by upper caste men for the failure of her husband to pay back a debt of rupees 500. The story describes the events that led to Chamiya's humiliation, illustrating the reaction of the Dalit community as they plan a retaliation. Sampat, Chamiya's husband then returns to the village mainly with the objective of seeking revenge, and little by little Chamiya disappears from the narrative. She has no voice and is never asked to make an appeal on her own behalf. Towards the end, Sampat decides to quit the village and move to another place without any discussion with Chamiya.

Laura Brueck (2017) states that using a victimized woman as a mute spectator is common to many male-authored narratives. The sexualised female body where caste is inscribed by the upper caste men is then central even to the narrative of many Dalit male writers. They exploit the victimised status and representation of the brutalised body that becomes the point of departure to exact revenge. As revenge and resistance are solely in the hands of Dalit men, there is no focus on reversing the gaze on woman's body, no effort to liberate it from its stereotypical notions of helplessness, no initiative to accord any sense of agency to it. Anupama Rao also notes that "the bodies of Dalit women are seen collectively as mute, and capable of bearing penetration and other modes of marking upper-caste hegemony without the intervention of a discourse of desire and/or sexuality because of the overdetermination of this violence as caste-privilege" (Rao, 2003: 229). The women therefore are strategically erased out of the narrative and denied even the possibility of providing testimony that can validate their experience, or become an agent of their own self-preservation and retribution.

In Dalit male autobiographies, as in the bourgeois autobiographies, the narrative unfolds from the viewpoint of the male hero and it is his

concerns and preoccupations that get articulated. His struggle against caste and poverty are illustrated and the key issue is the construction of his identity as a Dalit awakened being. The Dalit male self is represented as a paradigm for Dalit-selves. In the process of the transformation of Dalit male, from non-self to self-hood, Dalit female becomes the "Other", lacking in caste consciousness, unlike the male hero who undergoes a transformation under the aegis of Ambedkar's ideology. This accounts for the reason why in Dalit male autobiographies, assertions of identity very often become male-specific and defined (Bandhu, 2003). Dalit woman is denied subjectivity as her subliminal voice of protest never gets articulated.

Laura Brueck (2017) asserts that the ever-present threat of sexual violence against Dalit women has been rhetorically constructed as part of Dalit women's identities both by Indian Dalit males and feminist communities of upper caste women. She is not the only one, other critics too rightly observe a certain kind of alienation and exclusion the Dalit women as well as Dalit women writers face within the parameters of Indian Feminism. The pain and exclusions experienced by Dalit feminist writers, expressed powerfully in their literature has not been foregrounded as Indian feminist writing.

The upper and middle class woman's movements in India have been overlooking the caste issue in theorising their feminism. They tend to consider all women as equal victims of patriarchal oppression, irrespective of class and caste differences in order to forge a pseudo sense of unity. They believe that if patriarchy is defeated all forms of oppression against women will disappear. In other words, since caste and patriarchy are mutually supportive institutions of capitalism, they think that if patriarchy is destroyed, caste will have a natural death. Consequently, there were not many attempts within the woman's movements in India to address the issues pertaining to Dalit women from the vantage point of caste.

Historically, there were various social reform movements that aimed at improving the condition of women before the emergence of organised feminist movements in India. For example, the social reform movements of the nineteenth century had placed the woman's question high in their agenda. However, such movements, influenced primarily by colonial modernity, were mainly concerned with the upper-caste women's social mobility. The social reformers located women's backwardness on certain social evils and obsolete practices, rather than considering them as deeply rooted in social organization. Hence, their attempt was to eliminate them in order to

transform the condition of women. They challenged evil practices like Sati, child marriage etc. and tried to promote the cause of women's education. They called for the removal of outworn customs and conventions, which obstruct women's freedom and social mobility. In doing so, they were influenced by the progressive ideas of the West concerning women's rights. Hence, the issues such as Sati, widow remarriage, child marriage and the education of women in general were taken up while the issues pertaining to the gendered-caste subalterns were not addressed. The reformers operated within the tradition. Therefore, their goal was the transformation of upper-caste women in domestic and social spheres. However, there was no attempt to problematise Brahminical patriarchy as such, which was the dominant model of gender relations, and its relationship to social, and economic structures remained largely unexplored. The life experiences of Dalit women are undoubtedly different as their oppression is multiple in nature and therefore cannot simply be understood or articulated within the middle class urban feminist movement.

In a 1995 article titled, "Dalit Women Talk Differently", Gopal Guru argues that Dalit women need to speak 'differently' because they face exclusion not only in the political field but also in the cultural field. He asserts: "Dalit male writers do not take serious note of the literary output of Dalit women and tend to be dismissive of it" (Guru, 1995: 2549). Two points that come out of his opinion are "differences" exist not only among Indian women but also within the Dalit community based on gender, and that writing becomes a way for Dalit women to articulate their struggles and resistances. Realizing this, lately, many women writers in different regional languages such as Marathi and Tamil have published fictive and autobiographical works drawing our attention to the urgent need to consider carefully the issues pertaining to Dalit and Minority women that have not been articulated in either Dalit male writers or Indian feminist writings. Dalit women writers such as Bama in Tamil, Baby Kamble and Urmila Pawar in Marathi, along with many others, are in the process of rewriting these narratives by creating strategies and spaces from where they voice their resistance and present alternate representations of women characters. Adding to this group there is another writer Kusum Meghwal from Rajasthan whose writings in Hindi are exemplary in their exploration of strategies that prepare ground for female agency.

Dalit Women Bodies

Our bodies are shaped and governed as much by social forces and relationships as by natural biological

forces. This observation is most contentious when one thinks of gender differences. The belief that there exist fundamental and immutable differences in the physiological and neurological make-up of males and females based on their role in biological reproduction remains till date widely held and leads to stereotyping of female body in a manner that it is subjugated and objectified for the benefit of the "stronger" sex. A Dalit woman's body is even more complicated as it has both sex and caste inscribed on it and this is precisely why body is central to all Dalit writings particularly those by Dalit women.

In Bama's narrative, for example, bodies occupy the centre stage and become the site where caste and gender hierarchies are played out, where trauma is both experienced and subverted. Both *Sangati* and *Karukku* are replete with numerous descriptions of the corporeal where bodily image is primarily located within the social structures of caste. She writes in her preface "Not only did I pick up the scattered palmyra karukku in the days when I was sent out to gather firewood, scratching and tearing my skin as I played with them . . . The driving forces that shaped this book are many: events that occurred during many stages of my life, cutting me like Karukku and making me bleed (. . .)" (Bama, 2012: 13).

The "bleeding" that becomes the point of departure of her writings in the above citation exemplifies the corporeal and physical nature of all trauma that Bama and other Dalits undergo on daily basis. Here the body's suffering is singular to her but through this physical misery she conjoins her corporeal pain to the oppression and constant suffering of her entire community that is rejected due to the impure nature of body. Bama underscores the corporeal aspect of social oppression early on in her narrative, as she states: "When I was studying in the third class, I hadn't yet heard people speak openly of untouchability. But I had already seen, felt, experienced and been humiliated by what it is" (Bama, 2012: 11).

Bama also describes caste-related humiliation in corporeal terms as she describes how a Dalit elder takes some *vadais* (a savoury made of lentils) to an "upper caste" man, holding the packet by its string to make sure that he does not "pollute" the food item with his "untouchable" hands. In a conversation with her brother, she discovers that "Naickers were upper caste, and therefore must not touch Parayas" (Bama, 2012: 13). Later she also sees a Naicker woman giving water to her grandmother and observes, "The Naicker women would pour out the water from a height of four feet, while Paatti and the others received and drank it with cupped hands held to their mouths.

I always felt terrible when I watched this” (Bama, 2012: 14). The taboo and social barriers are therefore enforced through prohibitions about the bodily. Later reflecting on the hatred with which Dalits are treated by the upper caste, Bama writes: “How is it that people consider us too gross even to sit next to when traveling? They look at us with the same look they would cast on someone suffering from a repulsive disease. Wherever we go we suffer blows. And pain” (Bama, 2012: 24).

She feels a “burning anger” when she sees the trembling bodies of old, “abused” Dalits (23), and caste violence and atrocities (26). She concludes that Dalit bodies are hurt and brutalized particularly because social structures allow it. Pramod Nayar while analysing Bama’s works explains that “caste is inscribed upon the Dalit’s body through its very rejection: the body and how it is received/treated becomes a marker of caste” (Nayar, 2006: 89). He explains how when Bama is humiliated by the priest in full view of her class, the caste system’s oppression is inscribed in terms of Bama’s “shamed” body: “When I entered the classroom, the entire class turned round to look at me, and I wanted to shrink into myself as I went and sat on my bench, still weeping” (Bama, 2012: 17).

However, in Bama’s works as in the texts of other Dalit women writers, the reclaiming of these battered and exploited bodies has to happen through the body itself. Her work encourages positive activism when she states, “In order to change this state of affairs, all Dalits who have been deprived of their basic rights must function as God’s word, piercing to the very heart. Instead of being more and more beaten down and blunted, they unite, think about their rights, and battle for them” (Bama, 2012: 13). If caste and gender entrap women in their shamed bodies, upliftment and resistance are also cast in bodily imaginaries, as she describes how hard she studies with her “heart” and “soul”: “I studied hard, with all my breath and being, in a frenzy almost. As Annan [elder brother] had urged, I stood first in my class. And because of that, many people became my friends, even though I am a Paraichi [her caste]” (Bama, 2012: 15).

While Bama attempts to subvert the rejection imposed on Dalit bodies particularly those of Dalit women and tries to change the stereotypical corporal image associated with Dalits, other Dalit writers such as Kusum Meghwal, too, are exemplary in their representations of women characters and their bodies and in rewriting the androcentric scripts that imprison the Dalit feminine bodies in gendered stereotypes. We will explore her short stories “Mangali” and “Angar”

in this article. Mangali the eponymous heroine of the story is a day labourer at a construction site. After the death of her husband, she is first wooed by her contractor with gifts and kindness. He later begins to make advances towards her. The innocent Mangali, unaware of the intentions of the employer, gives in and realises pretty late. In the final sequence, as a proud Bhil⁵ woman, she hits the contractor in self-defence, as he tries to pounce on her. Later, she runs to file a complaint against the contractor and is finally helped by the police.

Throughout the story, Mangali plays the stereotypical role of victimised Dalit woman struggling for survival against numerous odds. She is repeatedly projected as an innocent person unaware of the malicious designs of the contractor and it is only towards the very end with Mangali’s delayed realization of the contractor’s plot that narrative determinism is overturned. Meghwal herself asserts, “Mangali was made of stronger stuff than he had thought” (Meghwal, 1997: 34). Mangali’s sudden transformation from a helpless widow to a strong Bhil lady who successfully manages to attack her oppressor is of interest. She evokes her strong Bhil lineage as if this feminine inheritance gives her the strength to fight and win, “I am telling you firmly that I am a daughter of a Bhil woman who, if she gives birth to a child while she is cutting wood in the jungle, she’ll cut the umbilical cord herself, lift the child in her arms and go home. So don’t try to come any closer or I will cut you like a goat.” (ibid). Mangali removes the veil over her head and picks up a thick piece of firewood lying by the stove and hits at the contractor’s head who loses consciousness immediately and falls to the ground. Meghwal describes Mangali as an angry goddess running in rage. It is the Bhil inheritance from her mothers and grandmothers that gives her the strength to fight back. As she refuses to be a rape victim and fights back in the story, she ends up occupying the subject position in the narrative.

Laura Brueck (2017) rightly points out that in this story it is not the Dalit woman but the Dalit man, Mangali’s husband, who disappears, leaving the woman to rise as an angry goddess to protect herself and thereby rewrites the stereotypical rape script. By making the strength of the Bhil body central to the denouement of this narrative, this story challenges the oft repeated representation of Dalit female body as helpless, brutalized, torn apart by sexual abuse. The polluted dirty body stands in its own defence and cries for its own liberation.

Similarly, Urmila Pawar in her autobiography 5 Bhils are Indo-Aryan speaking ethnic group in West India. They speak the Bhil languages, a subgroup of the Western Zone of the Indo-Aryan languages.

Aaydan, The Weave of my Life, from the incipit itself presents feminine bodies as powerhouses of energy, who against all the odds walk miles and miles during the day to sell their produce. Instead of describing herself in her autobiographical account, the narrator begins with “Women from our village travelled to the market at Ratnagiri to sell various things” (Pawar, 2018: 1). She therefore places the women of her life at the centre of her account. She highlights the difficult life these women had as they used to “trudge the whole distance, with huge, heavy bundles on their heads, filled with firewood or grass, rice or semolina... their loads would be heavy enough to break their necks”(1). The road between the village and the market was difficult to negotiate as it wound up and down the hills and made the trip very exhausting for the ladies. Yet they would start every morning with a sense of optimism and tread the path narrating endless stories and hurling abuses at their ancestors for choosing such a place as home. While discussing the trip of these women to the markets and back, she describes their bodies. With their emancipated bodies covered in rags, bony stick-like legs, bare feet, pale, lifeless faces dripping either with sweat or rain, sunken stomachs, palms thickened with work, and feet with huge crevices like a path freshly tilled, they looked like cadavers floating in powerful streams, propelled by a force hurtling them along the strong currents, being dashed against rocks and thrust forward by powerful waves (Pawar, 2018).

Deviating sharply from the sensual representations of Dalit feminine bodies, Urmila Pawar offers a realistic account of their corporeal experiences and emphasises the fact that their daily physical struggles made their bodies so strong that they were able to accomplish difficult tasks and take all kinds of risks. This resonates with Meghwal’s view that Bhil women were stronger than the upper-caste women and even men and that it is precisely their back-breaking labour through centuries that accords a certain undeniable corporeal power to them. This aspect of their bodies has been conspicuously absent from the male Dalit writings as well as Indian feminist works, leaving the task of representing real Dalit female bodies to Dalit women writers who in turn present an alternate point of view.

In *Angar* (Spark in English) another story by Kusum Meghwal, the female protagonist Jamuna is abducted and raped repeatedly by the village head’s son. She manages to escape after a few days. However, when she returns home she is abandoned and ostracised by all, except her brother Hira who comes to her rescue and decides to file a complaint. The police, however, bribed by the village head, refuse

to file a report, as a relative of the offender happened to be a government minister. Her attackers return to the village waving guns and shouting at them. As angry Hira attacks them with an axe many run away, leaving the village head’s son who falls to the ground wounded. Jamuna then, as a spark, runs out of the house with a scythe in hand and slices off the genitals of her rapist. By stealing the manhood of the man who stole her honour, she exacts a bloody revenge.

According to Laura Brueck, this is the most graphic example of Meghwal’s revenge fantasy narrative. In the opening scene, Jamuna was an object of spectacle sitting outside her house and a group of people stares at her, as she returns home after the abduction, displaying her helpless and battered state. However, the final sequence makes her the subject as she is the one standing with a scythe in hand, having cut-off the genitals of her oppressor. Here a violated female body, in an act of reversal of roles, inscribes her anger on the body of her male perpetrator and thereby rewrites the androcentric script in which it is always the feminine body that gets “penetrated” by the violence of both the upper and lower caste men. The chopping off of penis is undoubtedly symbolic as it suggests a systemic attack on the male order and subversion of patriarchy. Revenge is exacted not by a man, but by the most marginalised woman in the community. In this way, Meghwal suggests that a woman does not die or disappear after she is violated but rather continues to exist as an agent of her actions. She turns her narrative away from the melodramatic mode of narration that presents rape and rape victims in a titillating manner for the male readers, that holds women accountable for rape or traps them into narratives of shame and guilt. Meghwal reinserts in the texts women’s subjectivity both as victims who suffered and as victors who had the courage to surmount their trauma in order to avenge their humiliation. Her representations of women’s agency counter the patriarchal view that female bodies mute vessels where caste battles can be waged. Her narrative offers a possibility where female subjectivity can be reclaimed.

In addition to the questions of sexuality and agency, Dalit women’s autobiographical writings, take up the issue of bodily purity and impurity at a more structural level and subvert the image of a polluted identity attributed to them in Hinduism. Purity, be it corporal or spiritual, is central to Hindu and precisely Brahminical thought process. The division of caste and gender both plays itself out on the basis of corporal purity to a large extent. The Dalits are outcasts, untouchables mainly because their bodies are highly polluting. Even the sight or the shadow

of a Dalit's body has the potential of polluting the pure bodies of the upper castes. For Dalits, caste carries untouchability particularly due to the menial professions they are engaged in. As Women, female body carries untouchability through biological functions like menstruation and childbirth. Dalit women bodies then are doubly untouchables, doubly impure and polluting.

According to the Manusmriti⁶, the religious legal code compiled between 200 BCE and 200 CE, men and upper caste women have the possibility of purifying themselves after contact with a polluted person, dead body or after menstruation and childbirth. However, the lower castes have no such privilege. There is a strict separation between the "sacred" texts and the lower caste people who are denied all access to holy scriptures or to purity. The connection therefore between gender, caste and pollution is intricate. Pollution then is inherent to the caste Dalit female body first as a Dalit and second as a woman. Dr. B.R. Ambedkar, as a staunch Dalit activist and theoretician, resisted the idea of Dalits and women as impure creatures through his rational thought and logic while pointing out the points of intersection between caste and patriarchy as two positions that work on similar principles and act simultaneously on Dalit female bodies. He also believed that Buddhism offered a tradition that effectively challenged the caste system and sexism inherent in Hinduism. In inserting their most polluted, impure and gendered bodies into the texts that have tried hard to erase them, Dalit women writers resist their negative portrayals by all other literatures.

Carolyn Hibbs (2018) explains how Dalit women represent the truths of their bodily experiences through the medium of their autobiography and challenge their misrepresentations. Dalit women writers discuss with no inhibition issues such as menstruation, female sexual desire and gendered violence because these are feminine experiences and in doing so take the role of their embodied selves. According to Hibbs (2018), "Dalit women represent practices of the bodily untouchability in Hindu culture, and their resistance to, or subversion of, the practices of untouchability as they re-emerge in neo-Buddhist culture" (p.276). She asserts that if sacred texts define them as polluted beings and prevent their access to the written word as readers and more so as writers, Dalit autobiographical writings defy these codes. Baby Kamble for example in her work *The Prisons We Broke* describes how she along with a friend had entered a

6 Manusmriti is an ancient legal Hindu text. This text in Sanskrit dated from the 2nd century BCE to 3rd century CE presents itself as a discourse given by Manu and Brigu topics such as duties, rights, laws, conduct, virtues and others.

temple only to "pollute" the gods there: "You don't know how that spirit hates things that pollute. Even women are polluting for this spirit god" (Kamble, 2018: 130). If the purpose of defining anything as a pollutant is to exclude and thereby to dehumanize, Pawar through her autobiography reflects on the Dalit experience of untouchability and provides the possibility of dissent from these underlying regulations. Pawar discusses menstruation and describes her first experience of it: "As it was, people in the class kept me at a distance because of my caste. Now, because of this, even my own people in the house would keep me away" (Pawar, 2018: 124). She becomes an untouchable to the world as well as to her own community. Gendered dimension of such experiences then allows these writers to critique the treatment meted out of them by the men in their own community and to be able to see that Dalits treat their women the same way as they are treated by the upper caste.

Further, Pawar in her controversial⁷ autobiography discusses her sexual desires with no inhibition. While describing her first sexual intercourse with her husband, she states that she experienced some bleeding. Taking it to be menstrual blood, she segregates herself⁸, but when her true cycle arrives, she had to hide it with the help of her sister-in-law. In this small act, she sees a subversion of the regulations that segregate women during their menstruation days: "In the meantime, I freely roamed about everywhere [...]. When our eyes met, Mai and I would break into peals of laughter" (Pawar, 2018: 187).

Dalit women autobiographies as a genre itself constitutes blasphemy since Dalit women are barred from sacred texts and texts in general on the grounds that they belong to lower caste and that they are women. Kumud Pawde discusses how Dalits are prohibited from learning Sanskrit, as it is a sacred language accessible only to few. She was told by many, "You won't be able to manage. There will be no one at home to help you. Sanskrit is very difficult" (Pawde, 1992: 29).

Carolyn Hibbs explains that in interweaving their bodies and texts in the autobiographies that both contain markers of untouchability, Dalit women writers achieve a vantage point that allows them to reject these fixed markers of identity: "Dalit women's blasphemy, in their breach of multiple untouchability observances based on both their bodies and their

7 Urmila Pawar's autobiography was controversial due to the sexual nature of its content. It was critiqued heavily by the male Dalit writers.

8 In certain cultures, in India a menstruating female lives separately for the duration of her menstruation.

access to knowledge, breaks down the hierarchical binaries of body and mind, and physicality and rationality. Through this approach, women demand their rights in their profane and sacred lives, despite the intersecting pressures of a patriarchal and a caste-biased culture” (Hibbs, 2018: 280). It has not been an easy task for women writers to write about their sexualities and bodies in a conservative society like India without the risk of being condemned. Even the legal codes apply restrictions on speaking about women’s bodies. This leads to a further mystification of the female body as something that needs to be hidden and occulted, leading to numerous problems in the society. Writers like Pawar, on the other hand, use their works to break this silence in order to educate women about their bodies: “I was made aware of the biological aspects of male and female bodies. This was quite different from the titillating yellow books one got on the streets. Here I got information on male and female reproductive organs with illustrations, presented in an objective, clean and scientific manner” (Pawar, 2018: 245).

If on one hand, these writings present a collective conscious of the Dalit community, on the other they are also very personal accounts of the writers’ emotions. Be it an overwhelming sense of agony followed by an intense anger that allows the protagonist of “Angar” to slice off the genitals of her perpetrator, the joys of community life as they celebrate festivals and communal gatherings together or an extreme sense of grief and sorrow. For example, in Pawar’s work it is not just sexual experiences and sexuality that gets discussed at length, her text also focuses on grief and sorrow in a very personal manner. She presents in detail the grief she experiences at her son’s death under caste related issues, “In the past my writing did not allow me to sleep. Now, I could not sleep and therefore started writing. I was drowning my grief in my work. And yet, the painful reality kept breaking through every barricade, and flooded my brain” (Pawar, 2018, pp. 299-300).

In Pawar’s world then one discerns no dichotomous opposition between the intellectual and the emotional. In fact, the two come together to express one’s trauma in a therapeutic manner. Women are conventionally defined as emotional and bodily creatures in a way that their rational and intellectual capacities are devalued, particularly because reason and intellect are placed hierarchically above emotions and seen in binary opposition to each other. However, the above citation by Pawar challenges this dichotomy and demonstrates how women writers access the intellectual through the bodily or the emotional. Rather than erasing the emotions and bodies off the

texts, they accord value to these, questioning the binary oppositions that aim at stereotyping women as dumb, irrational beings, incapable of accessing anything intellectual, and thereby prohibiting them all access to sacred texts or texts in general. By showing that it is precisely the emotional that paves way for the intellectual, these writers not only bring bodies and corporality to the texts but intertwine writing and corporality in ways that subvert the conventional logic and rationality.

Carolyn Hibbs also asserts that “through the autobiographical genre, Dalit women reclaim both the literacy-the truth of the written text and of their bodies” (Hibbs, 2018: 284). In including the experiences of menstruation, sexual desire, and violence that are taboo and therefore absent from religious texts and intellectual spaces that view them as a deviation from the universal perfect male body, Dalit women writings indeed deconstruct the stereotype that Hindu male body is pure and ideal. Dalit women writers both expose oppressive aspects of culture and reconstruct their own experiences, breaking down distinctions between bodily- intellectual, pure-impure, profane-sacred.

By presenting Dalit women’s bodies in their most humane form, and calling into question the notion of gendered and caste bodies as polluted, these writers redefine women’s bodies “as worthy of participation in the sacred spaces refused to them in Brahmanical patriarchy” (Hibbs, 2018: 284). These autobiographies then propose a Dalit Feminist Standpoint that is critical of not only Dalit male writings but also of Upper caste feminist writings. Emerging from the margins of the margin, they have a lot to offer both to the Dalit caste movements as well as dominant feminist views in India that have not engaged critically with Brahmanical Patriarchy.

Conclusion

Dalit women writing presents a counter narrative in which women tend to occupy subject positions and subverts the androcentric script in a manner that provides agency to women characters. But that is not all, Dalit women writing locates itself at the crossroads of gender and caste politics and stands at the vantage point from where writers can investigate the conjuncture of caste and gender in order to challenge the systemic violence inflicted by Brahmanical patriarchy on women in general, be it higher or lower caste. It can therefore be highly useful for the upper and middle class feminists in India, as their theoretical framework has conveniently ignored the fundamental connection between control of women and control of lower-caste people in the

politics of Brahminism. This is precisely what Dalit Feminism points out as it analyses the limitations of Male Dalit and Indian Feminist Writings.

References

- BAMA. (2012) *Karukku* (2nd ed.) (Trans. Lakshmi Holmstrom). New Delhi: Oxford University Press. (Original work published 2000, Macmillan India).
- BAMA. (2005) *Sangati* (Trans. Lakshmi Holmstrom). New Delhi: Oxford University Press.
- BANDHU, P. (2003) "Dalit Women's Cry for Liberation: My Rights are Rising like the Sun, Will you deny this Sunrise?" In Anupama Rao (ed.), *Gender and Caste*. New Delhi: Kali for Women.
- BRUECK, L. R. (2017) *Writing Resistance: The Rhetorical Imagination of Hindi Dalit Literature*. New Delhi: Primus Books. (Original work published in 2014 with Columbia University Press).
- FOUCAULT, M. (1977) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Random Publication.
- Guru, G. (1995) Dalit Women Talk Differently *Economic and Political Weekly*. 14-21, 2548-49.
- HIBBS, C. (2018) "Polluting the Page: Dalit Women's Bodies in Autobiographical Literature" In Joshil Abraham, Joshil & Judith Misrahi-Barak (eds.) *Dalit Literatures in India* (2nd edition). London & New York: Routledge.
- KAMBLE, B. (2018) *The Prisons We Broke* (2nd edition) (Trans. Maya Pandit). Hyderabad: Orient BlackSwan. (Original work published 1986).
- LIMBALE, S. (2004) *Towards an Aesthetics of Dalit Literature: Histories, Controversies and Considerations* (Trans Alok Kumar Mukherjee). New Delhi: Orient BlackSwan.
- MEGHWAL, K. (2003) "Angara" In Ramnika Gupta (ed.) *Dalit Kahani Sanchayam*, (pp. 142-145). New Delhi: Sahitya Akademi.
- _____ (1997) "Mangali" In Kusum Viyogi (ed.) *Dalit Mahila Kathakarom Ki Charchit Kahaniyam*, (pp. 29-34). New Delhi: Sahitya Nidhi.
- NAIMISHRAY, M. (1998) *Avazem*. Delhi: Samta Prakashan.
- NAYAR, P. (2006) "Bama's Karukku: Dalit Autobiography as Testimonio" *Journal of Commonwealth Literature* 41(2), 83-100. <https://doi.org/10.1177/0021989406065773>
- PAWAR, U. (2018) *The Weave of my Life: A Dalit Woman's Memoirs* (Trans. Maya Pandit). Kolkatta: Stree. (Original work published 2003).
- PAWDE, K. (1992) "The Story of my Sanskrit" (Trans. Priya Adarkar) In Arjun Dangle (ed.) *A Corpse in the Well*, (pp. 24-34). Hyderabad: Disha.
- RAO, A. (ed) (2003) *Gender and Caste (Issues in Contemporary Indian Feminism Vol. 1)*. New Delhi: Kali for Women.

Citado. TYAGI, Ritu (2021) "Women Bodies and Emotions in Writings by Dalit Women Writers in India" en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES, N°36. Año 13. Agosto 2021-Noviembre 2021. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 79-88. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/423>.

Plazos. Recibido: 13/01/2021. Aceptado: 22/05/2021

Reseña bibliográfica

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°36. Año 13. Agosto 2021-Noviembre 2021. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 89-91.

Os efeitos da pandemia no cotidiano dos brasileiros: um olhar a partir da sociologia e antropologia das emoções

Resenha do livro: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (org.). *Tempos de Pandemia: reflexões sobre o Brasil*. João Pessoa: Grem-Grei, Florianópolis: Tribos da Ilha, 2020.

Fabio Lopes Alves

*Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Brasil
Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Cultura e Fronteiras, Brasil
fabiobidu@hotmail.com*

Tânia Maria Rechia Schroeder

*Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Brasil
Programa de Pós-Graduação em Educação, Brasil
tania.rechia@hotmail.com*

Claudia Barcelos de Moura Abreu

*Universidade Federal de São Paulo - Brasil
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas -
EFLCH. Departamento de Educação, Brasil
claudia.abreu@unifesp.br*

O livro *Tempos de Pandemia: reflexões sobre o Brasil*, organizado pelo antropólogo Mauro Guilherme Pinheiro Koury, paradoxalmente aglutina, tal como diversos outros livros produzidos e organizados por Koury, duas características sedutoras para o leitor: densidade e leveza. Trata-se de uma obra densa, tendo em vista a maneira pela qual os autores discutem e aprofundam o debate intelectual a respeito dos efeitos da pandemia da COVID-19 no cotidiano dos brasileiros. Entretanto, ao escolherem a Sociologia e a Antropologia das Emoções como principal aporte teórico para as reflexões, os autores imprimem uma forma leve, atraente e cativante no conjunto dos textos. O foco do livro está na reflexão sobre a diversidade de emoções experienciadas por brasileiros e brasileiras comuns durante a pandemia, tais como: ansiedade, medo, tristeza, depressão, estresse, angústia, entre outras.

Publicação do GREM-GREI (Grupos de Estudo e Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções, e Grupos de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar em Imagens, da Universidade Federal da Paraíba) o livro, de acesso gratuito¹, é uma coedição

1 Disponível para download em <https://grem-grei.org/editora->

entre a Editora Tribo da Ilha e a Editora GREM-GREI. A coletânea é composta por uma introdução, seguida de 10 capítulos. A qualidade gráfica, fotografia e estética da capa e do *design* interior do livro são aspectos que merecem destaque especial. Afinal, esses elementos, que em alguns livros acadêmicos são deixados em segundo plano, no caso de *Tempos de Pandemia: reflexões sobre o Brasil*, foram cuidadosamente elaborados, visando cativar o leitor tanto pelo conteúdo quanto pelo aspecto visual da obra.

Sob liderança de Mauro Koury, o livro é o resultado de uma ação coletiva entre pesquisadores oriundos de diversos estados da região norte e nordeste: Amapá, Pará, Tocantins, Maranhão, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Bahia, que aceitaram o convite do GREM-GREI para realizarem uma reflexão a respeito da pandemia do coronavírus no Brasil. Mauro Koury, além de ter desbravado o campo da Sociologia e Antropologia das Emoções na América Latina se constitui, indubitavelmente, como um dos principais representantes teórico desse campo acadêmico. Professor da Universidade grem-grei/ Acesso realizado em 20 de janeiro de 2021.

Federal da Paraíba, coordena o GREM-GREI e edita a Revista Brasileira de Sociologia da Emoção e a Revista Sociabilidades Urbanas: Revista de Antropologia e Sociologia.

Ao longo do livro os autores, ao se empenharem em estabelecer um retrato dos efeitos da pandemia no Brasil, analisaram: colapso dos sistemas de saúde; crise econômica; crise sanitária, crise no sistema educacional; inegável descompasso na esfera política, o que produz latente dificuldade para a condução das ações a serem efetivadas no combate à pandemia; *Fake News*; falta de ações eficazes por parte do Ministério da Saúde e da Presidência da República; mais de 200 mil mortes pelo vírus, entre outros assuntos.

Como bem ressaltou Mauro Koury, o ponto em comum entre os capítulos da obra, é a reflexão crítica

sobre a crise político-institucional e a crise sanitária vividas pelo país, e sobre o cotidiano do isolamento social produzido pela situação pandêmica do coronavírus, e as formas de adaptação comportamental à nova situação causada pelas mudanças de hábitos e costumes que provocam ansiedades, medos, tristeza, depressão, na população. Além de reflexões sobre os movimentos de conformidade e resistência de homens e mulheres em seu cotidiano, em um período de incerteza e desilusão por que passam o mundo e o Brasil, aqui, de modo particular (KOURY, 2020: 07

No primeiro capítulo, intitulado “As emoções em tempo de isolamento social” Mauro Koury reflete sobre o cotidiano experienciado por brasileiros durante a pandemia, a partir de dois grandes eixos problematizadores. De um lado, apresenta algumas das maneiras como a população brasileira vem enfrentando a crise sanitária ocasionada pela Covid-19. De outro, discute a crise político-institucional e anticivilizatória instaurada no Brasil. Estamos diante de um texto onde o autor, amparado em narrativas, nos revela como algumas pessoas estão enfrentando a construção insegura de novas rotinas diárias. Desse modo, categorias analíticas como emoções, ansiedade, depressão, medo, luto, sofrimento individual e social, culpa, solidão, falência moral, tensão familiar, coletiva, formas de resistências às políticas bolsonaristas, entre outras, foram tematizadas ao longo do texto.

Fanny Longa Romero, no capítulo “Além da culpa e da expiação: Covid-19 e as fissuras de gramáticas emocionais” problematiza a maneira como determinadas emoções, moralidades e dispositivos de poder, enquanto construtos culturais, são potencializadas em situações de acentuada crise humanitária, como é o caso da pandemia Covid-19.

No terceiro capítulo “Individualismo moderno e sofrimento social em tempos do Covid-19” Idayane Gonçalves Soares apresenta aspectos do cenário social anterior à pandemia da Covid-19,

a partir da contribuição de teorias sociológicas e antropológicas que abordam o individualismo moderno. O texto encontra-se estruturado a partir de duas linhas argumentativas. De um lado, revela como a ausência de compromissos e acordos sociais trouxe um cenário lúgubre de competição e corrida para salvaguarda dos próprios interesses. De outro, como nas classes mais populares se verifica um movimento de colaboração mútua, de cadeias de solidariedade e cooperação espontânea que pode ser um elemento basilar para atravessar pandemias como essa e de outros patógenos vindouros.

No quarto capítulo, “Cenários de medo e as sociabilidades pandêmicas no Maranhão” o sociólogo Jesus Marmanillo Pereira, ao escolher as cidades de Imperatriz e São Luiz – MA como recorte espacial apresenta, a partir de uma perspectiva simmeliana, como se deu a chegada e o desenvolvimento da Covid-19 no estado do Maranhão, debruçando-se sobre como o sentimento de medo pode ser considerado um importante fator nas sociabilidades urbanas. À medida que Jesus triangula diversas metodologias para alcançar os objetivos propostos, esse capítulo além de se constituir numa importante contribuição para a discussão pandêmica é, também, uma grande contribuição aos estudos de metodologia da pesquisa. Dentre as metodologias utilizadas pelo autor destacamos: uso de dados estatísticos e boletins epidemiológicos para mostrar como se deu a velocidade da expansão da Covid-19; utilização de imagens a partir da perspectiva da Antropologia Visual, questionários utilizados para analisar a emoção medo, suas justificativas e algumas características sociais dos entrevistados; pesquisa documental com análise de decretos, petições, recortes jornalísticos, imagens de vídeos e outras fontes da imprensa local.

Selma Gomes da Silva, no quinto capítulo “Pandemia e afetações das emoções: reflexões sobre a realidade da Covid-19 no estado do Amapá” traz um ensaio, fundamentado no campo da Sociologia e Antropologia das Emoções, no qual narra alguns dos sentimentos experienciados por moradores de Macapá. Este capítulo ao se questionar “como as pessoas são afetadas emocionalmente? Quais são as principais emoções e sentimentos acionados?”, explora o cenário de uma cidade silenciosa, sem a dinâmica social usual do vai e vem de pessoas, com a qual os moradores estavam habituados. Por meio de imagens fotográficas impactantes a autora a destaca a triste experiência de Manaus, com valas coletivas, onde familiares não tiveram, sequer, a possibilidade de realizar ritos fúnebres e de velar seus mortos.

“Quanto mais perto, mais real fica”: emoções frente à pandemia do coronavírus em uma pequena cidade do Tocantins”. Com esse título, Wellington da Silva Conceição e Rafael de Oliveira Cruz, autores do sexto capítulo, analisaram, fundamentados na dimensão sociológica das emoções desbravada por Mauro Koury, a possibilidade de contágio em Tocantinópolis. Metodologicamente, se valeram de

observação, aplicação de questionários e análise de documentos oficiais. Após análise das respostas dos questionários aplicados, os autores retrataram algumas reações emocionais demonstradas pelos participantes.

No sétimo capítulo, intitulado “Reflexões sobre o enfrentamento à Covid-19 em uma comunidade de João Pessoa-PB” Williane Juvêncio Pontes realizou uma reflexão sobre como os moradores da Comunidade do Timbó estão enfrentando o novo Coronavírus. A discussão recai sobre o exercício do isolamento social em uma sociabilidade pessoalizada e as iniciativas solidárias que conformam redes de apoio e solidariedade para suprir necessidades básicas que não são atendidas pelas políticas públicas e emergenciais do Estado. Conclui a autora que a crise ocasionada pela pandemia ressalta a desigualdade social, com grupos historicamente submetidos aos processos de vulnerabilização e de segregação socioespacial, estando mais expostos às adversidades resultadas pelo novo Coronavírus por não possuir acesso à moradia adequada, ao saneamento básico, a políticas públicas que atendam as situações de vulnerabilidade, como a manutenção de uma renda básica para a subsistência.

Maria Laura Faria Afonso de Melo, no capítulo 8 “Convivendo com a pandemia”, traz uma importante reflexão sobre como a sociedade, em Recife – PE, tem reagido aos efeitos da pandemia e como o medo tem se espalhado pela cidade de modo que a população oscila entre o temor da nova doença e a banalização de informações. A autora problematiza o dilema experienciado por moradores que precisam decidir entre morrer de fome ou morrer de Covid-19, tendo em vista a impossibilidade de seguir as recomendações do distanciamento social.

No capítulo 9, “Apontamentos das artes sobre epidemia e cidade” Lysie dos Reis Oliveira, partindo do princípio que ao longo da história das cidades, as epidemias preencheram não apenas páginas de livros, mas também telas e outros artefatos, traz um ensaio na qual estabelece um diálogo com as artes. Para tal, escolhe três obras de referência: *Cidadãos de Tournai Enterrando os Mortos Durante a Peste Negra*- Miniatura de Pierart dou Tielt ilustrando a memória do Abade Gilles de Muisit, *A praga em Florença de 1348* de Luigi Sabatelli e *Praga em uma cidade antiga* de Michael Sweerts. Por meio da análise de imagens, esse capítulo nos provoca a refletir sobre a pandemia a partir de outras perspectivas, tal como as artes. Desse modo, a autora ao longo do texto compara os monstros à praga, a epidemia, suas imagens, suas contradições na cidade, conjunto e fragmento, o todo e as partes. Trata-se, portanto, de um texto que instiga a olhar para a realidade da Covid, por meio de outras perspectivas.

Por fim, no último capítulo “O que você cala – olhares sobre um tempo de pandemia”, Mônica Lizardo de Moraes dialogando com o campo da Antropologia Visual, registra por meio de retratos,

percepções e sentimentos de pessoas durante a quarentena imposta pela pandemia do Covid-19, em Belém do Pará. O texto encontra-se estruturado em três partes: a) um encontro em um hospital, entre duas pessoas em uma situação limite; b) algumas percepções acerca dos sentimentos de pessoas que atuam em uma grande feira pública – e que não podem se confinar em casa; c) um encontro da autora consigo mesma.

Ao final da leitura deste livro, o leitor perceberá que o retrato traçado pelos autores indica que estudiosos passem a interpretar a realidade mundial pelos marcadores Antes da Covid-19/Depois da Covid-19.

À medida que as categorias Sociologia e Antropologia das Emoções, implicações psicológicas, sofrimentos, desigualdades, incertezas e antropologia visual, se constituem nos principais eixos de análise escolhidos pelos autores, o presente livro traz uma importante contribuição para analisar a sociedade Antes da Covid, durante a Covid e depois da Covid. Por essa razão, o presente livro se constitui numa referência obrigatória para qualquer estudante ou pesquisador experiente que queira compreender de maneira aprofundada como o Brasil está atravessando essas transformações estruturais e quais são os principais desafios pós-pandemia que o país terá de enfrentar.

Reseña bibliográfica

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.
N°36. Año 13. Agosto 2021-Noviembre 2021. Argentina. ISSN 1852-8759. pp. 92-94.

Ser corpo com a natureza, ser natureza com o corpo

Resenha do livro: Andrieu, B. e Nobrega, T. P. da (2020). *Emergir na Natureza: Ensaio de Ecologia Corporal*, São Paulo: Liber Ars

Por Felipe Freddo Breunig

*Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
Brasil*

felipebreunig@yahoo.com.br

Maria Isabel Brandão de Souza Mendes

*Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
Brasil*

isabelbsm1@gmail.com

Camila Barbosa Campelo

*Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
Brasil*

camilacampelo05@hotmail.com

Os autores do livro “Emergir na natureza: ensaios de ecologia corporal” nos brindam com uma coletânea de ensaios que nos convidam a refletir sobre uma corporeidade que se constitui no entrelaçamento com a natureza. A partir da noção de Ecologia Corporal, os autores enfatizam gestos, práticas corporais e atitudes de engajamento com a natureza que possibilitam reflexões sobre nosso estilo de vida e modos de consumo. Dessa forma, configuram a Ecologia Corporal como uma ética da existência, na qual o corpo é protagonista, capaz de religar razão e sensibilidade, provocando uma reflexão sobre os modos de viver e de se relacionar com a natureza, o outrem e com o mundo. Assim, de uma forma muito original os autores unem ao longo dos capítulos desta obra reflexões sobre natureza e sobre ética, duas discussões importantes da tradição ocidental, que historicamente foram tematizadas separadamente.

No exercício da colaboração institucional entre a Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e a Universidade de Paris Descartes, os autores dessa obra reúnem experiências pessoais

e de projetos de pesquisa e extensão que se mesclam na construção de saberes sobre a Ecologia Corporal. Terezinha Petrucia da Nóbrega é filósofa e também possui formação em Educação Física, sendo professora titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), atuando no Programa de Pós-Graduação em Educação Física e no Programa de Pós-Graduação em Educação. Sua escrita é composta a partir daquilo que vive e que viveu, tendo como principal base filosófica a fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty em conjunto com os estudos do Grupo de Pesquisa Estesia, dirigido pela mesma. Bernard Andrieu também é filósofo e professor da Universidade de Paris (UFR Staps) e diretor do Instituto de Ciências do Esporte e da Saúde em Paris (URP 3625 I3SP). Suas pesquisas têm como foco a emersiologia e ecologia corporal. No decorrer das páginas nota-se uma escrita sensível que envolve o leitor, provocando um deslizamento pelos conceitos filosóficos na medida em que é possível deleitar-se com os caminhos trilhados por eles em suas trajetórias de vida.

É interessante ressaltar que o lançamento

deste livro ocorreu em 2020, ano que trouxe a toda humanidade a inédita experiência de vivenciar uma pandemia de maneira simultânea e em escala global. Governos de todo o mundo foram obrigados a tomar medidas de prevenção ao contágio e disseminação do coronavírus. A partir da experiência do distanciamento social, fomos impelidos a mudar bruscamente muitos dos nossos hábitos. Tivemos que nos adaptar a uma série de precauções e cuidados, os quais implicaram diretamente nos modos como nossos corpos se relacionam com outros corpos, com a cidade e com o ambiente. Este cenário de crise e de incertezas não ocorreu por acaso, e possivelmente se repetirá no futuro, já que a passagem de vírus de outras espécies para a espécie humana é favorecida pelo crescente desequilíbrio ecológico causado por uma hiperexploração cada vez maior da natureza e dos seus recursos. Somos convocados a refletir sobre nossos modos de viver em sociedade, nossos hábitos de consumo, e principalmente na maneira como compreendemos e nos relacionamos com a natureza.

Portanto, esta obra surge em um momento crucial para toda humanidade, e os autores propõem-se a lançar novos olhares e compreensões acerca da natureza, contribuindo com o desenvolvimento de formas menos predatórias e fragmentadas de se relacionar com ela, a partir de nossos próprios corpos. Tomando como base a perspectiva ontológica de Merleau-Ponty, a natureza é compreendida pelos autores neste livro como solo de nossa existência, e não como um objeto exterior ao ser: nosso corpo, nossa psique e nossa subjetividade estão inscritas na história de nossa espécie, assim como esta última está inscrita na história da vida no nosso planeta. Esta compreensão norteia a obra em sua totalidade e ampara, ao longo de seus capítulos, a discussão conceitual proposta pelos autores, possibilitando compreendermo-nos enquanto seres que também são natureza.

O livro é dividido em duas partes: a primeira delas é intitulada *Imersão do corpo na natureza, e a segunda parte Estesiologia e Ecologia Corporal*. Todavia, tal como um corpo no mundo, cujo esquema corporal se configura em situação, este livro abre-se a quem o lê conforme e por onde este o abre, possibilitando que o leitor faça sua leitura não necessariamente de maneira linear. Cada um dos capítulos fornece narrativas e reflexões muito singulares, que podem ser livremente encadeadas entre si, possibilitando que o leitor faça o livro dialogar com suas próprias vivências e percepções sobre o tema.

O primeiro capítulo da primeira parte inicia com uma discussão sobre o Naturismo, compreendido

como prática que busca a harmonia com a natureza através da nudez vivenciada de modo individual e coletivo, cuja premissa é o respeito ao corpo do outro e ao meio ambiente. No decorrer do capítulo é discutido o conceito de estesiologia desenvolvido por Merleau-Ponty, ou seja, o “sentir mesmo” que não se limita ao pensamento, sendo antes de qualquer racionalização a percepção corporal que se dá no mundo e com o outro. Desse modo, no naturismo a estesiologia se faz presente na medida em que se percebe o contato corporal com os elementos da natureza, mas também com as concepções de “nu” existentes e constitutivas das normas sociais. A aderência aos elementos por meio do contato direto provoca uma ecologização capaz de deslocar percepções estabelecidas, seja a respeito dos tabus do nu na sociedade, ou das próprias responsabilidades individuais e coletivas

O segundo capítulo apresenta a discussão paradoxal entre a superproteção em relação à exposição ao sol e a realização da prática de bronzeamento natural que tem a finalidade estética como elemento central. A Ecologia Corporal aposta em um contato que favoreça a sensação solar, energética, em detrimento ao modelo estético que acaba limitando a experiência daqueles que fogem ao padrão corporal, além de fomentar práticas que podem ser prejudiciais à saúde.

Os autores apresentam no terceiro capítulo a experiência de pesquisa realizada junto com praticantes de esportes na natureza, mais especificamente o *kitesurf* e o *windsurf*. Partindo dos relatos dos praticantes, e através da redução fenomenológica, as interpretações direcionam o olhar para a estesiologia e a ecologia corporal, dando visibilidade ao sentir e às novas formas de ser corpo construídas na relação com o corpo próprio, o corpo do outro e a natureza, em um exercício de percepção e reflexão de si.

No quarto capítulo, os autores refletem sobre a importância de “fazer corpo com a Terra” (ANDRIEU; NÓBREGA, 2020: 90), no sentido de que a experimentação seja propulsora de mudanças em relação às nossas atitudes. Os autores vão apontar que a falta do contato com a Terra provoca “a aversão e o desrespeito aos territórios e as identidades territoriais, alimentam o nacionalismo extremo e a poluição a longo prazo” (pag. 91). Trazem também perspectivas diversas sobre a geografia, sendo uma delas a “geografia afetiva” de Eric Dardel, que traz a noção de área como uma experiência vivida.

A segunda parte do livro inicia com dois capítulos sobre dança. O primeiro deles discorre sobre a experiência de um projeto realizado por uma companhia de dança, que ocupou uma praia do

nordeste brasileiro com apresentações artísticas. Os relatos das vivências dos dançarinos falam sobre o dançar na natureza de uma maneira não segregada dela. Mostram a compreensão de sua prática de forma poética, estética e transformadora, fundada em um sentir intercorpóreo que se mistura com os elementos naturais, com o público e com representações sociais capazes de abrir possibilidades para novas formas de fazer corpo com o mundo.

O segundo capítulo da segunda parte traz o conceito de *Eco-coreografia sensorial*. Partindo da noção de coreografia na dança, que pode estar presente em um contexto artístico, educacional ou clínico, os autores enfatizam a experiência do corpo vivo em seu entrelaçamento com temporalidades e espacialidades subjetivas. Corpo que expressa sentimentos e que pode impulsionar criações artísticas, e também na vida. Como exemplo de um trabalho que conversa com a noção de eco-coreografia, os autores inserem as percepções de Anna Halprin sobre o movimento, a qual defende a importância de entrelaçar diretamente corpo, gestos, emoções e pensamentos com a natureza e seus ritmos, e também abrangendo diferentes classes sociais, grupos étnicos e habilidades físicas.

O terceiro capítulo continua a tratar da potência de experiências na natureza, dessa vez, em situações de sobrevivência relatadas em livros construídos com foco biográfico. As aventuras escolhidas falam de viagens ao polo norte, ao deserto, escaladas e travessias. Os autores trazem os conceitos de *dismose* e *cosmose* para falar das relações desencadeadas pelo corpo frente às situações extremas vividas, sendo a *dismose* o “afastamento de nossas técnicas de corpo das condições naturais” (pag. 132), que acaba colocando o corpo em situações inesperadas; e a *cosmose* como “um estado emersivo, exigindo um relaxamento da consciência e uma aceitação profunda do ser atravessado pela informação ecológica produzida por nossa sensibilidade” (pag. 136). Os exemplos de experiência de profunda imersão na natureza em situações de sobrevivência ilustram os conceitos de *dismose* e *cosmose*, tendo como base as alterações do esquema corporal decorrentes da relação íntima com a natureza.

O quarto e último capítulo da segunda parte, que finaliza o livro, discute as obras de Georges Hébert e Jacques-Dalcroze, as quais tem como eixos principais o destaque do movimento em sua qualidade e expressão no espaço e no tempo. A partir disso, mostram como corpo, natureza e cultura estão intrinsecamente relacionados e caminham juntos na construção de ideais morais, sociais e estéticos,

opondo-se à modernidade industrial que distancia a experiência junto da natureza.

A obra em seu conjunto propõe um deslocamento de um olhar predominantemente racionalista em direção a um sentir que integra mente, corpo, sociedade e natureza. É provocativa e nos convoca a tarefa ética de construir uma responsabilidade alicerçada na experiência sensível e na natureza que também somos. Aponta para uma educação constituída com e na natureza, enquanto prática espontânea capaz de fomentar uma relação de intimidade com os seus elementos. Ao mesmo tempo, tal perspectiva mostra-se como desafio, já que vivemos em uma sociedade global capitalista pautada pela lógica do consumismo, que fomenta a construção de relações utilitaristas com o próprio corpo, com o outro e com o mundo, os quais tornam-se cada vez mais meros objetos a serem consumidos. Na América Latina esse desafio parece ainda maior, já que de modo geral o contexto dessa região é marcado por profundas desigualdades sociais e baixo investimento em políticas públicas, existindo importantes barreiras de acesso para a maioria da população a práticas que possibilitem ressignificar suas perspectivas de corpo e de natureza.

Bibliografia

ANDRIEU, B. e NÓBREGA T. P. da (2020). Emergir na Natureza: Ensaio de Ecologia Corporal, São Paulo: Liber Ars

Novedades

**CUERPOS, EMOCIONES Y SOCIEDAD,
Córdoba, N°36, Año 13, p. 4-7, Agosto 2021-Noviembre 2021**

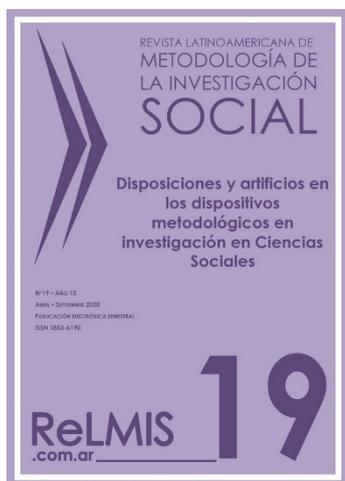
Los días 24, 25 y 6 de junio de 2021 se llevó a cabo el “1er Congreso de la Red Internacional de Sociología de las Sensibilidades (RedISS)”.

Organizado en 18 Grupos de Trabajo, el Congreso tuvo como propósito contribuir a desarrollar

horizontes renovados para poner en contacto la producción académica con la construcción de la confianza en la sociedad actual.

Link de acceso: <http://sociologiasensibilidades.blogspot.com/>

Nuevo número de la revista latinoamericana de metodología de la investigación social (RELMIS) N°21- Año 11. Abril – Septiembre 2021



Nuevo número de la revista latinoamericana de metodología de la investigación social (RELMIS) N°21- Año 11. Abril – Septiembre 2021

Boletín Onteaiken N° 31 “Estudios sordos: activismos, lenguas y comunidad. Experiencias de textualidades en diálogo”



Compartimos el N° 31 del Boletín Onteaiken, que se presenta como un gesto político y lingüístico que surge a partir de la iniciativa de recuperar distintos testimonios de experiencias singulares de y entre sordos y de y entre sordos y oyentes.

Link de acceso: <http://onteaiken.com.ar/>

Novedades

Novedades Editoriales

Lidiar con la precariedad: experiencias y estrategias alternativas. El caso de jóvenes trabajadores del comercio minorista del Gran San Juan



Autor: Francisco Favieri

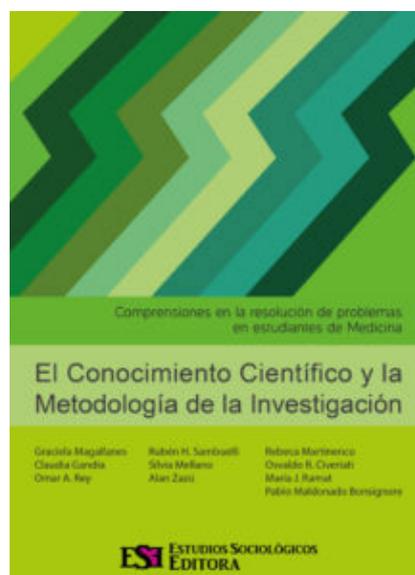
Esta investigación realizada en el marco de una tesis doctoral se pregunta sobre las acciones y estrategias que las juventudes trabajadoras en pequeñas empresas del sector comercio emprenden para superar, rodear o combatir las situaciones de precariedad en sus empleos, sobre los conflictos y problemas que enfrentan, cómo los resuelven y que reflexiones transitan en esos procesos. Aquí se integran las discusiones sobre control y gestión del proceso de trabajo, el papel de los gremios, la situación del mercado de trabajo y la realidad de las empresas del sector en San Juan, Argentina. Se destaca que en situaciones precarias de trabajo las juventudes resisten de forma individual, que en muchas ocasiones no logran resolver los problemas conforme a sus intereses pero que, dependiendo el carácter de los conflictos, existen procesos de reflexión y resingificación que acercan a la acción colectiva.

Páginas: 254 | ISBN 978-987-3713-48-4

Formatos de descarga:

PDF E-books readers: | MOBI | EPUB

El conocimiento científico y la Metodología de la Investigación



Autores: Graciela Magallanes, Claudia Gandía, Omar A. Rey, Rubén H. Sambuelli, Silvia Mellano, Alan Zazú, Rebeca Martinenco, Osvaldo R. Civeriati, María J. Ramat, Pablo Maldonado Bonsignore.

Con el propósito de proseguir estudios acerca de los estudiantes de la Carrera de Medicina en la Universidad Nacional de Villa María, el presente libro explora las experiencias en el tránsito formativo del tercer año de la carrera de grado, focalizándose en las comprensiones acerca de la ciencia, el conocimiento científico y la metodología de la investigación.

En esa dirección, las sucesivas aproximaciones que se realizan en los distintos capítulos tensan los diálogos en lo que respecta a las formas de comprensión cognitivo-emocionales acerca del conocimiento científico y sus metodologías, y atendiendo a las discusiones actuales que se plantean en estudios sobre esta temática en distintos niveles.

El presente es una contribución que intenta aproximarse a los desafíos e incertidumbres en la ciencia y los procesos de enseñanza-aprendizaje relativos al conocimiento científico. Los distintos capítulos ofrecen una posibilidad recurrente para abrir lecturas acerca de la densidad de variables que se ponen en juego en los procesos comprensivos ligados a la ciencia por parte de los estudiantes de Medicina, a partir de una experiencia realizada en el marco del espacio curricular Anatomía Patológica y Fisiopatología.

Páginas: 231 | ISBN 978-987-3713-46-0

Formatos de descarga: PDF E-books readers:

| MOBI | EPUB

Novedades

Presentación Audio Libro: Diálogos en y desde la pandemia



De Adrian Scribano, Rebeca Cena, Angélica De Sena, Andrea Dettano, Jeanie Herrera, Silvana Bitencourt, Gabriela Vergara, Luis Herrera, Brenda Bustos, Eduardo Martell y Victoria D’Hers.

Las tecnologías en el Siglo XXI han impactado en la cotidianidad de los sujetos, en sus interacciones, comportamientos, formas de movilizarse y en las relaciones sociales. Estas han demostrado ser de vital importancia en los últimos tiempos a partir de la circulación del COVID-19 y luego las distintas formas de aislamiento/cuarentena en los distintos países del planeta y América Latina. Por ello, desde el Grupo de Trabajo: “Sensibilidades, Subjetividades y Pobreza”, se buscó desarrollar aportes, basados en indagaciones individuales y colectivas, sobre los tres conceptos estructuradores que dan nombre al GT de CLACSO atravesados por la pandemia del COVID-19. El presente audio libro pretende poner en dialogo la escucha, la vista, la imagen y la reflexión permanente. El mismo consta de doce capítulos divididos en tres ejes, en donde se aborda el vínculo entre las sensibilidades, la pandemia y su impacto social, dejando en evidencia las precariedades preexistentes.